PROFESORES DE LA COMPAÑIA DE JESUS

LA SAGRADA ESCRITURA

Textos y comentario

ANTIGUO TESTAMENTO

DIRIGE: **Juan Leal**

SECRETARIO DE REDACCIÓN: **Antonio Torres Fernández**

III

Israel bajo persas y griegos

(Esdras-Nehemías, Tobit, Judit, Ester, Macabeos)

Libro de Job

COLBORAN: **Fr. L. Moriarty, J. Vílchez, C. Bravo, J. Alonso, F. Martín, F. Asensio y L. Brates**

Primera edición: marzo de 1969
Primera edición (rústica): febrero de 2015

Añastro, 1. 28033 Madrid
Tel. 91 343 97 91
www.bac-editorial.com

Depósito legal: M-1347-2015
ISBN: 978-84-220-1784-4 (Obra completa)
ISBN: 978-84-220-1785-1 (Tomo III)

Impresión: Safekat, Laguna del Marquesado, 32, Madrid

Impreso en España. Printed in Spain

Ilustración de cubierta: Job soporta los improperios de sus amigos (página miniada de *Las muy ricas horas del Duque de Berry,* f82r, Musée Condé, Chantilly).
Diseño: BAC

INDICE GENERAL

P R O L O G O

En este tomo III de *La Sagrada Escritura*, en su parte del *Antiguo Testamento*, se continúa y termina el estudio de los libros que los autores suelen llamar *históricos*. Aquí entran los dos libros de *Esdras* y *Nehemías*, que tratan de la vuelta del destierro y del establecimiento de los cautivos en Palestina. Israel gira en torno a las vicisitudes de los grandes imperios. Cuando el imperio persa pasa a los griegos con las conquistas de Alejandro Magno, Israel entra en esta órbita. Es la época en que nos encontramos en los dos libros de los *Macabeos*. Israel tiene que luchar por su independencia y por su fe religiosa, frente a la invasión del helenismo y a las dos corrientes políticas de los sucesores de Alejandro: los Seléucidas del norte y los Ptolomeos de Egipto. Al fin logra, aunque por poco tiempo, la independencia y la libertad religiosa, gracias al heroísmo de los Macabeos. Como estas vicisitudes constituyen el centro de este tomo III, le hemos dado como título característico el de *Israel bajo persas y griegos*.

En esta parte entran, como libros de menor importancia, tres libros pequeños de apariencia histórica más que real: *Tobit*, *Ester* y *Judit*. En el libro de *Tobit*, aunque el autor nos traslada al tiempo de los asirios, su ambiente se mueve en la época persa. La época de su composición es otro problema, que se estudia en el comentario. El libro de *Ester* se mueve claramente en el período persa, y lo mismo hay que decir del libro de *Judit*. El género literario se estudia concretamente en cada libro. Pero el lector no debe hacer problema de si los libros son históricos o didácticos. Debe penetrar en la mente del autor sagrado, que no busca la crónica y la historia como tal, sino el plan salvador de Dios, su providencia paternal en favor del pueblo escogido, del «Israel de Dios».

Por conveniencias prácticas de distribución, dentro del conjunto de la obra general, hemos incorporado a este tomo III la *Introducción general a los libros sapienciales* y el comentario al libro de *Job*, que es el primero de los Sapienciales en el orden de la Vulgata latina, que respetamos. En el caso particular de los *Macabeos* nos hemos separado de esta norma, por su parecido literario y de contenido con los dos libros de Esdras y Nehemías.

Como en tomos anteriores, la *adaptación* de nombres propios bíblicos al castellano sigue, más o menos, la *Biblia de Bover-Cantera*. Como parte de los libros de este tomo III están originalmente en *griego*, no siempre ha sido posible conseguir uniformidad en los nombres propios con relación a los que figuran en los libros de original *hebreo*.

A todos los colaboradores agradecemos su esfuerzo y ayuda, lo mismo que al P. Antonio Torres, nuestro fiel colaborador en toda la preparación. Al público que sigue nuestro comentario podemos anunciar que el tomo IV, dedicado a los Salmos y Sapienciales en general, está ya en prensa y seguirá sin interrupción a la aparición del presente volumen.

Granada, fiesta de San José, 1969.

JUAN LEAL, S. I.

CUADRO GENERAL DE LOS COLABORADORES

Génesis	Traduce y	comenta	F. Asensio (Roma).
Exodo	»	»	S. Bartina (S. Cugat, Barcelona).
Levítico	»	»	F. Asensio (Roma).
Números	»	»	Fr. L. Moriarty (Weston-Roma).
Deuteronomio	»	»	R. Criado (Granada).
Josué	»	»	F. Asensio (Roma).
Jueces	»	»	F. Asensio (Roma).
Rut	»	»	F. Asensio (Roma).
1-2 Samuel	»	»	F. Buck (Toronto, Canadá).
1-2 Reyes	»	»	F. Rodríguez Molero (Granada).
1-2 Crónicas	»	»	F. Rodríguez Molero (Granada).
Esdras-Nehemías	»	»	Fr. L. Moriarty (Weston-Roma).
Tobit	»	»	J. Vílchez (Granada).
Judit	»	»	C. Bravo (Bogotá).
Ester	»	»	J. Alonso (Comillas).
1-2 Macabeos	»	»	F. Marín (Comillas).
Job	»	»	L. Brates (S. Cugat, Barcelona).
Salmos	»	»	P. Arconada †.
Proverbios	»	»	J. J. Serrano (Poona, India).
Eclesiastés	»	»	J. J. Serrano (Poona, India).
Cantar	»	»	F. Asensio (Roma).
Sabiduría	»	»	J. Vílchez (Granada).
Eclesiástico	»	»	J. Vella (Malta-Nápoles).
Isaías	»	»	Fr. L. Moriarty (Weston-Roma).
Jeremías-Baruc	»	»	F. Asensio (Roma).
Ezequiel	»	»	F. Asensio (Roma).
Daniel	»	»	J. Alonso (Comillas).
Profetas menores	»	»	F. Buck (Toronto, Canadá).

SIGLAS DE LOS LIBROS DE LA SAGRADA ESCRITURA

Abd*(ías)*
Act*(os)*
Ag*(eo)*
Am*(ós)*
Ap*(ocalipsis)*
Bar*(uc)*
Cant*(ar)*
Col*(osenses)*
Cor*(intios)*
Dan*(iel)*
Dt *(Deuteronomio)*
Ecl/Qoh *(Eclesiastés/Qohélet)*
Eclo/Sir *(Eclesiástico/Sirac)*
Ef*(esios)*
Esd*(ras)*
Est*(er)*
Ex*(odo)*
Ez*(equiel)*
Flm *(Filemón)*
Flp *(Filipenses)*
Gál*(atas)*
Gén*(esis)*
Hab*(acuc)*
Heb*(reos)*
Is*(aías)*
Jds *(Judas)*
Jdt *(Judit)*
Jer*(emías)*
Jl *(Joel)*
Jn *(Juan)*
Job
Jon*(ás)*
Jos*(ué)*
Jue*(ces)*
Lam*(entaciones)*
Lc *(Lucas)*
Lev*(ítico)*
Mac*(abeos)*
Mal*(aquías)*
Mc *(Marcos)*
Miq*(ueas)*
Mt *(Mateo)*
Nah*(um)*
Neh*(emías)*
Núm*(eros)*
Os*(eas)*
Par*(alipómenos)*-Cr*(ónicas)*
Pe*(dro)*
Prov*(erbios)*
Re*(yes)*
Rom*(anos)*
Rut
Sab*(iduría)*
Sal*(mos)*
Sam*(uel)*
Sant*(iago)*
Sof*(onías)*
Tes*(alonicenses)*
Tim*(oteo)*
Tit*(o)*
Tob*(ías)*
Zac*(arías)*

SIGLAS DE REVISTAS QUE SE CITAN

Aeg............	Aegyptus (Milano).
AO............	Der Alte Orient (Leipzig)
AmEccRev......	American Ecclesiastical Review (Washington).
AmJArch........	American Journal of Archaeology (Princeton).
AmJPhil........	American Journal of Philology (Baltimore).
AmJSemLL.....	American Journal of Semitic Languages and Literature (Chicago).
AmiCl..........	Ami du Clergé (Langres).
ASTar..........	Analecta Sacra Tarraconensia (Barcelona).
Ang.............	Angelicum (Roma).
AION..........	Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli.
AASOR.........	Annual of the American Schools of Oriental Research (New Haven).
Ant.............	Antonianum (Roma).
Anthr...........	Anthropos (Posieux-Siegburg).
ApSac..........	Apostolado Sacerdotal (Barcelona).
ArchOrient......	Archiv Orientální (Praha).
AfO............	Archiv für Orientforschung (Graz).
ARW...........	Archiv für Religionswissenschaft (Leipzig).
ATG...........	Archivo Teológico Granadino (Granada).
AusBR..........	Australian Biblical Review (Melbourne).
AusCR..........	Australian Catholic Record (Sydney).
BelCom.........	Bellarmine Commentary (Chipping Norton Ox.).
BethM.........	Beth Mikra [Bêt Miqrā'] (Jerusalem).
BibOr..........	Bibbia e Oriente (Milano).
BTerS...........	Bible et Terre Sainte (Paris).
BVieCh.........	Bible et Vie Chrétienne (Paris).
B...............	Biblica (Roma).
BArch..........	Biblical Archaeologist (New Haven).
BibTransl.......	Biblical Translator (London).
BOr............	Bibliotheca Orientalis (Leiden).
BSacr...........	Bibliotheca Sacra (Dallas, Texas).
BZ.............	Biblische Zeitschrift (Paderborn).
BASOR.........	Bulletin of the American Schools of Oriental Research (Jerusalem).
BullIsES........	Bulletin of the Israel Exploration Society (Jerusalem).
BullJPES........	Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society (Jerusalem).
BullJRL.........	Bulletin of the John Rylands Library (Manchester).
BullLE..........	Bulletin de Littérature Ecclésiastique (Toulouse).
CBQ...........	Catholic Biblical Quarterly (Washington).
Cath...........	Catholica (Münster).
Ch.............	Christus (Paris).
ChQR..........	Church Quarterly Review (London).
CF.............	Ciencia y Fe (Buenos Aires).
CT.............	Ciencia Tomista (Salamanca).
CC.............	Civiltà Cattolica (Roma).
CleR...........	Clergy Review (London).
CBrug..........	Collationes Brugenses et Gandavenses (Bruges).

CNam...........	Collationes Namurcenses (Namur).
CMech..........	Collectanea Mechlinensia (Malines).
Conc............	Concilium (Madrid).
CultB...........	Cultura Bíblica (Segovia).
DTh.............	Divus Thomas (Piacenza).
ECarm..........	Ephemerides Carmeliticae (Roma).
EMar...........	Ephemerides Mariologicae (Madrid).
EThL...........	Ephemerides Theologicae Lovanienses (Louvain).
EstB............	Estudios Bíblicos (Madrid).
EstE............	Estudios Eclesiásticos (Madrid).
EstF............	Estudios Franciscanos (Madrid).
EstJ.............	Estudios Josefinos (Valladolid).
EstMar..........	Estudios Marianos (Madrid).
Et...............	Études (Paris).
EtF.............	Études Franciscaines (Paris).
EtThRel........	Études Théologiques et Religieuses (Montpellier).
EuntD..........	Euntes Docete (Roma).
EvTh...........	Evangelische Theologie (München).
ExpT...........	Expository Times (Edinburgh).
FSts............	Franciscan Studies (New York).
FStn............	Franciscanische Studien (Paderborn).
GL..............	Geist und Leben (Würzburg).
GerefThTs......	Gereformeerd Theologisch Tijdschrift (Kampen).
Greg............	Gregorianum (Roma).
HTR............	Harvard Theological Review (Cambridge, Mass).
HUCA..........	Hebrew Union College Annual (Cincinnati).
HeythJ..........	Heythrop Journal (Oxford).
Interp...........	Interpretation (Richmond, Virginia).
Iraq.............	Iraq (Bagdad).
Iren.............	Irénikon (Chevetogne).
IEcRec..........	Irish Ecclesiastical Record (Dublin).
IThQ...........	Irish Theological Quarterly (Dublin).
IsrExpJ.........	Israel Exploration Journal (Jerusalem).
Ist..............	Istina (Boulogne-sur-Seine).
JbExOrLux.....	Jaarbericht... Ex Oriente Lux (Leiden).
JQR............	Jewish Quarterly Review (Philadelphia).
JAOS...........	Journal of the American Oriental Society (Boston-New Haven).
JBRel...........	Journal of Bible and Religion (Boston).
JBLit...........	Journal of Biblical Literature (Philadelphia).
JCunSt..........	Journal of Cuneiform Studies (New Haven).
JJewSt..........	Journal of Jewish Studies (Cambridge).
JNESt..........	Journal of Near Eastern Studies (Chicago).
JPOS...........	Journal of the Palestine Oriental Society (Jerusalem).
JSemSt..........	Journal of Semitic Studies (Manchester).
JThSt...........	Journal of Theological Studies (Oxford).
Jud.............	Judaica (Basel).
KerD...........	Kerygma und Dogma (Göttingen).
KirSeph.........	Kiryath Sepher [Qiryat Seper] (Jerusalem).
LavalTheolPhil...	Laval Théologique et Philosophique (Québec).
Lesh...........	Leshonenu [Lᵉšônênû] (Jerusalem).
Lum............	Lumen (Vitoria).
LumVie.........	Lumière et Vie (St. Alban-Leyse).
MaisD..........	Maison Dieu (Paris).
Mar.............	Marianum (Roma).

MarSt...........	Marian Studies (New York).
MélScR..........	Mélanges de Science Religieuse (Lille).
MisCom.........	Miscelánea Comillas (Santander).
MisEstAH.......	Miscelánea de Estudios Arabes y Hebreos (Granada).
MünchThZ.......	Münchener Theologische Zeitschrift (München).
Mus............	Le Muséon (Louvain).
NTSt...........	New Testament Studies (Cambridge).
NRTh..........	Nouvelle Revue Théologique (Louvain).
NT.............	Novum Testamentum (Leiden).
Num...........	Numen (Leiden).
OrSyr..........	L'Orient Syrien (Paris).
Or.............	Orientalia (Roma).
OLZ...........	Orientalische Literaturzeitung (Berlin-Leipzig).
OTSt..........	Oudtestamentische Studien (Leiden).
PJ..............	Palästina Jahrbuch (Berlin).
PEFQS.........	Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement (London 1869-1936).
PEQ...........	Palestine Exploration Quarterly (London 1937ss).
PalCl..........	Palestra del Clero (Rovigo).
QDAP.........	Quarterly of the Department of Antiquities of Palestine (Jerusalem).
RF.............	Razón y Fe (Madrid).
RScR...........	Recherches de Science Religieuse (Paris).
RevB...........	Revista Bíblica (Buenos Aires).
RevCultTeol.....	Revista de Cultura Teológica (São Paulo).
RevE...........	Revista Eclesiástica (Madrid).
RevET	Revista Española de Teología (Madrid).
RevAss.........	Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale (Paris).
RevBen.........	Revue Bénédictine (Maredsous).
RB.............	Revue Biblique (Jérusalem).
RevCF..........	Revue du Clergé Français (Paris).
RevDt..........	Revue Diocésaine de Tournai.
RevEAug	Revue des Études Augustiniennes (Paris).
RevEG..........	Revue des Études Grecques (Paris).
RevEJ..........	Revue des Études Juives (Paris).
RevESemB......	Revue des Études Sémitiques et Babyloniaca (Paris).
RevHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique (Louvain).
RevHPhRel......	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse (Paris).
RevHR..........	Revue de l'Histoire des Religions (Paris).
RevPhilol........	Revue de Philologie (Paris).
RevPApol.......	Revue Pratique d'Apologétique (Paris).
RevQ...........	Revue de Qumrân (Paris).
RevScPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris).
RevScR.........	Revue des Sciences Religieuses (Strasbourg).
RevTh..........	Revue Thomiste (Paris).
RevThPh.......	Revue de Théologie et de Philosophie (Lausanne).
RevUOtt........	Revue de l'Université d'Ottawa (Ottawa).
RivB	Rivista Biblica (Brescia).
Sa..............	Salesianum (Roma).
Sal.............	Salmanticensis (Salamanca).
SalT............	Sal Terrae (Santander).
Schol...........	Scholastik (Freiburg i. Br.).
ScEspr.........	Science et Esprit (Montréal) (desde 1968).

ScEccl.......... Sciences Ecclésiastiques (Montréal) (hasta 1967).
SJTh........... Scottish Journal of Theology (Edinburgh).
ScrHier......... Scripta Hierosolymitana (Jerusalem).
Sct............. Scriptorium (Bruxelles).
Scrip............ Scripture (London).
ScCatt.......... Scuola Cattolica (Milano).
Sef............. Sefarad (Madrid).
SelTeol......... Selecciones de Teología (Barcelona).
Sem............ Semitica (Paris).
StdZ............ Stimmen der Zeit (München).
StF............. Studi Francescani (Firenze).
StCath.......... Studia Catholica (Nijmegen).
StBFLA......... Studii Biblici Franciscani Liber Annuus (Jerusalem).
StLeg........... Studium Legionense (León).
StTh............ Studia Theologica (Lund).
Syr............. Syria (Paris).
Tarb............ Tarbiz (Jerusalem).
ThGl............ Theologie und Glaube (Paderborn).
ThBl............ Theologische Blatter (Leipzig-Jena).
ThLitZ......... Theologische Literatur Zeitung (Leipzig).
ThQ............ Theologische Quartalschrift (Tübingen).
ThRs............ Theologische Rundschau (Tübingen).
ThSts........... Theological Studies (Baltimore).
ThStn........... Theologische Studien (Utrecht).
ThZ............ Theologische Zeitschrift (Basel).
TThZ........... Trierer Theologische Zeitschrift (Trier).
TyndHB........ Tyndale House Bulletin (Cambridge).
VD............. Verbum Domini (Roma).
VerV............ Verdad y Vida (Madrid).
VT............. Vetus Testamentum (Leiden).
VTSuppl........ Vetus Testamentum, Supplements to (Leiden).
ViPens.......... Vita e Pensiero (Milano).
ViSp............ Vie Spirituelle (Paris).
VigChr.......... Vigiliae Christianae (Amsterdam).
VirLet.......... Virtud y Letras (Manizales, Colombia).
WOr........... Welt des Orients (Stuttgart).
WZKM......... Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes (Wien).
Wor............ Worship (Collegeville, Minn. J.).
ZAW........... Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft (Berlin).
ZDMG......... Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Wiesbaden).
ZDPV.......... Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins (Stuttgart).
ZKTh.......... Zeitschrift für Katholische Theologie (Innsbruck).
ZNTW......... Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft (Berlin).
ZThKirch....... Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tübingen).

BIBLIOGRAFIA GENERAL[1]

1. TEXTO SAGRADO

A) Hebreo

TM............ R. Kittel-P. Kahle, *Biblia Hebraica* (Stuttgart[12] 1961).

Ginsburg........ C. D. Ginsburg, *The Old Testament Diligently Revissed according to the Massorah and the Early Editions with the Various Readings from the Manuscripts and Ancient Versions* 4 vol. (London 1926).

Snaith........... N. H. Snaith, *Old Testament in Hebrew* (London, British and Foreign Bible Society 1958).

B) Griego

LXX............ A. Rahlfs, *Septuaginta. Vetus Testamentum graece iuxta LXX Interpretes* 2 vol. (Stuttgart[7] 1962).

LXX (Gött.)..... *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Societatis Göttingensis editum* (Göttingen 1931...).

Brooke-McLean.. A. E. Brooke-M. McLean-H. St. J. Thackeray, *The Old Testament in Greek* 3 vol. (Cambridge 1906-1940).

Swete........... H. B. Swete, *The Old Testament in Greek* (Cambridge I[4] [1909]; II[3] [1905]; III[3] [1907]).

C) Latín

Vg............. *Biblia Sacra cura et studio Monachorum Abbatiae S. Hieronymi in Urbe O. S. B.* (Marietti 1959).
Biblia Vulgata Latina. Edic. preparada por A. Colunga-L. Turrado (Madrid, BAC, 1959).

D) Lenguas modernas[2]

a) *Católicas*

Bover-Cantera... J. M. Bover-F. Cantera, *Sagrada Biblia* (Madrid[6], BAC, 1961).

Nácar-Colunga... E. Nácar-A. Colunga, *Sagrada Biblia* (Madrid[15], BAC, 1964).

CCD........... *The Holy Bible: Confraternity of Christian Doctrine* (Paterson, N. J., I [1953]; III [1955]). (Citado también HB).

[1] Un buen resumen bibliográfico puede verse en la obra de G. S. Glanzman y J. A. Fitzmeyer, *An Introductory Bibliography for the Study of Scripture* (Westminster, Maryland 1961).

[2] Se citan aquí solamente algunas traducciones modernas de más uso. Otras pueden verse en el apartado de comentarios.

b) *Acatólicas*

RSV............ *The Holy Bible: Revised Standard Version* (New York 1952).

JPSA........... *The Torah. The five Books of Moses: The Jewish Publication Society of America* (Philadelphia 1962).

2. APOCRIFOS [3]

J. BONSIRVEN-D. ROPS...... *La Biblia Apócrifa. Al margen del A. T.* (textos escogidos) (Barcelona 1964).

J. P. MIGNE..... *Dictionnaire des Apocryphes.* T. 23-24 de la Encyclopédie Théologique (Paris 1856).

The Apocrypha: Revised Standard Version (New York 1957).

R. H. CHARLES... *The Apocrypha and Pseudepigraphen of the Old Testament* 2 vol. (Oxford 1913).

O. FRITZSCHE-C. GRIMM..... *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apocriphen des Alten Testaments* 6 vol. (Leipzig 1851-60).

E. KAUTZSCH..... *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* 2 vol. (Tübingen 1900).

P. RIESSLER...... *Altjüdisches Schriftum ausserhalb der Bibel übersetzt und erläutert* (Augsburg 1928).

S. ZEITLIN....... *Jewish Apocriphal Literature* (New York 1950...).

3. DOCTRINA DE LA IGLESIA Y PADRES

AAS............ *Acta Apostolicae Sedis.*

Dz............. H. DENZINGER-A. SCHOENMETZER, *Enchiridion Symbolorum* (Friburgi-Barcinone[33] 1965).

EB............. *Enchiridion Biblicum* (Neapoli-Romae[4] 1961).

S. MUÑOZ IGLESIAS, *Doctrina Pontificia*: I, *Documentos Bíblicos* (Madrid, BAC, 1955).

EP............. M. J. ROUET DE JOURNEL, *Enchiridion Patristicum* (Barcinone[23] 1965).

CB............. *Corpus Berolinense* (Berlín).

CCLat.......... *Corpus Christianorum. Series Latina* (Turnholti).

CSCO.......... *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (Louvain).

CSEL........... *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Wien).

GCS............ *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Leipzig).

MG............ *Patrologia Graeca* (J. M. Migne) (Paris).

ML............ *Patrologia Latina* (J. M. Migne) (Paris).

PO............. *Patrologia Orientalis* (R. Graffin) (Paris).

Sources Chrétiennes (Paris).

[3] Téngase en cuenta que, en autores acatólicos, el término *apócrifo* se aplica a veces a nuestros libros deuterocanónicos.

4. LINGÜISTICA BIBLICA

A) Léxicos

BrDrBr.	F. Brown-S. R. Driver-C. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford 1952).
Ges-Bu.	W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*[16], ed. de F. Buhl (Leipzig 1915).
Köhler-B.	L. Koehler-W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros* (Leiden[2] 1958[3] 1967...).
König (WB).	E. König, *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament* (Leipzig[5] 1931).
Kuhn.	K. G. Kuhn, *Rückläufiges hebräisches Wörterbuch* (Göttingen 1958).
Zorell.	F. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti* (Roma 1962).
Liddell-Scott. . . .	H. G. Liddell-R. Scott, *A. Greek-English Lexicon*. 2 vol. (Oxford[9] 1925-40).
	J. F. Schleusner, *Novus thesaurus philologico-criticus sive Lexicon in Septuaginta et reliquos interpretes graecos*. 3 vol. (London 1829).

B) Gramáticas

Bauer-L(heb.). . .	H. Bauer-P. Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments*. vol. I (Halle 1922).
Beer.	G. Beer, *Hebräische Grammatik* 2 vol. (Berlin[2] 1952-1955).
	C. Brockelmann, *Hebräische Syntax* (Neukirchen 1956).
Ges.	W. Gesenius, *Hebräische Grammatik* 2 vol. (Leipzig[29] 1918-1929).
Ges-Ka.	W. Gesenius-E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik* (Leipzig 1902).
Joüon.	P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique* (Rome[2] 1947).
König.	E. König, *Syntax der hebräischen Sprache* (Leipzig 1897).
Bauer-L.	H. Bauer-P. Leander, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen* (Halle 1927).
	L. Palacios, *Grammatica Aramaico-Biblica* (Roma[3] 1959).
	R. Helbing, *Grammatik der Septuaginta* (Göttingen 1907).
Thackeray.	H. St. J. Thackeray, *A Grammar of the Old Testament in Greek* vol. 1 (Cambridge 1909).
BDb.	Fr. Blass-A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen[12] 1965).

C) Concordancias

Lisowsky........	G. Lisowsky, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament* (Stuttgart 1955).
Mandelkern.....	S. Mandelkern, *Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae* 2 vol. (Graz[2] 1955). Ed. 5.ª (Jerusalén-Tel Aviv 1962).
Hatch..........	E. Hatch-H. A. Redpath, *A Concordance to the Septuaginta* 2 vol. (Graz 1954).
	De Raze-De Lachaud-Flandrin, *Concordantiarum S. Scripturae Manuale* (Barcinone 1864).

5. *DICCIONARIOS*

BBW...........	J. Bauer, *Bibeltheologisches Wörterbuch* (Graz-Wien 1959). Trad. castellana (Barcelona 1967).
BHHW........	B. Reicke-L. Rost, *Biblisch-historisches Handwörterbuch* 3 vol. (Göttingen 1962-1966).
BRL(Gall.)......	K. Galling, *Biblisches Reallexikon:* HAT (Tübingen 1937).
BRL(Kalt)......	E. Kalt, *Biblisches Reallexikon* 2 vol. (Paderborn 1938-39).
DAB...........	W. Corswant, *Dictionnaire d'Archéologie Biblique* (Neuchâtel-Paris 1956).
DAChL........	Cabrol-Leclercq, *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* (Paris).
DAGR.........	Ch. Daremberg-E. Saglio, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines* 5 t. (Paris 1877-1919).
DB.............	*Dictionnaire de la Bible* (Vigouroux) (Paris).
DB(Dheilly).....	*Dictionnaire biblique* (J. Dheilly) (Tournai 1964).
DBH..........	*A Dictionnary of the Bible* (J. Hastings) (Edinburgh). Edic. revisada por F. C. Grant y H. H. Rowley (Edinburgh 1963).
DB(McK).......	J. L. McKenzie, *Dictionary of the Bible* (Milwaukee 1967).
DBS...........	Vigouroux-Pirot, *Dictionnaire de la Bible*, Supplément (París).
DB(Spad.)......	*Dizionario biblico* (F. Spadafora) (Roma 1955). Trad. castellana (Barcelona 1959).
DEB...........	A. van den Born..., *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible* (Tournhout-Paris 1960).
DTC..........	A. Vaccant, *Dictionnaire de la Théologie Catholique* (Paris).
EBG...........	*Enciclopedia de la Biblia* (Ed. Garriga) (Barcelona 1963-65).
EncCatt........	*Enciclopedia Cattolica* (Città del Vaticano).
EncBib.........	*Encyclopaedia Biblica* (T. K. Cheyne-J. Sutherland Black) (London 1899-1903).
ERE...........	*Encyclopaedia of Religion and Ethics* (Edinburgh 1908-21).
EvKiLex.......	*Evangelisches Kirchenlexikon* (Göttingen 1956-61).
HBA...........	H. Haag-A. van den Born-S. de Ausejo, *Diccionario de la Biblia* (Barcelona 1963.1966[2]).
IDB...........	G. A. Buttrick..., *The Interpreter's Dictionary of the Bible* 4 vol. (New York-Nashville 1962).

LexB.......... M. Hagen, *Lexicon Biblicum:* CSS (Paris).
LexB(Vinc.)..... A. Vincent, *Lexique biblique* (Tournai 1961).
LTK.......... M. Buchberger, *Lexicon für Theologie und Kirche* (Freiburg[2] 1957-65).
PW............ A. Pauly-G. Wissowa, *Realencyclopaedie der klassischen Altertumswissenschaft* (Stuttgart 1893ss; 2 Reihe (R-Z) 1914ss; Supplementbände I-VIII 1903ss.
RAC.......... *Reallexicon für Antike und Christentum* (Stuttgart 1950ss).
RGG.......... K. Galling, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tübingen[3] 1957-65).
RWW......... F. König, *Religionswissenschaftliches Wörterbuch* (Freiburg 1956). Trad. castellana: Barcelona 1965.
ThWNT....... G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum N. T.* (Stuttgart).
VB............ J. J. von Allmen, *Vocabulaire biblique* (Neuchâtel-Paris[2] 1956). Trad. castellana (Madrid 1968).
VTBLD........ X. Léon-Dufour, *Vocabulaire de Théologie biblique* (Paris 1962). Trad. castellana (Barcelona 1965).
WMyth........ H. W. Haussig, *Wörterbuch der Mythologie* (Stuttgart 1965...).

6. *TEOLOGIA BIBLICA*

A) Católicos

A. M. Artola, *Naturaleza de la Teología Bíblica* (Madrid 1958).
D. Barthélemy, *Dieu et son image. Ebauche d'une théologie biblique* (Paris 1963).
J. J. Ferrero Blanco, *Iniciación a la Teología Bíblica* (Barcelona 1967).
A. Gelin, *Las ideas fundamentales del Antiguo Testamento* (Barcelona 1967).
Heinisch, Theol.. P. Heinisch, *Theologie des Alten Testaments* (Bonn 1940). Trad. italiana (Torino 1950).
Schildenberger... J. Schildenberger, *La religión del Antiguo Testamento: Cristo y las Religiones de la tierra* III (Madrid, BAC, 1961) p.399-477.
v.Imschoot...... P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament* 2 vol. (Tournai 1954-1956).

B) Acatólicos

R. C. Dentan, *Preface to O. T. Theology* (New Haven 1950).
Eichrodt........ W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments* 2 vol. (Göttingen I[6] [1959]; II[4] [1961]).
Eichrodt, Religg. W. Eichrodt, *Religionsgeschichte Israels:* Historia Mundi II (Bern 1953) p.377-448.
Jacob.......... E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament* (Paris 1955).
Kaufmann...... Y. Kaufmann, *The Religion of Israel from its beginnings to the Babylonian exile* (Chicago 1960).
Köhler......... L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments* (Tübingen[3] 1953).

Procksch....... O. PROCKSCH, *Theologie des Alten Testaments* (Gütersloh 1950).

v.Rad.......... G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments* 2 vol. (München I^4 [1962]; II^3 [1962]).

Rowley, Faith... H. H. ROWLEY, *The Faith of Israel. Aspects of O. T. Thought* (London 1956).

Vriezen......... TH. C. VRIEZEN, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen* (trad. del holandés, Wageningen 1957; trad. inglesa, 1958).

G. E. WRIGHT, *God who acts* (London 1952).

7. GEOGRAFIA

Abel........... F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine* 2 t.: EtB (Paris 1933-38).

D. BALDI, *Enchiridion locorum sacrorum* (Jerusalem^2 1955).

D. BALDI, *Guida di Terra Santa* (Gerusalemme-Milano 1963).

D. BALY, *The Geography of the Bible* (New York 1957).

Du Buit........ M. DU BUIT, *Géographie de la Terre Sainte*: BJ (Paris 1958).

A. FERNÁNDEZ, *Geografía Bíblica* (Barcelona 1955).

A. FERNÁNDEZ, *Problemas de Topografía Palestinense* (Barcelona 1936).

J. DE FRAINE, *Atlas histórico y cultural de la Biblia* (Madrid-Bruselas 1963).

L. H. GROLLENBERG, *Atlas de la Bible* (Paris-Bruxelles 1955). Trad. compendiada (Madrid 1966).

H. GUTHE, *Bibelatlas* (Leipzig^2 1925).

P. LEMAIRE-D. BALDI, *Atlante Storico della Bibbia* (Torino 1955).

MAY-HAMILTON-HUNT, *Oxford Bible Atlas* (Oxford 1962).

L. SZCZEPANSKI, *Geographia Historica Palestinae Antiquae* (Romae 1928).

G. A. SMITH, *The historical Geography of the Holy Land* (London 1947).

W A .... G. E. WRIGHT-F. V. FILSON, *The Westminster historical Atlas to the Bible* (Philadelphia 1956).

ZEV VILNAY, *The Guide to Israel* (Jerusalem^7 1964).

8. ARQUEOLOGIA BIBLICA

W. F. ALBRIGHT, *Arqueología de Palestina* (Barcelona 1962).

W. F. ALBRIGHT, *History, Archaeology and Christian Humanism* (London 1965).

M. AVI YONAH-E. G. KRAELING, *Our Living Bible* (London 1964).

Barrois......... A. G. BARROIS, *Manuel d'Archéologie biblique* 2 vol. (Paris 1939-1953).

J. GRAY, *Archaeology and the OT World* (London 1962).

K. Kenyon, *Arqueología en Tierra Santa* (Barcelona 1963).

F. X. Kortleitner, *Archaeologia Biblica* (Oeniponte 1917).

VBW .... B. Mazar, *Views of the Biblical World* vol.1-4 (New York 1959-61).

Ch. F. Pfeiffer, *The Biblical World. A Dictionary of Biblical Archaeology* (Grand Rapids, Michigan 1966).

A. Rolla, *La Biblia ante los últimos descubrimientos* (Madrid 1962).

ArchOTSt ...... D. W. Thomas, *Archaeology and Old Testament Study* (Oxford 1967).

G. E. Wright, *Biblical Archaeology* (London-Philadelphia 1962-63).

9. *HISTORIA DE ISRAEL. JUDAISMO*

F. M. Abel, *Histoire de la Palestine* 2 vol.: EtB (Paris 1952).

Albright, DEPC. W. F. Albright, *De la Edad de Piedra al Cristianismo* (Santander 1959).

J. Bright, *A History of Israel* (Philadelphia 1959). Traducción castellana (Bilbao 1966).

L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu, des Juges a la captivité* 3 vol. (Paris 1922-30).

de Vaux, IAT... R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament* 2 vol. (Paris 1958-60). Trad. castellana (Barcelona 1964).

M. Noth, *Geschichte Israels* (Göttingen^{2} 1954).

A. González Núñez, *Profetas, sacerdotes y reyes en el Antiguo Testamento* (Madrid 1962).

M. Noth, *Die Welt des Alten Testaments* (Berlin^{3} 1957).

Nötscher, BA... F. Noetscher, *Biblische Altertumskunde*: HSAT (Bonn 1940).

G. Ricciotti, *Historia de Israel* 2 vol. (Barcelona^{3} 1962).

E. Schuerer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (Leipzig^{4} 1911).

B. N. Wambacq, *Instituta Biblica: I De Antiquitatibus sacris* (Romae 1965).

D. Gonzalo Maeso, *Manual de Historia de la Literatura hebrea, bíblica, rabínica, neojudaica* (Madrid 1960).

L. Alonso Schökel, *Estudios de Poética hebrea* (Barcelona 1963).

H. Danby, *The Mishnah, translated from the hebrew with Introduction and brief explanatory notes* (Oxford 1933).

FA............ Filón de Alejandría, *Opera*. Ed. L. Cohen-P. Wendland 6 vol. (Berlin 1897ss).

FJ............ Flavio Josefo, *Opera*. Ed. Dindorf 2 vol. (Paris 1866); Ed. Niese 7 vol. (Berlin 1887-95); Vers. Ricciotti (Torino-Roma 1937).

J. Bonsirven, *Textes Rabbiniques* (Roma 1955).

J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme Palestinien* 2 vol. (París 1934).
C. BURCHARD, *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer*: BZAW 76 y 89 (Berlin 1957 y 1965).
Discoveries in the Judaean Desert of Jordan (Oxford 1955...).
A. G. LAMADRID, *Los descubrimientos de Qumrân* (Madrid 1956).
J. T. MILIK, *Diez años de descubrimientos en el desierto de Judá* (Madrid 1961).
A. VINCENT, *Los manuscritos del desierto de Judá* (Madrid 1957).
Str-B........... H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch* 4 tom. (München 1922-28).
V. TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilisation and the Jews* (Philadelphia 1959).

10. *ORIENTE ANTIGUO. SEMITISTICA*

M. A. BEEK, *Bildatlas der assyrisch-babylonischen Kultur* (Gütersloh 1961).
K. H. BERNHARDT, *Die Umwelt des Alten Testaments* (Berlin 1967...).
RAeR........... H. BONNET, *Reallexikon der Aegyptischen Religionsgeschichte* (Berlin 1952).
E. DRIOTON..., *Las religiones del antiguo Oriente* (Andorra 1958).
Dri-Mil........ G. R. DRIVER-J. C. MILES, *The Babylonian Laws* 2 vol. (Oxford 1960).
K. GALLING, *Textbuch zur Geschichte Israels* (Tübingen² 1968).
AOT-AOB..... H. GRESSMANN, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament* 2 vol. (Berlin² 1926-27).
Lagrange, ERS.. M. J. LAGRANGE, *Études sur les Religions Sémitiques*: EtB (Paris² 1905).
A. MARZAL, *La enseñanza de Amenemope* (Madrid 1965).
I. MENDELSOHN, *Religions of the Ancient Near East: Sumero-Akkadian Religious Texts and Ugaritic Epics* (New York 1955).
S. MOSCATI, *Las antiguas civilizaciones semíticas* (Barcelona 1960).
CH............ A. POHL-R. FOLLET, *Codex Hammurabi*. Transcriptio et versio latina (A. Deimel) (Romae³ 1950).
ANEP.......... J. B. PRITCHARD, *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament* (Princeton 1954).
ANET.......... J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton² 1955). Trad. compendiada (Barcelona 1966).
DocOTT....... D. W. THOMAS, *Documents from Old Testament Times* (London 1958).
R. DE VAUX, *Bible et Orient* (Paris 1967).
J. AISTLEITNER, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache* (Berlin² 1965).

M. J. DAHOOD, *Ugaritic Lexicography:* MélTiss I p.81-104.

Driver, CML.... G. R. DRIVER, *Canaanite Myths and Legends* (Edinburgh 1956).

Gordon, UL..... C. H. GORDON, *Ugaritic Literature* (Roma 1949).

Gordon, UM.... C. H. GORDON, *Ugaritic Manual* (Roma 1955). Primera edición de la misma obra: *Ugaritic Handbook* (UH) (Roma 1947).

Gordon, UT..... C. H. GORDON, *Ugaritic Textbook* (Roma 1965).

E. JACOB, *Ras Shamra et l'Ancien Testament:* Cahiers d'Arch. Bibl. n.12 (Neuchâtel 1960).

S. MOSCATI, *Lezioni di Linguistica Semitica* (Roma 1960).

S. MOSCATI-A. SPITALER-E. ULLENDORFF-W. VON SODEN, *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages. Phonology and Morphology* (Wiesbaden 1964).

II. *INTRODUCCION GENERAL AL ANTIGUO TESTAMENTO*

A) CATÓLICOS

J. COPPENS, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament* (Paris-Bruges[3] 1942).

R. CORNELY-A. MERK, *Introductionis in S. Scripturae libros compendium* (Paris 1940).

W. J. HARRINGTON, *Iniciación a la Biblia* I (Santander 1967).

CH. HAURET, *Initiation à l'Écriture Sainte* (Paris 1966).

Höpfl-Bovo..... H. HÖPFL-S. BOVO, *Introductio Specialis in Vetus Testamentum* (Neapoli[6] 1963).

Institutiones Biblicae I, *De S. Scriptura in universum* (P. I. B.) (Roma[6] 1951).

Introducción general a la Sagrada Escritura (obra en colaboración: Casa de la Biblia) (Madrid 1964).

A. G. LAMADRID, *Manual Bíblico. Antiguo Testamento* I, *Libros Históricos* (Madrid 1963).

B. MARIANI, *Introductio in libros sacros Veteris Testamenti* (Romae 1958).

B. MARTÍN SÁNCHEZ, *Introducción general a la Sagrada Escritura* (Madrid 1966).

R. MAYER, *Einleitung in das Alte Testament* 2 vol. (München 1965-1967).

H. A. MERTENS, *Handbuch der Bibelkunde* (Düsseldorf 1965).

Z. L. MORIARTY, *Foreword to the Old Testament Books* (Weston, Mass.[2] 1964). Trad. cast. (Madrid 1967).

F. L. MORIARTY, *Introducing the Old Testament* (London 1966).

S. MUÑOZ IGLESIAS, *Introducción a la lectura del Antiguo Testamento* (Madrid 1965).

G. M. PERRELLA-L. VAGAGGINI, *Guida allo studio dell'A. T.* 2 vol. (Padova 1965). Trad. cast. (Bilbao 1968).

J. Prado, *Praelectionum Biblicarum Compendium* II, *Vetus Testamentum*. L.I, *De sacra Veteris Testamenti Historia* (Matriti[4] 1963).

R. Rábanos, *Propedéutica Bíblica. Introducción general a la Sagrada. Escritura* (Salamanca 1960).

J. Renié, *Manuel d'Écriture Sainte* vol.1-3 (Paris-Lyon[6] 1949).

Rob-F......... A. Robert-A. Feuillet, *Introduction à la Bible* I, *Ancien Testament* (Tournai 1957). Trad. castellana (Barcelona 1965).

A. Robert-A. Tricot, *Initiation Biblique* (Tournai[3] 1964).

J. Schildenberger, *Vom Geheimnis des Gotteswortes* (Heidelberg 1950).

M. de Tuya-J. Salguero, *Introducción a la Biblia* 2 vol. (Madrid, BAC, 1967).

B) Acatólicos

A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament* 2 vol. (Conpenhagen[2] 1952).

S. R. Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament* (Edinburgh[9] 1913).

Eissfeldt, Einl... O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament* (Tübingen[3] 1964).

O. Eissfeldt, *Geschichtschreibung im A. T.* (Berlin 1948).

E. Jacob, *La Tradition Historique en Israël* (Montpellier 1946).

W. O. E. Oesterley-Th. H. Robinson, *Introduction to the Books of the Old Testament* (London[3] 1958).

R. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament* (London 1957).

E. Sellin-G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament* (Heidelberg[10] 1965).

A. Weiser, *Einleitung in das Alte Testament* (Göttingen[6] 1966).

12. *COMENTARIOS CONTEMPORANEOS AL ANTIGUO TESTAMENTO*

A) Católicos

BC............ *Biblia comentada* (Profesores de Salamanca) (Madrid, BAC).

BJ............. *La Sainte Bible* (Bible de Jérusalem) (Paris).

BM............ *La Biblia de Montserrat* (Barcelona).

BPIB.......... *Sagrada Biblia*. Traducida y anotada por el Pont. Instituto Bíblico de Roma. Versión esp. bajo la dirección del P. F. Puzo. 3 vol. (Barcelona).

CSS............ *Cursus Scripturae Sacrae* (Paris).

Dhorme........ *La Bible: l'Ancien Testament* (E. Dhorme) (Paris, Pléiade).

EBi............ *Das Alte Testament, Echterbibel* (Würzburg).

EHAT	*Exegetisches Handbuch zum Alten Testament* (Nickel-Schulz) (Münster i.W.).
EtB	*Études Bibliques* (Paris).
HBK	*Herders Bibelkommentar* (Freiburg i.Br.).
HSAT	*Die Heilige Schrift des Alten Testaments* (Bonn). (Citado también: BB.)
SB	*Sources Bibliques* (Paris).
SBG	*La Sacra Bibbia tradotta dai testi originali e commentata* a cura e sotto la direzione di M. S. Garofalo (Torino).
SBibb	*La Sacra Bibbia* (S. Garofalo) (Torino-Roma).
SBPC	*La Sainte Bible* (Pirot-Clamer) (Paris).
SEAT	*La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Antiguo Testamento* (Profesores de la Compañía de Jesús) (Madrid, BAC).
VbD	*Verbum Dei.* Traducción española de «A Catholic Commentary» (Barcelona).
VS	*Verbum Salutis* (Paris).

B) Acatólicos

AnchB	*The Anchor Bible* (New York).
ATD	*Das Alte Testament Deutsch* (Göttingen).
BK	*Biblischer Kommentar:* Altes Testament (Neukirchen).
CAT	*Commentaire de l'Ancien Testament* (Neuchâtel-Paris).
CBSC	*The Cambridge Bible for Schools and Colleges* (Cambridge).
HAT	*Handbuch zum Alten Testament* (Tübingen).
HKAT	*Göttinger Handkommentar zum Alten Testament* (W. Nowak).
HSC	*The Holy Scripture with Commentary* (Philadelphia).
IB	*The Interpreter's Bible* (New York).
ICC	*The International Critical Commentary* (Edinburgh).
KAT	*Kommentar zum Alten Testament* (Sellin) (Leipzig-Gütersloh).
KHK	*Kurzer Hand-Kommentar zum Alten Testament* (K. Marti) (Freiburg i. Br.-Leipzig-Tübingen).
OTL	*The Old Testament Library* (London).
PeakC	*Peake's Commentary on the Bible* (London).
SoncBB	*The Soncino Books of the Bible* (A. Cohen) (London).
TorchBC	*Torch Bible Commentaries* (London).
WC	*Westminster Commentaries* (London).

13. *MISCELANEAS BIBLICAS Y COLECCIONES*

AbhTANT	*Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments* (Eichrodt-Cullmann) (Zürich 1942...).
AlttAbh	*Alttestamentliche Abhandlungen* (Nikel-Schulz) (Münster i.W. 1909-40).
AnB	*Analecta Biblica* (Roma 1952...).
AnGreg	*Analecta Gregoriana* (Roma 1930...).
AnLovBO	*Analecta Lovaniensia biblica et orientalia* (Louvain 1947...).
AnOr	*Analecta Orientalia* (Roma 1931...).

BBB	*Bonner Biblische Beiträge* (Bonn 1950...).
BiblOrPIB	*Biblica et Orientalia* (Roma, Pont. Inst. Bibl., 1931).
BSt	*Biblische Studien* (Freiburg 1896...).
BWAT	*Beiträge zur Wissenschaft vom Alten (und Neuen) Testament* (Leipzig-Stuttgart 1908...).
BZAW	*Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* (Berlin 1896...).
FNW	*Das Ferne und Nahe Wort. Festschrift*... L. ROST (Berlin 1967).
Fs.Alt	*Festschrift*... A. ALT (Tübingen 1953).
Fs.Baumgärtel	*Festschrift*... FR. BAUMGAERTEL (Erlangen 1959).
Fs.Baumgartner	*Hebräische Wortforschung. Festschrift*... W. BAUMGARTNER: VTSuppl XVI (Leiden 1967).
Fs.Berth	*Festschrift*... A. BERTHOLET (Tübingen 1950).
Fs.Budde	*Festschrift*... K. BUDDE (Giessen 1920).
Fs.Eissfeldt	*Festschrift*... O. EISSFELDT (Berlin 1958).
Fs.Nötscher	*Alttestamentliche Studien. Festschrift*... F. NOETSCHER: BBB 1 (Bonn 1950).
Fs.Rudolph	*Verbannung und Heimkehr. Festschrift* W. RUDOLPH (Tübingen 1961).
HSemSt	*Hebrew and Semitic Studies. Presented to* G. R. DRIVER (Oxford 1963).
InterprMow	*Interpretationes ad Vetus Testamentum pertinentes* S. MOWINCKEL *septuagenario missae* (Oslo 1955).
LTV	*Lex Tua Veritas. Festschrift*... H. JUNKER (Trier 1961).
MélBR	*Mélanges Bibliques redigés en l'honneur*... A. ROBERT (Paris 1957).
MélETiss	*Mélanges*... E. TISSERANT 2 vol. (Città del Vaticano 1964).
MélP	*Mélanges*... E. PODECHARD (Lyon 1945).
MémAG	*Mémorial*... ALBERT GELIN (Le Puy 1961).
MémCh	*Mémorial*... J. CHAINE (Lyon 1950).
MisBF	*Miscelánea Bíblica* A. FERNÁNDEZ: EstE 34 (1960) 305-936.
MisBib	*Miscellanea Biblica* (Roma, Pont. Ist. Bibl., 1934).
MisBU	*Miscellanea Biblica*... B. UBACH (Montisserrati 1953).
MisMiller	*Miscellanea Biblica et Orientalia* R. P. A. MILLER... ... *oblata:* Studia Anselmiana XXVII-XXVIII (Romae 1951).
OTMSt	H. H. ROWLEY, *The Old Testament and Modern Study* (Oxford 1951).
RecEDhorme	*Recueil* E. DHORME (Paris 1951).
SBEsp	*Semana Bíblica Española* (Madrid).
SPag	*Sacra Pagina. Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica* 2 vol. (Paris-Gembloux 1959).
StOrBib	*Studi sull'Oriente e la Bibbia offerti al* P. G. RINALDI (Genova 1967).
StOrPed	*Studia Orientalia* JOHN PEDERSEN *septuagenario dicata* (Kopenhagen 1053).
StuttBMon	*Stuttgarter Biblische Monographien* (1967...).
StuttBSt	*Stuttgarter Bibelstudien* (1965...).
WissMonANT	*Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament* (Neukirchen 1960...).

S I G N O S D E T R A N S C R I P C I O N

HEBREO *

ʾ = *ʾālep*
b = *bêt*
g = *gîmēl*
d = *dālet*
h = *hēʾ*
w = *wāw*
z = *zayin*
ḥ = *ḥêt*
ṭ = *ṭêt*
y = *yôd*
k = *kap*
l = *lāmed*
m = *mêm*
n = *nûn*
s = *sāmek*
ʿ = *ʿayin*
p = *pēʾ*
ṣ = *ṣādê*
q = *qôp*
r = *rêš*
ś = *śîn*
š = *šîn*
t = *tāw*
a = *pataḥ*
ā = *qāmeṣ*
ă = *ḥāṭēp-pataḥ*
e = *s^{e}gôl*
ê = { *ṣērê* + *y* m.l. / *s^{e}gôl* + *y* m.l. }
ē = *ṣērê*
ĕ = *ḥāṭēp-s^{e}gôl*
^{e} = *š^{e}wāʾ*
i = *ḥîreq qāṭōn*
î = *ḥîreq gādôl*
o = *qāmeṣ ḥāṭûp*
ô = *wāw-ḥôlem*
ō = *ḥôlem*
ŏ = *ḥāṭēp-qāmeṣ*
u = *qibbûṣ*
û = *šûreq*

ARABE

ś = *ʾalif*
b = *bâʾ*
t = *tâʾ*
t = *tâʾ*
ğ = *ğîm*
ḥ = *ḥâʾ*
ḫ = *ḫâʾ*
d = *dâl*
ḏ = *ḏâl*
r = *râʾ*
z = *zây*
s = *sîn*
š = *šîn*
ṣ = *ṣâd*
ḍ = *ḍâd*
ṭ = *ṭâʾ*
ẓ = *ẓâʾ*
ʿ = *ʿayn*
ġ = *ġayn*
f = *fâʾ*
q = *qâf*
k = *kâf*
l = *lâm*
m = *mîm*
n = *nûn*
h = *hâʾ*
w = *wâw*
y = *yâʾ*

* El fin pretendido con estos signos de transcripción es proporcionar los medios para reconstruir el texto original tal como aparece en las ediciones corrientes de la Biblia hebrea. Para ello nos hemos ajustado al sistema más común, con una finalidad puramente pragmática y prescindiendo de cuestiones técnicas (diferencia de cantidad o de timbre entre *ṣērê* y *s^{e}gôl*, etc.). Se trata, pues, de reproducir más la grafía que la pronunciación del texto original. Siguiendo el precedente de otros sistemas de transcripción—el de CBQ, por ejemplo—, hemos prescindido de marcar diferencia *gráfica* en las consonantes *begadkepat* entre el sonido fricativo (sin *dāgēš* y el oclusivo (con *dāgēš lene)*. Partimos del supuesto de que el sonido *rāpé* o fricativo se da *siempre* detrás de vocal (y, por consiguiente, el *ṣ^{e}wāʾ* que precede a una *begadkepat* sin *dāēgš* es, al menos, *š^{e}wāʾ medium*, pronunciado: cf. JOÜON § 8*d*.19*b)*. Con este presupuesto, resulta superfluo el marcar *gráficamente* esa diferencia de pronunciación, y lo hemos omitido por razones de simplicidad. El *hēʾ* m. l. de final de palabra se transcribe tras *-ê*, *-e*, pero no tras *-ā*, con objeto de distinguirlo del *hēʾ* con *mappîq*, que se transcribe simplemente *-h;* cuando interesa marcar la presencia del *hēʾ* m. l. tras *-ā*, ponemos *-â*. También hemos prescindido de marcar diferencia entre el *ṣērê* y el *s^{e}gôl* seguidos de *y* m. l.

A B R E V I A T U R A S

A.	Códice Alejandrino.
Am.	Cartas de Tell el-'Amârna.
Aq.	Versión griega de Aquila.
Arab.	Versión árabe.
B.	Códice Vaticano.
BH/TH/TM. . .	Biblia Hebraica/Texto Hebreo/Texto Masorético.
CH.	Código de Hammurabi.
D.	Documento Deuteronómico.
DocDam.	Documentos de Damasco.
E.	Documento Elohista.
Inf.cst.	Infinitivo constructo.
It.	Versión latina *Itala*.
Iuxta Hebraeos.	Versión directa del Psalterio hebreo, realizada por San Jerónimo.
J.	Documento Yahvista.
K.	K^{e}*tîb*.
La/VL.	Versión *Vetus Latina*.
LXX/G.	Versión griega de los Setenta.
Mas.	Masora/masoreta/masorético.
m.l.	mater lectionis.
Ms(s).	manuscrito(s).
NovPss.	Novum Psalterium.
P.	Documento Sacerdotal *(Priesterkodex)*.
Peš/S.	Versión siríaca P^{e}*šiṭṭā*.
Pt.	Pentateuco.
Q.	Q^{e}*rê*.
1Q.	Fragmentos de Qumrân, primera cueva.
1QH.	Himnos de Qumrân *(Hôdāyôt)*.
1QM.	Documento de la Guerra *(Milḥāmâ)*.
1QS.	Manual de Disciplina.
1QSa.	Regla de la Congregación.
S.	Códice Sinaítico.
Sam.	Pentateuco Samaritano.
Símm.	Versión griega de Símmaco.
Tal^{B}	Talmud de Babilonia.
Tal^{Hier}	Talmud de Jerusalén.
$Targ^{Hier}$.	Targum de Jerusalén.
$Targ^{J}$	Targum de Pseudojonatán.
$Taeg^{O}$	Targum de Onqelos.
$Targ^{Pal}$	Targum Palestinense.
$Taeg^{Prof}$.	Targum de los Profetas.
Teod.	Versión griega de Teodoción.
Vers(s).	Versión(es).
Vg.	Versión latina *Vulgata*.
[ ].	Texto reconstruido.
< >.	Texto excluido.

E S D R A S   Y   N E H E M I A S

TRADUCCIÓN Y COMENTARIO POR

FREDERICK L. MORIARTY, S. I.

Profesor en la P. Universidad Gregoriana de Roma y en Weston College

INTRODUCCION

1. Nombre, tiempo, contenido y fuentes

El nombre de estos dos libros está tomado del de sus dos personajes principales. Son *la fuente* más importante para el período llamado «Restauración» en la historia judía. *El periodo* que abarcan corre desde el edicto de Ciro, en el año 538 a. C., hasta el final de las reformas de Esdras-Nehemías, más de un siglo desde que los desterrados vuelven de Babilonia a Jerusalén.

En los capítulos 1-6 de Esdras se trata particularmente del edicto de Ciro y de las primeras tentativas de los repatriados para reconstruir el templo, entre los años 538 y 515 a. C.

Desde Esdras 7 hasta Nehemías 13 se describe la obra de los dos grandes jefes durante el reinado de Artajerjes. Estamos en uno de los períodos más oscuros de toda la historia judía, más que el siglo x, correspondiente a los reinados de David y Salomón. Aun en la propia arqueología palestinense el período persa es un enigma en determinados aspectos.

La sucesión cronológica de Esdras y Nehemías y sus relaciones mutuas es un problema enojoso. Sin embargo, la importancia del retorno a Sión merece un estudio de las fuentes que poseemos, tanto literarias como arqueológicas. Los especialistas están, por lo general, de acuerdo en que Crónicas-Esdras-Nehemías forman una sola obra, de un único autor. Tanta es la unidad de pensamiento, teología y lenguaje. El hecho de que los últimos versos de 2 Crónicas se encuentren al principio de Esdras (cf. 1,1-4) confirma la tesis de la unidad. Es probable que los libros de Esd-Neh se unieran a la historia del cronista con el fin de ponerla al día y adaptarla a las condiciones diversas en que se encontraba la comunidad judía en el siglo v. En Esd-Neh hay un cambio de acento. Mientras que el cronista compuso su historia alrededor de David y su dinastía, Esd-Neh volvieron al patrón mosaico acuñado durante los años de la peregrinación por el desierto. El cronista fue un monárquico resuelto. Esd-Neh pasan por alto la importancia de David y representan una vuelta a las tradiciones mosaicas, que serán norma para las escuelas de los escribas judíos.

En lo que respecta al período preexílico, el cronista, por lo general, depende de los libros de Samuel y Reyes, aunque posee considerable información de otras *fuentes*. Al escepticismo exagerado de antes, hoy se impone entre los críticos un saludable respeto para con las tradiciones del cronista. Para el período de la «Restauración», el autor tiene la suerte de encontrarse con las memorias personales de Esdras y Nehemías, los inventarios de los muebles del templo, las listas genealógicas de archivos judíos, archivos y actas de la nación persa. Todo este material variado se sintetiza con una interpretación

del pasado nacional judío, más que con una forma de seca enumeración de hechos. El pasado tiene interés por razón del presente. El cronista interpreta la historia de Judá, pues el reino del norte queda prácticamente al margen desde un punto de vista litúrgico: la nación ha prosperado mientras que el culto se observaba debidamente. La nación ha sufrido cuando el culto se descuidaba. Y es que, en la época del autor, la conservación del culto y su pureza eran problemas capitales. La idealización es muy propia de la obra del cronista, que es justo se preocupe por las instituciones divinamente establecidas en Israel y del personal auténticamente establecido para su administración. El autor de Cr-Esd-Neh pretende, en todo el conjunto de su obra, poner de manifiesto la significación y dirección de la historia del Israel actual. El tema unificador y el fin que atraviesa la obra es la vocación de Israel como pueblo teocrático. Su esperanza consiste, no en la fuerza militar, sino en la fidelidad a su Dios y a sus instituciones. A un pueblo desalentado, consciente del contraste entre las esperanzas de la época preexílica y las realidades grises del presente, el cronista le asegura que el resto, que ha vuelto a Sión, sigue siendo el heredero de la promesa. La pequeña comunidad, unida a su templo, está vinculada, en el plan divino, a la comunidad de la alianza de los tiempos mosaicos. Israel no morirá, y el israelita podrá decir que, desde la creación del mundo, Yahvé se ha escogido un pueblo de entre las naciones, no por méritos humanos, sino por pura gratuidad divina. Puesto que el Señor del mundo y de la historia ha escogido libremente a la Ciudad Santa como centro de la teocracia, sólo por su absoluta confianza en El es como podrá subsistir la pequeña comunidad. Conforme al principio deuteronómico de premio y castigo, el pecado ha traído sus inevitables consecuencias. La historia misma, narrada selectivamente por el autor, es prueba palpable de esta tesis. El cronista explica el sentido de la tragedia de Israel y echa el puente necesario entre el pasado y los años duros que siguieron a la ruina de Jerusalén. La composición de esta gran síntesis, teológica e histórica al mismo tiempo, puede datarse poco después del año 400 a. C.

En las biblias impresas en hebreo desde el siglo xv, los dos libros aparecen como de Esdras y Nehemías. En la Vulgata latina se llaman 1 y 2 de Esdras. La versión griega de los LXX no conoce la división de los dos libros, que encierra bajo el mismo título de Esdras I-II o Esdras A-B. Podemos concluir que originariamente formaron un solo libro, como la segunda parte de la gran síntesis histórica del cronista.

El cronista, que elude toda identificación precisa, pudo ser *Esdras* mismo, como afirma la tradición judía y como creen algunos especialistas modernos. Fuera Esdras u otro el autor, no hay razón convincente para datar la obra después del 400 a. C.

2. El fondo histórico

El período Esdras-Nehemías debe estudiarse en el contexto más amplio del imperio persa y de sus relaciones con el pueblo judío.

Cuando Persia conquistó la ciudad de Babilonia, se encontró allí por primera vez con los judíos, que eran unos deportados. He aquí un cuadro histórico que podrá ayudar a seguir los acontecimientos narrados en Esd-Neh.

Conquista de Babilonia por Ciro el Grande..	539 a. C.
Edicto de Ciro a favor de los judíos	538
Cambises	530-522
Darío I el Grande	522-486
Jerjes I (= Asuero: Esd 4,6)	486-464
Artajerjes I (Neh 2,1)	464-423
Darío II	423-404
Artajerjes II, Mnemón	404-360
Artajerjes III, Ocos	359-338
Arses	338-335
Darío III	335-331
Conquista del Imperio persa por Alejandro Magno	331 a. C.

La tierra originaria persa estaba en la parte occidental de la inmensa y árida meseta que se extiende desde el Tigris, en su ribera oriental, hasta el Indo. Este territorio se conocía como *Irán* (= tierra de los arianos o arios), nombre que restituyó, en el 1935, el moderno gobierno persa. Las dos tribus arianas más fuertes eran los medos y los persas. Las dos figuran en los anales de Salmanasar III, en el siglo IX a.C. En un principio dominaron los medos. Todo cambió bajo Ciro II el Grande, hijo de Cambises I. Con su ambición sin límites y su buen gobierno sobre los persas, se impuso en todo el Irán y fundó el imperio más grande que el mundo había conocido hasta entonces. La conquista de Babilonia se realizó con increíble rapidez y facilidad. Ciro entró triunfalmente en la ciudad el 29 de octubre del año 539 a. C. En el famoso cilindro de Ciro se describe el momento del júbilo triunfal:

«Soy Ciro, rey del mundo, el Rey Grande, rey legítimo, rey de Babilonia, rey de Sumer y Akkad, rey de los cuatro rincones de la tierra, hijo de Cambises, el Rey Grande, rey de Anšán, nieto de Ciro, el Rey Grande, rey de Anšán... de una familia que siempre ha ejercido el gobierno».

Los judíos, que vivían desterrados en Babilonia, no pudieron menos de ver en Ciro al gran enviado de Dios para liberar a su pueblo. Estos son los sentimientos que se reflejan en el *Deutero-Isaías* (45,1).

El profeta creía que Dios movía al poderoso rey persa para la restauración de Judá y para la reconstrucción del templo (Is 44,28).

La política de Ciro y de sus sucesores presenta un marcado contraste con la de otros conquistadores del antiguo Próximo Oriente. Se distingue por un gran humanitarismo en favor de los pueblos dominados, un respeto real por sus costumbres y creencias religiosas, un verdadero interés por ganarse la confianza de todos [1]. Con este espíritu de tolerante comprensión, el mismo año de su ascensión al

[1] Cf. ANET p.315-16.

trono de Babilonia publicó su célebre edicto, en virtud del cual los judíos podían volver a su patria de origen, que seguiría siendo una provincia del imperio persa dentro de la satrapía de Siria, que no vio con buenos ojos la reconstrucción del templo (Esd 6,1ss). Es significativo que ni en los profetas anteriores o posteriores al destierro ni en la obra del cronista haya ningún juicio adverso a los persas.

Con todo, nadie piense que la favorable acogida del edicto de Ciro fue universal entre los deportados o muy entusiasta. A pesar de los ánimos que daban los dirigentes y el entusiasmo de hombres tan importantes como el *Deutero-Isaías*, muchos no tenían interés por abandonar la tierra de su destierro, en la que habían podido establecerse en nuevas casas y ejercer activamente el comercio. Habían logrado una situación cómoda, como vemos por el testimonio que dan los papiros aramaicos encontrados en Egipto y las tablas babilónicas de contratos. En Nippur se han descubierto más de 700 tablas del siglo v a. C. que formaban el archivo de los negocios de una familia importante, los hijos de Murašu, el cual había desarrollado un negocio bancario y de corretaje muy importante. Como ésta, hubo otras colonias hebreas que habían arraigado bien en Babilonia y no querían moverse. No todos hacían suyos los versos lastimeros del salmo 137(136),1-6.

Entre los exilados hubo también quienes miraron con entusiasmo hacia Jerusalén. Es un hecho que un buen número volvió entre el año 538 a. C. y la ascensión de Darío I en el año 522. Estos fueron los primeros sionistas. El viaje hacia el oeste, a través del desierto, era duro y peligroso. La meta de tan larga peregrinación, una tierra pobre, despoblada, que apenas alcanzaba los 38 kilómetros de norte a sur. Tan pequeño resultaba entonces el territorio de Judá, la que en los días de su gloria había sido el centro de los reinos de David y Salomón. La investigación arqueológica nos habla de su total devastación por los ejércitos de Nabucodonosor. Tardará mucho en alcanzar su antigua prosperidad en el siglo III a. C. Los libros de Esdras-Nehemías nos revelan cómo los exilados tuvieron que afrontar también una abierta hostilidad por parte de sus vecinos. Las gentes de Samaria, por ejemplo, consideraban como propia parte de la provincia de Judea y se oponían a cualquier conato de restaurar el estado judío.

Fueron necesarios los persistentes esfuerzos de hombres, como Ageo y Zacarías, los dos profetas del retorno, para mantener en sus compatriotas el celo y el esfuerzo por reconstruir el templo y empezar de nuevo el ejercicio del culto en Jerusalén. A pesar de tantos heroísmos, los resultados fueron más bien desilusionantes. El templo se reconstruyó, por fin, y se dedicó en el año 515 a. C. Pero las esperanzas mesiánicas, centradas en Zorobabel, el nieto de Joaquín y último descendiente de David, no se cumplieron. Llama la atención que Joaquín, uno de los desterrados en Babilonia, fuera llamado «rey de Judá» en los documentos oficiales babilónicos. Así se explica que los judíos del retorno, animados por los oráculos de Ageo y de Zacarías, soñaran con la libertad política que les

debía dar uno de los descendientes de David. Pero Ciro no pensó en renunciar a su dominio sobre las tierras que había dominado. Judá siguió siendo una provincia de la quinta satrapía persa, oficialmente conocida como la de «Más allá del río» (Eufrates) (Esd 4, 11.16).

3. Personajes de la restauración

Zorobabel aparece por primera vez en una lista de los judíos que volvieron a raíz del decreto de Ciro. Era un jefe de los judíos que volvieron, como Yesúa y otros (Esd 2,2). Su nombre significa «hijo de Babilonia». Un nombre babilónico muy conocido. Zorobabel tuvo sin duda otro nombre judío que no ha llegado a nosotros. Su padre se llamaba Sealtiel, el hijo mayor de Joaquín. Algunos identifican a Zorobabel con Sesbassar (cf. Esd 1,8), y que se llamaba «príncipe *(nāśî')* de Judá». La identificación no es correcta. Sesbassar (= *Sîn-ab-uṣur)* es un nombre muy babilónico y cuarto hijo de Joaquín (1 Cr 3,18). Por un tiempo fue jefe de la familia davídica y representante, por parte judía, en las negociaciones con los oficiales persas. Sesbassar era tío de Zorobabel. No sabemos las circunstancias precisas que llevaron a Zorobabel a sustituir al tío como jefe de la casa de David. Es un hecho que Zorobabel recibió el título de «gobernador *(peḥā)* de Judá» (cf. Ag 1,1.14; 2,2). Fue un caudillo popular y acepto al pueblo, juntamente con el sumo sacerdote Yesúa. Se explica que la esperanza mesiánica se centrara en torno a su persona, teniendo presentes los oráculos de Ag 2,23 y Zac 6,11-15.

Con la victoria de Darío, la autoridad persa se dejó sentir más en todo el imperio, y en Israel se apagaron las anteriores esperanzas de restauración mesiánica. No sabemos qué pasó con Zorobabel ni cómo lo trataron los persas. Con su desaparición de la escena baja mucho Judá como centro de interés y autoridad espiritual en la creciente diáspora.

Esdras entra en escena con su árbol genealógico sacerdotal, que llega hasta Aarón (Esd 7,1-5). Era una manera corriente de establecer la legitimidad del oficio sacerdotal. También es llamado «escriba sabio en la ley de Moisés» (7,6). Fue un exegeta cualificado de la Ley, que explicó al pueblo. La estima y gloria del escriba se describe en Eclo 39,1-11. Es muy probable que Esdras fuera consejero en la corte persa para asuntos judíos. Herodoto hace mención de los secretarios reales en la corte persa, con funciones parecidas a las de los escribas.

Lo que sabemos del hombre y de su obra nos consta exclusivamente por los dos libros de Esdras (c.7-10) y Nehemías (c.8-9). Es un fenómeno extraño que el cronista nos dé la mitad de la vida de Esdras en un libro y el resto en el de Nehemías. Es igualmente extraño que el autor del libro de la Sabiduría, en su panegírico de los padres, hable sólo de Nehemías y no mencione a Esdras (Eclo 49,13).

El rey Artajerjes autorizó a Esdras para que volviera a Palestina con otros voluntarios y pudiera restablecer el culto de Yahvé (7,1-6). Y es que Esdras estaba llamado a influir, dentro del judaísmo, en el campo religioso más que en el de la política. Influyó notablemente en la restauración de la *Torá*, que debía ser la regla básica de la vida judía. Si el Pentateuco, en su forma actual, se redactó, como parece, poco antes de que Esdras viniera a Jerusalén, es muy probable que él actualizara muchas prácticas antiguas y las acomodara a las exigencias de la liturgia de su tiempo, como se celebraba en el segundo templo. A Esdras cabe el mérito de haber vitalizado la religión de los mayores. El vio con claridad que, sin una firme estructura del culto, la religión de Israel se podría desintegrar. Para la supervivencia del judaísmo hacía falta que fuera algo más que un «ghetto» incrustado en Babilonia.

Nehemías. Las fuentes bíblicas de este gran personaje se encuentran en el libro que lleva su nombre, en determinados pasajes autobiográficos, como son los c.7.11-12 y 13. El cronista utiliza más extensamente estas memorias que las de Esdras.

El nombre de Nehemías significa «el Señor ha confortado». Fue el copero de Artajerjes I. Hombre de gran prestigio dentro de la comunidad judía de la diáspora persa. Algunos historiadores de la época persa han observado que el oficio de copero era propio de los eunucos. Y existen indicios de que Nehemías padeciera este defecto. Is 56,3-5 describe la condición humilde del eunuco en esta época.

Los especialistas competentes admiten la autenticidad de las memorias de Nehemías. El principio de las mismas tiene una fecha precisa: diciembre del 446 a. C., cuando la corte real se acababa de establecer en su palacio de invierno en Susa. Nehemías estaba muy impresionado por los informes que le llegaban de la provincia de Judea (Neh 1,2-3). Pidió permiso al rey y marchó a Jerusalén para reconstruir sus muros. Al año de su partida había empezado la reconstrucción del muro que habían destruido los soldados de Nabucodonosor hacía casi ciento cincuenta años. La obra no se terminó probablemente hasta el 437 a. C. El gobernador de Samaria, Sanbal·lat, hizo todo lo posible por parar la obra de la muralla. Nehemías no se desanimó con nada. Su respuesta es célebre: «Estoy haciendo una obra importante y no puedo bajar...» (Neh 6,3). Así respondió, desde lo alto del muro, a los pseudoprofetas que trataban de disuadirlo.

Fortificada convenientemente Jerusalén, pensó Nehemías en repoblar la ciudad (Neh 11,1-2) para que siguiera siendo el centro del pueblo de Dios, como lo había sido en los días de David y Salomón. También se preocupó de la suerte lastimosa de los pobres, cortando los abusos de los ricos (5,1-11).

Después de doce años de gobernador de Judá, volvió Nehemías a la corte real de Persia. Cuando regresó de nuevo, vio que habían entrado muchos abusos. Los levitas no recibían la ayuda prometida para el culto. Los mercaderes profanaban el sábado. Un tal Tobías

había sido autorizado por el sumo sacerdote para ocupar determinadas habitaciones dentro del área del templo (13,4-9). El sábado era un día más para el trabajo y los negocios. Nehemías trabajó eficazmente para eliminar semejantes abusos. También intervino en el problema de los matrimonios mixtos. En esto fue irreductible, recordando los peligros que ocasionaron a Salomón las mujeres extranjeras (Neh 13,25-27). El celo por la causa de Yahvé llevaba a Nehemías a frecuentes golpes de ira. Recuérdese que Nehemías era un laico corriente, pero lleno de fe y celo por la religión.

4. El problema cronológico

Este problema no está plenamente resuelto. Sólo es posible una tentativa de solución probable. La dificultad no está en fijar la fecha de la obra de Nehemías. Su actividad puede fijarse con seguridad desde el año 20 (Neh 2,1) de Artajerjes I (= 445 a. C.) hasta poco después del año 32 (= 433 a. C.), cuando Nehemías logró por segunda vez el permiso para volver a Jerusalén (Neh 13,6). La carrera pública de Nehemías se puede colocar sólidamente entre el 445 y 433 a. C. La seguridad de esta datación proviene de los papiros de Elefantina. Se trata de unas cartas en arameo escritas a finales del siglo v a. C., y en una de ellas se habla de los hijos de Sanbal·lat, el gran enemigo de Nehemías.

La dificultad está en fijar la venida de Esdras a Jerusalén. Hay tres soluciones:

a) La tradicional, que parece conformarse mejor a los libros canónicos de Esdras y Nehemías; Esd 7,7 se referiría al año séptimo de Artajerjes I (= 458 a. C.).

Aunque esta hipótesis está muy extendida y es posible, nosotros la juzgamos menos probable. La dificultad más seria que nosotros encontramos en la llegada temprana de Esdras es que habría que atribuir al propio Esdras la situación tan lamentable que luego ha de encontrar Nehemías en Jerusalén, cuando Esdras fue siempre una figura muy respetada y venerable para toda la tradición judía. La investigación moderna lo reconoce como restaurador de la ley de Moisés. El *Talmud* llega a llamarlo un segundo Moisés.

b) Otra sentencia extremista sostiene que Esdras vino a Jerusalén más tarde: en el año 7 de Artajerjes II (= 398 a. C.). Las reformas religiosas de Esdras habría que ponerlas después del mandato y obra de Nehemías, como corona de toda la reforma postexílica. Esta tesis tiene muchas dificultades. La más seria es la firme tradición bíblica que une la actividad de Esdras y Nehemías (cf. Neh 8,9; 12,26.36).

Otra dificultad nace de los papiros arameos de Egipto, y que pertenecen al siglo v a. C. Así, por ejemplo, el *Papiro de la Pascua*, de Elefantina, proviene del año quinto de Darío II (= 419 a. C.). Por este documento consta que la pascua en Egipto se regulaba conforme a la ley de Moisés durante el gobierno persa y actuando un cierto Ananías de Jerusalén, que era como el ministro de cultos de Arsames, el sátrapa de Egipto. Sería seductor identificar a este

Ananías con el hermano de Nehemías (Neh 7,2). Sin embargo, en la hipótesis de una llegada tardía por parte de Esdras tendríamos una anomalía evidente: la primera vez que Esdras viene a Jerusalén es precisamente para regular las fiestas.

Si la reglamentación del culto estaba ya hecha en el año 419 a. C., ¿qué sentido tendría la visita de Esdras en el año 398 a. C.? ¿Qué tendría que hacer él entonces y qué significaría Esd 7,12-26, que identifica la misión de Esdras con las reformas en el culto? El decreto real autorizando a Esdras en todo lo referente a su misión religiosa difícilmente podría datarse en el 398 a. C., cuando toda la organización religiosa de Jerusalén existía ya en el 419 a. C.

c) Es más probable que Esdras viniera a Jerusalén en el reinado de Artajerjes I y durante la segunda misión de Nehemías. En vez del año séptimo del rey persa, se propone como probable que se lea «año trigésimo séptimo». Sería un cambio de lectura de Esd 7,7 sencilla y poco drástica. Cabe que el «treinta» (= trigésimo) desapareciera del texto original por haplología. Sin urgir esta hipótesis, basta con decir que, con este cambio de texto, se llega al 428 a. C. para la venida de Esdras. Al mismo tiempo se evitan los inconvenientes de la datación temprana (458 a. C.) y la tardía (398 a. C.). Esa fecha nuestra intermedia está conforme con toda la tradición, que hace contemporáneos a Esdras y Nehemías.

Sabiendo que unas fechas son ciertas y otras probables, podemos establecer el siguiente cuadro cronológico:

538 a. C.	Edicto de Ciro y vuelta de Sesbassar (Esd 1).
515	Terminación del segundo templo (Esd 6,15).
485	Intrigas de los samaritanos contra Judá (Esd 4,6).
464	Suspensión de las obras en Jerusalén (Esd 4,23s).
445	Llegada de Nehemías a Jerusalén (Neh 1-7).
430	La segunda misión de Nehemías (Neh 13,6-7).
428	Llegada de Esdras a Jerusalén (Esd 7,1-8).

5. División de Esdras-Nehemías

La división por capítulos de ambos libros puede ser la siguiente:

Esd 1-6: Vuelta de los desterrados bajo Sesbassar. La restauración del templo (538-515 a. C.).

Esd 7-10: Misión y reformas de Esdras (428 a. C.).

Neh 1-7: Reconstrucción de la muralla. Dificultades (445-433).

Neh 8-13: Lectura de la Ley. Medidas complementarias de la reforma de Esdras (430 a. C.).

6. El valor religioso de Esd-Neh

Esdras-Nehemías cierran la historia que escribe el cronista desde Adán hasta la restauración del pueblo de Dios después del destierro. Esta obra histórica es selectiva e interpretativa, sin atenerse a los severos cánones de la literatura moderna histórica. Por lo tanto, la obra debe mirarse como escrito principalmente de teología, reconociendo, con los especialistas de hoy, que el autor ha conservado algunas de las más antiguas y fidedignas tradiciones de

Judá. Como quiera que Esd-Neh pertenecen a la obra general del cronista, es natural que estos dos libros compartan, hasta cierto grado, el mismo punto de vista y fidelidad a las fuentes que los demás libros. La historia de la reconstrucción del templo y de la restauración del culto era de gran importancia para el cronista. Como el autor o autores de la fuente sacerdotal, se interesa mucho por el templo, su liturgia y por los levitas. El porvenir, dice a sus contemporáneos, está en centrar su vida en Jerusalén y en su templo, en romper el contacto con el influjo corruptor extranjero. El no puede menos de aprobar del todo las reformas descritas en el último capítulo de Neh. Con tales medidas, la nueva comunidad revela su fe, en obediencia absoluta a Dios. A base de la fidelidad a Yahvé, el cronista puede predecir la bendición de Dios sobre su pueblo. He aquí «el hierro sacado del fuego».

La obra de Esdras, a veces criticada como un legalismo sin valor, debe juzgarse en el marco de su contexto histórico. La unidad espiritual y la cohesión que dio a su pueblo será la que salve a Judá de la desintegración en medio del mundo pagano. La resistencia efectiva de los judíos a las amenazas del helenismo pagano demuestran cuán providencial fue la obra de unificación cúltica y religiosa en torno a la Ley operada por Esdras. Desde el tiempo de Esdras, el pueblo judío afirma para siempre su carácter personal frente al resto de los otros pueblos. Desde entonces el judío no se identifica por la nación a la cual pertenece, ni por el grupo étnico del cual, por casualidad, es miembro, ni por el idioma que habla, ni por la gesta cultural de su genio singular. La forma de vida auténticamente judía se identifica con su fidelidad a la ley de Moisés. El judío es un servidor de Yahvé en el cuadro de las normas que van asociadas al nombre de Moisés.

A Esdras y Nehemías cabe la gloria de esta restauración postexílica. Cada uno hizo su propia labor. Nehemías, como restaurador de las murallas y arquitecto de la reforma administrativa. Esdras, como restaurador religioso, poniendo la *Torá* como firme pilar de la nueva comunidad. Asentar una sociedad en una ley básica constitucional era una novedad en el Próximo Oriente antiguo, donde los jueces y jefes religiosos podían apelar a normas precedentes, pero sin que se sintieran obligados en sus decisiones por una ley antigua. Es posible que la «ley de los medos y persas» tuviera su parte en la creación de un cuerpo normativo de leyes en la comunidad judía. Pero es un hecho que la canonización del Pentateuco era cosa nueva en la historia de la religión. Ello influirá más tarde en el desarrollo del judaísmo, del cristianismo e islamismo.

Nosotros creemos que Esdras y Nehemías vivieron y trabajaron juntos, apoyándose mutuamente en el propio campo (Neh 8,9; 10,1). En esto nuestra opinión está de acuerdo con la tradición bíblica. Ambos reformadores fueron hombres de mucha fe, como prueba la oración de Nehemías a Dios, que bendice la práctica de la virtud. Los dos fueron también hombres de fortaleza y valor. Sus gestas son de naturaleza religiosa y tienen una motivación espiritual.

7. Bibliografía selecta

A) COMENTARIOS ANTIGUOS:

SAN BEDA, *In Esdram et Nehemiam prophetas allegorica expositio* (el comentario más antiguo): ML 91,807-924; SÁNCHEZ, *Commentarius in libros Ruth, Esdrae, Nehemiae* (Lyón 1628); A. COMMIUS, *In Job... Esdram, Nehemiam* (Louvain 1632); N. LOMBARD, *In Nehemiam et Esdram commentarius litteralis, moralis, allegoricus* (París 1643).

B) COMENTARIOS MODERNOS:

a) Católicos.—A. MÉDEBIELLE: SBPC (1949); A. FERNÁNDEZ, *Comentario a los libros de Esdras y Nehemías* (Madrid 1950); M. REHM: EBi (1956); B. M. PELAIA: SBibb (1957); B. UBACH: BM (1958); H. SCHNEIDER: HSAT (1959); R. A. DYSON: VbD² (1959); A. GELIN: BJ² (1960); J. DE FRAINE, *De Boeken van Het Oude Testament* (1961); L. ARNALDICH: BC II (1961); F. MORIARTY: OTRG (1966); U. KELLERMANN, *Nehemia. Quellen, Überlieferung und Geschichte*: BZAW 102 (Berlín 1967).

b) No católicos.—L. W. BATTEN: ICC (1913); W. RUDOLPH: HAT (1949); J. SLOTKI: SoncBB (1951); K. GALLING: ATD (1954); R. BOWMAN: IB (1954); L. E. BROWNE: PeakC (1962); J. MYERS: AnchB (1965); F. MICHAELI: CAT (1967).

C) ESTUDIOS GENERALES:

E. BICKERMAN, *The Edict of Cyrus in Ezra I*: JBLit 65 (1946) 249-75; R. DE VAUX, *Les Décrets de Cyrus et de Darius sur la reconstruction du temple*: RB 46 (1937) 29-57; G. LAMBERT, *La Restauration juive sous les rois Achemenides*: Cahiers Sion I (1947) 314-37; K. GALLING, *The Gola-List According to Ezra 2 and Nehemiah 7*: JBLit 70 (1951) 149-58; K. GALLING, *Kronzeugung des Artaxerxes*: ZAW 63 (1951) 66-74; N. H. SNAITH, *The Date of Ezra's Arrival in Jerusalem*: ZAW 63 (1951) 53-66; A. GELIN, *Les premiers Sioniens*: Lumen Vitae 7 (1952) 95-104; H. ALLRIK, *Lists of Zerubbabel-Neh. 7-Ezr. 2*: BASOR 136 (1954) 21-7; H. ROWLEY, *Nehemiah's Mission and Its Background*: BullJRL 37 (1955) 528-61; H. CAZELLES, *La Mission d'Esdras*: VT 4 (1954) 113-40; V. PAVLOVSKY, *Die Chronologie der Tätigkeit Esdras: Versuch einer neuen Lösung*: B 38 (1957) 275-305,428-56; M. REHM, *Nehemia 9*: BZ N.F. 1 (1957) 59-69; W. ALBRIGHT, *The Biblical Period from Abraham to Ezra* (New York 1963); U. RAPAPORT, *Twldwt Yśr'l btqwpt hbyt hšny (Historia de Israel durante el período del segundo templo)* (Jerusalén 1967); W. ZIMMERLI, *Planungen für den Wiederaufbau nach der Katastrophe von 587*: VT 18 (1968) 229-55; S. JAPHET, *The supposed common Authorship of Chron. and Ezra-Neh. investigated anew*: VT 18 (1968) 330-71.

1 [1] En el primer año de Ciro, rey de Persia, para que la palabra de
Yahvé anunciada por Jeremías se cumpliese, Yahvé excitó el espíritu
de Ciro, rey de Persia, e hizo (Ciro) pregón por todo su reino y esto
es lo que escribió: [2] «Así dice Ciro, rey de Persia: Yahvé, el Dios del
cielo, me ha dado todos los reinos de la tierra, y me ha mandado cons-
truirle una casa en Jerusalén, que está en Judá. [3] ¿Quién hay entre
vosotros de todo su pueblo, en quien su Dios esté con él, que quiera
subir a Jerusalén, que está en Judá, y reconstruir la casa de Yahvé,
el Dios de Israel, el Dios que habita en Jerusalén? [4] Que a cada uno
de los que sobreviven, dondequiera que resida, se ayude por los hom-

---

ESDRAS

CAPITULO 1

En el c.1 se narra la vuelta de los desterrados, que llega hasta 2,70.

El permiso para volver. 1,1-4

1 El hecho de que 2 Cr 36,22-23 y Esd 1,1-3a se sobrepongan ha persuadido a la mayor parte de los comentaristas de que Esd-Neh pertenecen a la misma gran obra del cronista. Con todo, no puede excluirse la hipótesis de que se trate de una inserción posterior. No se puede, pues, tomar como argumento decisivo en favor de la unidad de los cuatro libros el hecho mismo de la repetición.

El edicto de Ciro fue promulgado durante su primer año como rey de Babilonia (538 a.C.). Que el Señor moviera *el espíritu de Ciro* es un modo de afirmar el dominio de Dios sobre los gentiles. El decreto de Ciro responde a un plan divino previsto por Jeremías (29,10-11), el cual también había anunciado la reconstrucción de Jerusalén (31,38).

2-4 La citación del decreto probablemente conserva la forma literal como fue proclamado por los heraldos del rey. Después de esta proclamación se debió de enviar copia a todo el vasto imperio. El *Deutero-Isaías* menciona al «evangelista» o mensajero de la buena nueva, que anuncia la salvación y la vuelta de Dios a Sión (Is 52,7; cf. 48,20). Podemos, pues, distinguir dos actos por parte de Ciro: el primero fue la proclamación a todos los judíos del destierro y la publicación por todo el imperio en diversas lenguas, incluso en hebreo (1,2-4). El segundo se concretó en forma de un memorándum arameo (6,3-5), que se entregó al tesorero real. Este segundo documento no se hizo público entonces, sino que fue guardado en el archivo real. Se conoce como *dikroma* o registro. Con el mejor conocimiento que hoy tenemos acerca de los decretos reales persas, no es posible poner en duda la autenticidad sustancial de ambas relaciones. Cada una debe mirarse como independiente de la otra, y no como variantes de la misma, aunque traten de idéntico asunto [1]. La

[1] Cf. BICKERMAN: JBLit 65 (1946) 259-53.

bres de su territorio con plata y oro, con bienes y ganado, además de
dones voluntarios para la casa de Dios, que está en Jerusalén».
[5] Entonces los jefes de las familias de Judá y de Benjamín se levan-
taron, así como los sacerdotes y los levitas, todos aquellos cuyo espíri-
tu Dios había excitado a subir y reconstruir la casa de Yahvé, que está
en Jerusalén; [6] y todos sus vecinos les ayudaron con vasos de plata,
con oro, con bienes y ganado, y con cosas preciosas, además de todos
los dones voluntarios. [7] Ciro, el rey, ofreció los vasos de la casa de Yahvé
que Nabucodonosor había llevado de Jerusalén y ofrecido a la casa de
sus dioses. [8] Ciro, rey de Persia, puso éstos a cargo de Mitrídates, el
tesorero, que los repartió (uno por uno) a Sesbassar, príncipe de Judá.
[9] He aquí el número de ellos: treinta fuentes de oro, mil fuentes de
plata, veintinueve incensarios, [10] treinta copas de oro, cuatrocientas
diez copas de plata de segunda clase, y otros mil vasos; [11] todos los va-
sos de oro y de plata llegaron al número de cinco mil cuatrocientos.
Y Sesbassar llevó todas estas cosas consigo cuando los desterrados su-
bieron de Babilonia a Jerusalén.

2 [1] Estos fueron los de la provincia que volvieron de la cautividad
que Nabucodonosor, rey de Babilonia, había establecido en Babilo-

---

conducta de Ciro está perfectamente de acuerdo con lo que sabemos de él por el famoso cilindro de Ciro, que es una inscripción en la que él aparece como representante de Marduk, dios de Babilonia. En esta inscripción, Ciro es presentado como el restaurador de templos destruidos y como el bienhechor noble, que permite a los desterrados el que vuelvan a su país de origen. La vuelta a Sión entra de lleno en el marco de la política inteligente del rey persa.

Preparativos para la vuelta. 1,5-11

5-10 La reacción alegre ante el edicto fue rápida, pero de ninguna manera universal, como se ha dicho en la introducción. El *Deutero-Isaías* ha asociado la vuelta del destierro babilónico con el gran acto paradigmático de la salvación de Israel, el éxodo (Is 41,17-20; 43,16-21; 48,20-21). Los jefes de las casas de Judá y Benjamín tomaron la iniciativa en la preparación del viaje y de la reconstrucción del templo. Tenemos aquí la enumeración de las ofrendas voluntarias. Ciro mismo contribuyó devolviendo todo el material sagrado que había confiscado Nabucodonosor cuando su ejército destruyó Jerusalén y entró a saco en el templo de Salomón, en el año 587 a. C. (cf. 2 Re 24, 13; 25,13-16; Jer 52,17-19).

11 *Sesbassar* es una corrupción del nombre babilónico *Sîn-ab-uṣur* (= «Sin proteja al padre»). Era el cuarto hijo de Joaquín (1 Crón 3,18).

CAPITULO 2

El documento probablemente contiene la lista original de los judíos que volvieron, puesta al día con la revisión de números y las inscripciones que se han añadido. Hasta el presente no se ha dado

nia; volvieron a Jerusalén y a Judá, cada uno a su pueblo. 2 Regresa-
ron con Zorobabel: Yesúa, Nehemías, Serayá, Reelayá, Mardoqueo,
Bilsán, Mispar, Bigvay, Rejum y Baaná. El censo de los hombres del
pueblo de Israel: 3 los hijos de Parós, dos mil ciento setenta y dos. 4 Los
hijos de Sefatyá, trescientos setenta y dos. 5 Los hijos de Araj, sete-
cientos setenta y cinco. 6 Los hijos de Pajat-Moab, es decir, los hijos
de Yesúa y de Joab, dos mil ochocientos doce. 7 Los hijos de Elam,
mil doscientos cincuenta y cuatro. 8 Los hijos de Zattú, novecientos
cuarenta y cinco. 9 Los hijos de Zakkay, setecientos sesenta. 10 Los
hijos de Baní, seiscientos cuarenta y dos. 11 Los hijos de Bebay, seis-
cientos veintitrés. 12 Los hijos de Azgad, mil doscientos veintidós.
13 Los hijos de Adoniqam, seiscientos sesenta y seis. 14 Los hijos de
Bigvay, dos mil cincuenta y seis. 15 Los hijos de Adín, cuatrocientos
cincuenta y cuatro. 16 Los hijos de Ater, a saber, de Ezequías, noven-

---

una explicación convincente de la finalidad de la lista, dónde se encontraba originariamente (en el decreto) o de las diferencias que tiene con relación a Neh 7,6-73. Nótese el cambio inexplicable de Sesbassar por Zorobabel. Se trata, ciertamente, de una compilación de otras listas más breves. Así se deduce por el cambio de familia en pueblo, y viceversa. Aunque se trate de un conglomerado de otras listas más cortas, no se puede decir que el orden sea casual e impensado.

Esta sección nos informa acerca de la población, de los pueblos de Judá en aquel entonces y de los límites de las provincias. Un paralelo de esta lista tenemos en Neh 7,6-73. Para explicar las pequeñas diferencias que existen entre ambas listas, se ha propuesto una explicación más bien especiosa [1]. Es poco probable que alguna de las variantes numéricas se deba a las dificultades que provienen de servirse de letras alfabéticas en lugar de números. Por lo que se sabe, el uso de las letras en lugar de números se tomó de los griegos y aparece por primera vez en monedas macabeas. Por esto, la solución se debe buscar por otro camino. Durante el período persa, los judíos escribían sus números conforme a los usos de la época, como demuestran las «óstraka» arameas y la escritura antigua del hebreo. Este sistema hebreo-arameo de numeración se conoce con el nombre de anotación por escritura y signos.

Con esta hipótesis provisional para el estudio de las dos listas, parece que se logra la explicación más sencilla de todas las discrepancias. Las listas fueron importantes, pues constituyeron como una especie de carta de ciudadanía en el mundo judío. Debieron de existir copias. La desigualdad de técnica en la transmisión de estos registros debe atribuirse a los escribas responsables. Estuvieron expuestas a todos los peligros de la transmisión escrita a mano, como cualquiera de los demás documentos antiguos. Un trazo vertical u horizontal pudo entrar o desaparecer, con la consiguiente confusión de los números. Los trazos verticales fueron usados como indicadores y signos especiales para 10, y probablemente para 15, además de un signo especial para 100 y para 1.000.

[1] Cf. H. L. Allrik, *Lists of Zerubbabel—Neh 7-Ezr 2—*: BASOR 136 (1954) 21-27.

ta y ocho. 17 Los hijos de Besay, trescientos veintitrés. 18 Los hijos de
Yorá, ciento doce. 19 Los hijos de Jasum, doscientos veintitrés. 20 Los
hijos de Guibbar, noventa y cinco. 21 Los hijos de Betléjem, ciento
veintitrés. 22 Los hombres de Netofá, cincuenta y seis. 23 Los hombres
de Anatot, ciento veintiocho. 24 Los hijos de Azmávet, cuarenta y dos.
25 Los hijos de Quiryat-Yearim, Kefirá y Beerot, setecientos cuaren-
ta y tres. 26 Los hijos de Ramá y Gueba, seiscientos veintiuno. 27 Los
hombres de Mikmás, ciento veintidós. 28 Los hombres de Bet-El y
Haay, doscientos veintitrés. 29 Los hijos de Nebó, cincuenta y dos.
30 Los hijos de Magbís, ciento cincuenta y seis. 31 Los hijos del otro
Elam, mil doscientos cincuenta y cuatro. 32 Los hijos de Jarim, tres-
cientos veinte. 33 Los hijos de Lod, Jadid y Onó, setecientos veinti-
cinco. 34 Los hijos de Jericó, trescientos cuarenta y cinco. 35 Los hijos
de Senaá, tres mil seiscientos treinta.

36 Los sacerdotes: los hijos de Yedayá, de la casa de Yesúa, nove-
cientos setenta y tres. 37 Los hijos de Immer, mil cincuenta y dos.
38 Los hijos de Pasjur, mil doscientos cuarenta y siete. 39 Los hijos de
Jarim, mil diecisiete.

40 Los levitas: los hijos de Yesúa y de Qadmiel, de los hijos de
Hodavyá, setenta y cuatro. 41 Los cantores: los hijos de Asaf, ciento
veintiocho. 42 Porteros: los hijos de Sal·lum, los hijos de Ater, los hijos
de Talmón, los hijos de Aqqub, los hijos de Jatitá, y los hijos de Sobay,
en total ciento treinta y nueve.

43 Los siervos del templo: los hijos de Sijá, los hijos de Jasufá, los
hijos de Tabbaot, 44 los hijos de Querós, los hijos de Siahá, los hijos de
Padón. 45 Los hijos de Lebaná, los hijos de Jagabá, los hijos de Aqqub,
46 los hijos de Jagab, los hijos de Salmay, los hijos de Janán, 47 los hijos
de Guiddel, los hijos de Gajar, los hijos de Reayá, 48 los hijos de Resín,
los hijos de Neqodá, los hijos de Gazzam, 49 los hijos de Uzzá, los hijos
de Paséaj, los hijos de Besay, 50 los hijos de Asná, los hijos de Meunim,
los hijos de Nefisim, 51 los hijos de Baqbuq, los hijos de Jaqufá, los
hijos de Jarjur, 52 los hijos de Baslut, los hijos de Mejidá, los hijos de
Jarsá, 53 los hijos de Barqós, los hijos de Siserá, los hijos de Témaj
54 Los hijos de Nesíaj, y los hijos de Jatifá.

55 Los hijos de los siervos de Salomón: los hijos de Sotay, los hijos

---

Esta solución es probable y ofrece una explicación muy sencilla para las diferencias que entraron en las dos redacciones de Esd-Neh. Tales discrepancias, antes que desconcertar, deben aumentar la confianza en el valor de las listas, puesto que los documentos presentan así una antigüedad y autenticidad que les dan las mismas imperfecciones de los signos empleados. A base de estas listas, la población de Judá se puede calcular en torno a los 50.000.

La provincia de Judá se había reducido mucho. Podría tener como unos 38 kilómetros de norte a sur, por unos 48 de este a oeste. El resto de la antigua provincia de Judá quedaba fuera. Algunas partes se incorporaron después y fueron repobladas en tiempo de Nehemías. Los samaritanos, al norte, se habían apoderado de parte del territorio judío antiguo. Los edomitas, al sur, también habían sacado partido, lo mismo que los filisteos en la franja costera, al suroeste (cf. Neh 13,23-24).

22-28 Nótese cómo hay dos fórmulas que alternan, para expresar la pertenencia a una familia: *los hijos de... los hombres de.* La se-

de Soféret, los hijos de Perudá, [56] los hijos de Yalá, los hijos de Darqón,
los hijos de Guiddel, [57] los hijos de Sefatyá, los hijos de Jattil, los hijos
de Pokéret-hassebáyim, y los hijos de Amí. [58] Todos los siervos del
templo y los hijos de los siervos de Salomón eran trescientos noventa
y dos.

[59] Los siguientes son los que subieron de Tel-Mélaj, Tel-Jarsá,
Kerub, Addán e Immer, aunque no pudieron probar las casas de sus
padres ni su descendencia, si pertenecían a Israel o no: [60] los hijos de
Delayá, los hijos de Tobías, y los hijos de Neqodá, seiscientos cincuen-
ta y dos. [61] Además, de los hijos de los sacerdotes: los hijos de Jobayyá,
los hijos de Haqqós, y los hijos de Barzil·lay, que tomó mujer entre las
hijas de Barzil·lay, el galaadita, y fue llamado con su nombre. [62] Estos
buscaron su inscripción entre los registrados en las genealogías, pero
no se hallaron allí, y, por lo tanto, fueron excluidos del sacerdocio;
[63] el gobernador les dijo que no debían comer alimento consagrado
hasta que un sacerdote consultara los «urim» y «tummim».

[64] El total de los reunidos era de cuarenta y dos mil trescientos se-
senta, [65] además de sus criados y criadas, en número de siete mil tres-
cientos treinta y siete; también tenían doscientos cantores y cantoras.
[66] Llevaron setecientos treinta y seis caballos, doscientos cuarenta y
cinco mulos, [67] cuatrocientos treinta y cinco camellos, y seis mil sete-
cientos veinte asnos. [68] Algunos de los jefes de familia, cuando llegaron
a la casa de Yahvé, que está en Jerusalén, ofrecieron dones volunta-
rios para la casa de Dios, para reconstruirla en su sitio; [69] según su ca-
pacidad, contribuyeron para el fondo de la construcción con sesenta
y un mil dáricos de oro, cinco mil minas de plata y cien vestiduras
sacerdotales.

[70] Los sacerdotes, los levitas y parte del pueblo vivían en Jerusa-
lén; los cantores, los porteros y los sirvientes del templo vivían en sus
pueblos, y todo Israel en sus pueblos.

---

gunda puede expresar la ubicación geográfica más bien que la descendencia.

63 *El gobernador (hattiršātā᾽):* en lengua persa quiere decir: «el que debe ser respetado o temido». *Urim* y *tummim* eran los instrumentos empleados en los oráculos cuando se consultaba a Yahvé y se quería saber su voluntad (Ex 28,30; Lev 8,8; Núm 27,21; Dt 33,8).

CAPITULO 3

En este capítulo comienza la sección que pudiera titularse «la reconstrucción de la casa del Señor» (3,1-6,22).

La construcción del altar. 3,1-6

La reconstrucción del altar era lo primero que hacía falta para la restauración del culto. Ya David había construido en Jerusalén un altar para los sacrificios antes de que existiera el templo (2 Sam 24,25). Yesúa, el sumo sacerdote, y Zorobabel, como gobernador, fueron los jefes de la empresa. Sin embargo, la mención de ellos en los v.2.8 puede ser anticipada y deberse a la redacción del cronista.

3 [1] Cuando llegó el mes séptimo, aunque los hijos de Israel estaban
en los pueblos, todos se reunieron como un solo hombre en Jerusalén.
[2] Entonces se levantaron Yesúa, hijo de Yosadaq, y sus hermanos, los
sacerdotes; y Zorobabel, el hijo de Sealtiel, y sus hermanos, y constru-
yeron el altar del Dios de Israel para ofrecer holocaustos sobre él,
como se prescribe en la Ley de Moisés, el hombre de Dios. [3] Coloca-
ron el altar en su sitio, porque el temor les había invadido a causa de
los pueblos de las tierras, y ofrecieron sobre él holocaustos a Yahvé,
holocaustos cada mañana y cada tarde. [4] Y guardaron la fiesta de los
Tabernáculos, como se prescribe, y ofrecieron los holocaustos diarios
según el número mandado para cada día. [5] Y, después de esto, los ho-
locaustos continuos de los novilunios, de todas las fiestas señaladas por

---

En 5,2, la actividad de Yesúa y Zorobabel se menciona, en cuanto a tiempo, en el reinado de Darío I (522-486 a. C.).

1 *El mes séptimo*, el mes de Tisrí, septiembre-octubre. Probablemente se refiere al séptimo mes después del retorno (cf. v.8). El mes séptimo era tradicionalmente sagrado en Israel (Núm 29; Lev 23,23-43); era el mes de una de las tres fiestas de peregrinación (Ex 23,14-17; 34,22-23; Dt 16,16).

2 *Yesúa... Zorobabel* son los representantes de Sadoq y de David. El culto no se suprimió del todo aun después de la ruina de Jerusalén. Se siguió practicando aún en las ruinas (Jer 41,5). Con todo, había que erigir un altar nuevo ahora que habían vuelto los desterrados. Todo debía hacerse conforme a la ley de Moisés. El autor desciende a los más pequeños detalles del culto.

3 *Los pueblos de las tierras*: eran ciudadanos que representaban diversos distritos. No se explica por qué les tenían miedo.

4 *La fiesta de los Tabernáculos*: *sukkôt*, tiendas, tabernáculos, es la fiesta que cierra el ciclo de las tres grandes festividades judías. La Pascua se celebraba en primavera; la fiesta de las Semanas (= Pentecostés), en verano, y los Tabernáculos, en otoño, desde el 15 al 21 de Tisrí (cf. Lev 23). Originariamente fue una fiesta de alegría y acción de gracias por la cosecha. Con el tiempo se impuso el recuerdo de la peregrinación por el desierto hacia la tierra prometida y bajo la providencia especial de Yahvé. El cronista tiene interés en realzar el celo de la gôlā por promover el culto aun antes de que se reconstruyera el templo.

La reconstrucción del templo. 3,7-13

Conviene distinguir dos intentos de reconstrucción del templo: el *año segundo* de 3,8 se refiere a la primera tentativa, en tiempo de Ciro, y se pude datar en torno al 536 a. C. En Esd 5,16 se atribuye expresamente esta tentativa a Sesbassar. El segundo intento tuvo lugar bajo Zorobabel, sobrino de Sesbassar, y pertenece al segundo año de Darío (Ag 1,15), que fue el año 520 a.C. El cronista, como ya se ha notado, no parece distinguir con claridad entre la obra de Sesbassar y la de Zorobabel. Se ha propuesto, como posible explicación, que Zorobabel llegó a Jerusalén cuando ya estaba en marcha la ci-

Yahvé, y en ellas ofrecieron dones voluntarios a Yahvé. [6] Desde el primer día del séptimo mes comenzaron a ofrecer holocaustos a Yahvé, aunque los cimientos del templo no se habían puesto. [7] Y también dieron dinero a los canteros y a los carpinteros, y alimento, bebida y aceite a los sidonios y a los tirios para que trajesen árboles del Líbano por mar hasta Joppe, según el permiso que habían recibido de Ciro, rey de Persia.

[8] Entonces, en el segundo año de su retorno a la casa de Dios en Jerusalén, en el segundo mes, Zorobabel, hijo de Sealtiel, y Yesúa, hijo de Yosadaq, empezaron a trabajar con el resto de sus hermanos, los sacerdotes y los levitas y todos los que habían vuelto a Jerusalén de la cautividad. Designaron a los levitas, los de veinte años para arriba, para vigilar la construcción de la casa de Yahvé. [9] Y Yesúa con sus hijos y parientes, y Qadmiel con sus hijos, los hijos de Judá, juntamente, se encargaron de la vigilancia de los obreros en la casa de Dios, con los hijos de Jenadad y los levitas, sus hijos y parientes.

[10] Cuando los obreros pusieron los cimientos del templo de Yahvé, estaban presentes los sacerdotes con sus vestiduras y trompetas, y los levitas, los hijos de Asaf, con címbalos, para alabar a Yahvé, según las ordenanzas de David, rey de Israel; [11] y cantaron antifonalmente, alabando y dando gracias a Yahvé.

«Porque El es bueno,
porque su amor constante por Israel es eterno».

Entonces todo el pueblo exclamó con voz poderosa alabando a Yahvé, porque los cimientos de la casa de Yahvé se habían puesto. [12] Pero muchos de los sacerdotes y levitas, y jefes de familia, ancianos, que

---

mentación del templo por orden de Sesbassar. En esta hipótesis, la obra de Zorobabel fue la continuación de los trabajos empezados en tiempos de su tío Sesbassar. La obra hubo de interrumpirse por las hostilidades de los samaritanos (Esd 3,1-4,5).

Aunque las dimensiones del templo se mencionan en el decreto de Ciro (Esd 6,3), sabemos muy poco de él. El texto de Ciro está corrompido y parece que falta la parte en que se da una de las dimensiones. Sin embargo, consta ciertamente que este segundo templo seguía el mismo plan que el de Salomón y es probable que tuviera las mismas medidas. Salomón había pedido al rey Jiram de Tiro que le suministrara madera de cedro (1 Re 5,6-10). Ahora también se pidió la misma madera a las grandes ciudades comerciales de Tiro y de Sidón (cf. Esd 27). La reacción de los judíos cuando vieron empezar los cimientos fue doble: unos, llenos de alegría, alababan al Señor. Otros, los más ancianos, que habían conocido el templo de Salomón, sesenta años antes, lloraban. Los jóvenes no se conmovieron por la nostalgia de tiempos pasados: una cosa se había logrado y había esperanza de terminarla en el futuro. Con este ánimo, estaban preparados para celebrar los principios de un futuro mejor.

7 *Los sidonios y tirios* colaboran en la obra, como antes habían colaborado sus mayores en el primer templo (1 Crón 22,4; 2 Crón 2,8ss). Nótese que Tiro y Sidón estaban entonces bajo el dominio persa.

8 *El mes segundo del año segundo:* a base de 6,3 se cree generalmente que el segundo templo se construyó sobre los fundamentos

habían visto la primera casa, lloraron en voz alta cuando vieron ponerse los cimientos de esta casa, aunque muchos también clamaron
con voz de júbilo. [13] Y el pueblo no pudo distinguir entre el clamor
de la alegría y el de los llantos, pues la gente clamó con voz tremenda,
y el sonido se oía hasta lejos.

4 [1] Cuando los enemigos de Judá y Benjamín oyeron que los que
habían vuelto de la cautividad estaban construyendo un templo a
Yahvé, el Dios de Israel, [2] se acercaron a Zorobabel y a los jefes de
familia y les dijeron: «Dejadnos cooperar en la construcción con vos-

---

del primero salomónico. Las piedras de los fundamentos eran gigantescas (1 Re 7,10).

11 *Cantaron:* el cronista siente predilección por el himno.

CAPITULO 4

Con este capítulo comienza la narración de las hostilidades de los samaritanos (4,1-6,22). Toda la perícopa (4,7-6,1) está escrita en arameo y no en hebreo. El gobierno persa usaba el arameo como idioma oficial. Esta lengua se había extendido en el siglo v a. C. con fines y ventajas comerciales hasta en regiones no arameas, como Egipto y Mesopotamia. Era un idioma internacional, que entendían mercaderes, escribas y oficiales reales. De hecho, el arameo era el único idioma que servía en gran parte del imperio persa, porque había penetrado en la mayoría de los territorios. Se puede llamar este idioma el arameo imperial.

La materia de esta sección, en su mayor parte, se compone de documentos oficiales, conservados, probablemente, en el templo e incorporados por el cronista a su narración.

La cronología de los acontecimientos de esta sección es muy difícil. El cronista ha hecho un cuadro sintético que comprende varios períodos de la tenaz oposición de los samaritanos. Con ello pretende demostrar que la restauración fue un milagro de la providencia divina. Se trata de dar un cuadro complejo de la oposición que encontraron los desterrados en su retorno: la dependencia del apoyo oficial persa, los escasos recursos de que disponían para desenvolverse en la nueva situación, el desaliento y apatía por la reconstrucción, que resultaba tan difícil. Todos estos factores negativos fueron superados por la fe y confianza en Dios, que es con la que llevaron a cabo la obra. La reconstrucción fue realmente obra de Dios.

El orden de los acontecimientos se ha descuidado por el autor y resulta difícil de seguir. Para que el lector no se desoriente por este abandono casi total del orden cronológico en Esd 4, trataremos de reconstruir, cuanto sea posible, el movimiento confuso de los acontecimientos y el orden que juzgamos más probable.

1-5 Se habla de la resistencia que hizo *el pueblo de la tierra,* es decir, los samaritanos a la reconstrucción del templo, ya desde los tiempos de Ciro, quien había dado el permiso, hasta el reinado de

otros; porque adoramos al mismo Dios que vosotros, y a El le sacrificamos desde los días de Asaradón, rey de Asiria, quien nos trajo aquí». [3] Pero Zorobabel, Yesúa y los demás jefes de familia de Israel les dijeron: «No tendréis nada que hacer en la construcción de la casa de nuestro Dios; porque nosotros solos la construiremos para Yahvé, el Dios de Israel, como el rey Ciro, rey de Persia, nos mandó».

[4] Entonces las gentes de la tierra trataron de acobardar al pueblo de Judá para que temieran seguir construyendo. [5] Ajustaron también a algunos consejeros contra ellos (el pueblo de Israel) para frustrar sus planes durante los días de Ciro, rey de Persia, y aun hasta el reinado de Darío, rey de Persia.

[6] En el reinado de Asuero, en el comienzo de su reinado, escribieron una acusación contra los ciudadanos de Judá y Jerusalén. [7] Y en los días de Artajerjes, Bislam, Mitrídates y Tabeel, con el resto de sus colegas, escribieron a Artajerjes, rey de Persia; la carta fue escrita en arameo y traducida. [8] Rejum, el jefe, y Simsay, el escriba, escribieron una carta al rey Artajerjes quejándose de Jerusalén en la siguiente manera. [9] Entonces escribieron Rejum, el jefe, Simsay, el escriba, con el resto de sus colegas, los jueces, los gobernadores, los oficiales, los persas, los hombres de Erek, los babilonios, los hombres de Susa, es decir, los elamitas, [10] y el resto de los pueblos desterrados por el grande y noble Asenappar y establecidos en los pueblos de Samaria y en el resto de la provincia 'Más allá del río', [11] y he aquí una copia de la carta que mandaron: «A Artajerjes, el rey: tus siervos de la provincia 'Más allá del río' mandan saludos. [12] Sepa el rey que los judíos que salieron de ti hasta nosotros han venido a Jerusalén. Ya están reconstruyendo esa rebelde y mala ciudad; están terminando las murallas y restaurando los cimientos. [13] Ahora sepa el rey que, si esta ciudad es reconstruida y sus murallas reedificadas, no pagarán tributo ni derecho de aduana ni peaje, y la renta del rey será disminuida. [14] Ya que comemos la sal del palacio y como no es lícito para nosotros presenciar la deshonra del rey, escribimos para informar al rey, [15] para que se haga una investigación en el libro de los archivos de tus padres. En el libro de los archivos encontrarás que esta ciudad es rebelde, funesta para reyes y provincias, y que desde los tiempos antiguos ha habido en ella sedicio-

---

Darío I (522-486 a. C.). Estos samaritanos enemigos eran los descendientes de los colonos que habían traído los asirios para poblar Palestina. Los judíos, que ahora volvían del destierro, interpretaron la orden de Ciro de una manera estricta y exclusiva: ellos eran la comunidad verdadera, el pueblo de Dios, el que había mantenido su pureza, cosa que no habían hecho los habitantes del norte (2 Re 17,24-41).

6 Se narra aquí la oposición que tuvo lugar en el reinado de Jerjes I (485-465 a. C.). La carta que acusaba a los judíos se escribió «al comienzo de su reinado», es decir, hacia el fin del año 486 y al principio del 485, que fue el año de la entronización de Jerjes.

7 Los sucesos van más allá: al reinado de Artajerjes I (464-424 a. C.) y se enumera la primera de una serie de cartas de protesta ante el rey.

8-23 Esta materia pertenece al mismo período de Artajerjes I, y en ella entra la carta de protesta de Rejum y sus compañeros, así como la respuesta de Artajerjes, que ordenó que se suspendieran

nes. Por esta razón, la ciudad fue destruida. [16] Informamos al rey que,
si esta ciudad es reconstruida y sus murallas reedificadas, perderás
todo lo tuyo en la provincia de 'Más allá del río'».
[17] El rey contestó: «A Rejum, el jefe, y a Simsay, el escriba con el
resto de sus colegas que habitan en Samaria y en el resto de la provin-
cia de 'Más allá del río', saludos. [18] La carta que nos mandasteis se ha
leído en mi presencia. [19] Entonces promulgué un decreto, y han bus-
cado y descubierto que esta ciudad, desde los tiempos antiguos, se ha
sublevado contra los reyes, y que ha habido rebelión y sedición en ella.
[20] Reyes poderosos han dominado Jerusalén y han gobernado sobre
todo el 'Más allá del río'; a los cuales se pagaba tributo, derecho de
aduana y peaje. [21] Por lo tanto, redactad un decreto exigiendo a estos
hombres que cesen en la reconstrucción de la ciudad hasta que yo
no haya promulgado otro decreto. [22] Y no dejéis de cumplir esta orden.
¿Por qué debe aumentar el mal con perjuicio de los reyes?»
[23] Cuando la carta del rey Artajerjes fue leída ante Rejum y Sim-
say, el escriba, y sus colegas, se fueron directamente a los judíos de
Jerusalén y, por la fuerza, les hicieron cesar. [24] Así la obra de la casa
de Dios, que está en Jerusalén, se paró; y se interrumpió hasta el se-
gundo año del reinado de Darío, rey de Persia.

---

las obras. Aquí el procedimiento cambia. El documento tiene la autoridad del jefe oficial, de su escriba, de los jueces, de varios oficiales y aun de los representantes del pueblo que Asurbanipal trajera a Samaria. Los enemigos de los judíos protestan contra la reconstrucción de Jerusalén y su muralla, pero no contra la reconstrucción del templo. Así la acusación se convierte en política.

24 Este verso nos lleva hacia atrás, a los días del reinado de Darío I, y en él comienza de nuevo la narración que se había interrumpido en 4,5.

El ofrecimiento por parte samaritana y la repulsa por parte judía (4,1-5) entran en el cuadro de las hostilidades existentes desde hacía mucho tiempo. El fondo radicaba en la misma historia de Israel, en la vieja rivalidad de los reinos del norte y del sur. La raíz específica de las hostilidades estaba en los orígenes mismos del pueblo samaritano, que era descendiente de aquellos colonos que Sargón trajo de Asiria y estableció en Samaria cuando la conquistó en el año 721 a. C.

Los judíos judíos tenían por muy sospechosa la ortodoxia de los samaritanos, que tenían una ascendencia extranjera. Los judíos, en cambio, se tenían por el verdadero Israel, «el resto», providencialmente conservado después de la catástrofe del destierro babilónico. También podrían sumarse a los motivos religiosos de esta enemistad otros de carácter económico y político.

5 Aquí, en este verso, se interrumpe bruscamente la oposición contra la reconstrucción del templo, que se comienza en 4,24 y en el capítulo 5.

10 *Assenappar* es una corrupción de Asurbanipal (699-633 a. C.), que fue uno de los últimos reyes asirios. El forzoso trasiego de las poblaciones conquistadas era práctica política y normal entre los asirios. Con esta medida esperaban impedir las rebeliones.

5 [1] Los profetas, Ageo y Zacarías, hijo de Iddó, profetizaron a los

6-23 Tenemos aquí una inserción que describe una oposición posterior. Está cronológicamente fuera de orden, porque se refiere a sucesos de los tiempos de Jerjes y Artajerjes I. Durante los primeros años de Jerjes, los judíos fueron acusados por sus enemigos ante el rey persa. No se determina bien la naturaleza de tal acusación. Debió de tener lugar cuando Jerjes estaba ocupado en apagar la sublevación de Egipto. No conocemos el efecto que produjo la acusación en la corte persa, pues el v.7 nos lleva al reinado del sucesor de Jerjes. Bajo el reinado de Artajerjes I (4,7ss), los dirigentes samaritanos presentaron una acusación de sedición contra los judíos, porque en circunstancias difíciles se habían resuelto a reconstruir las fortificaciones de Jerusalén.

El resultado de la protesta samaritana fue un decreto real por el que se mandaba la suspensión de la obra. Los samaritanos se encargaron de que se cumpliera el decreto real, aun acudiendo a las armas.

24 Nuevamente empieza la primera narración, interrumpida en 4,5.

A juzgar por los reyes persas relacionados con estos sucesos, debemos concluir que 5,1-6,18 debieron originariamente de estar antes de 4,6-23. El «entonces» de 4,24 debe leerse como una consecuencia de la intriga samaritana que se menciona en 4,1-5.

CAPITULO 5

Este capítulo corresponde al segundo año de Darío (520 a. C.). Los dos primeros versos resumen la información que nos dan las profecías de Ageo y Zacarías. Para comprender la situación y los esfuerzos de Ageo y Zacarías por alentar al pueblo, hay que recordar lo que pasaba en el imperio persa. Inmediatamente después de la muerte de Cambises, en el año 522 a. C., el imperio persa estaba a punto de desintegrarse. Los pretendientes al trono desafiaban la autoridad de Darío; en las provincias estallaron rebeliones. Sólo con un gran valor y talento pudo Darío dominar la situación. Los judíos debieron de aprovechar esta situación difícil de Darío para aspirar a su total independencia. Muchos, recordando las promesas hechas a David, creyeron que había llegado el momento de la intervención de Dios. El celo nacional y religioso corrió por todos los estratos de los que habían vuelto a Judá del destierro. Fue entonces, antes de que Darío dominara la situación revuelta de su imperio, cuando Ageo empezó a profetizar, en agosto del año 520 a. C. Darío dominó pronto la situación, y los judíos se encontraron más firmemente sujetos al dominio persa. No tenemos datos para saber hasta qué punto compartió Zorobabel aquellas esperanzas o las fomentó también. Tampoco consta en manera alguna que fuera desleal para con el rey

judíos de Judá y Jerusalén, en nombre del Dios de Israel, que está
sobre ellos. 2 Entonces Zorobabel, hijo de Sealtiel, y Yesúa, hijo de
Yosadaq, se levantaron y empezaron a reconstruir la casa de Dios que
está en Jerusalén; y los profetas de Dios estaban con ellos apoyando
sus esfuerzos.
3 Al mismo tiempo, Tattenay, el gobernador de «Más allá del río»,
y Setar-Bozenay y sus colegas vinieron a ellos y hablaron así: «¿Quién
os dio permiso para construir esta casa y terminar esta muralla?»
4 Preguntaron también: «¿Cuáles son los nombres de los hombres
que están construyendo este edificio?» 5 Pero el ojo de su Dios estaba
sobre los ancianos de los judíos y no les obligaron a cesar hasta que
llegase la respuesta de Darío y se remitiese informe sobre esta materia.
6 Tattenay, el gobernador de «Más allá del río», y Setar-Bozenay
y sus colegas, los gobernadores que estaban «Más allá del río», manda-

---

persa. Con todo, la reconstrucción del templo siguió adelante con el aliento de Zacarías y Ageo. Hubiera sido demasiado que los samaritanos, enemigos tradicionales de los judíos, hubieran esperado a que las noticias de la reconstrucción del templo llegasen directamente a oídos del delegado persa, y más cuando ya una vez habían sido rechazados por Zorobabel (4,1-5). El nombre del sátrapa de «Más allá del río» (= *ʿĂbar-Nahărā*) era Tattenay. La quinta satrapía persa era ésta, y comprendía también toda Palestina, Siria y Chipre. La satrapía era la unidad administrativa más grande del imperio persa. La provincia de Judá, conocida con el nombre de Yehud, pertenecía, pues, a esta quinta satrapía (cf. 5,8). Se han encontrado muchas asas de vasijas selladas con las letras *yhd* o *yhwd* (Judá), en las excavaciones de aquellas ciudades palestinenses que florecieron durante el dominio persa. Yehud gozó siempre de cierta autonomía local y estaba gobernada directamente por un gobernador designado directamente por el rey y responsable ante él. Tattenay, por lo visto, oyó rumores de que la conducta de los judíos no era clara y bajó personalmente para informarse. No hizo parar la obra del templo, pero preguntó con qué autoridad y permiso se hacía. Para estar más seguro, informó a Darío, preguntando si les había dado o no el permiso.

2 *Hijo de Sealtiel:* Sealtiel era el hijo mayor de Joaquín. Aunque el título de rey de Judá lo conservó Sedecías, Joaquín fue siempre considerado como el último rey legítimo de Judá, tanto por los judíos como por los babilonios.

3 *Tattenay:* tenemos un documento babilónico, con fecha del 5 de junio del año 502 a. C., que menciona a un cierto Ta-at-tan-ni, gobernador *(paḥat)* de Ebirnāri (= «al otro lado del río») [1].

5 *Hasta ... informe:* las autoridades persas estaban preocupadas porque los judíos diferían pronunciarse abiertamente por Darío y su régimen. Por eso tomaron medidas para cerciorarse y ordenaron al gobernador local, Tattenay, que hiciera las oportunas investigaciones. El gobernador envió a Darío su informe y esperó órdenes. El informe de Tattenay se contiene en los v.6-17.

[1] Cf. JNESt 3 (1944) 46.

ron una carta a Darío, el rey; 7 le mandaron un informe que fue es-
crito así: «A Darío, el rey, saludos cordiales. 8 Sepa el rey que fuimos
a la provincia de Judá, a la casa del Dios grande. Se está reconstru-
yendo con piedras grandes y con maderas que colocan en los muros;
este trabajo se adelanta diligentemente y prospera en sus manos.
9 Hemos preguntado a los ancianos y les hemos hablado así: '¿Quién
os dio permiso para construir esta casa y terminar esta muralla?'
10 Les preguntamos también sus nombres para tu conocimiento, para
que pudiéramos escribir los nombres de sus jefes. 11 Y así es como nos
contestaron: Nosotros somos los siervos del Dios de los cielos y la
tierra y estamos reconstruyendo la casa que se construyó hace muchos
años, por un rey grande de Israel, que la construyó y terminó. 12 Pero,
porque nuestros padres irritaron al Dios de los cielos, los entregó en
manos de Nabucodonosor, rey de Babilonia, el caldeo, quien destruyó
esta casa y desterró al pueblo a Babilonia. 13 Pero en el primer año de
Ciro, rey de Babilonia, Ciro promulgó un decreto, permitiendo re-
construir esta casa de Dios. 14 Y sacó del templo de Babilonia los vasos
de plata y oro que pertenecían a la casa de Dios que Nabucodonosor
había sacado del templo que estaba en Jerusalén, y Ciro, el rey, las en-
tregó a uno llamado Sesbassar, que fue nombrado gobernador; 15 y le
dijo: 'Toma estos vasos, ve y ponlos en el templo que está en Jerusa-
lén, y permite que la casa de Dios se reconstruya en su sitio'. 16 Enton-
ces este mismo Sesbassar vino y puso los cimientos de la casa que está
en Jerusalén; y desde entonces hasta ahora se ha estado construyendo,
y no está terminada todavía. 17 Por lo tanto, si le parece bien al rey,
que haga una investigación en los archivos reales de Babilonia, para
ver si se promulgó por Ciro, el rey, un decreto para reconstrucción de
la casa de Dios en Jerusalén. Y que nos informe el rey de su voluntad
en esta materia».

6 1 Entonces Darío, el rey, promulgó un decreto, y se hizo una in-
vestigación en Babilonia, en los archivos donde fueron archivados

---

7 *Saludos cordiales:* *kl'* tiene valor enfático [2].
11 *El Dios de los cielos:* esto probablemente era una súplica deliberadamente dirigida a los persas, quienes se dirigían a su dios con la misma fórmula.

CAPITULO 6

En este capítulo tenemos la respuesta de Darío, que fue favorable. Se consideró obligado a seguir la línea empezada por Ciro, su predecesor. *Ecbátana* era la casa de verano de los reyes persas. Allí se encontraba Ciro en el verano de su primer año de reinado, que fue el año 538, cuando dio el primer edicto a los judíos para volver a su tierra natal. El *dikroma* arameo de 6,3-5 era una orden escrita brevemente, como un memorándum moderno de la voluntad real, expresada de palabra. La orden se guardaba en los archivos reales. En este caso, el *dikroma* consistió en una instrucción para el tesorero real, señalando la cantidad que debía entregar para la re-

2 Cf. Fitzmyer: B 38 (1957) 178ss.

los documentos. [2] Y en Ecbátana, la capital que está en la provincia de Media, encontraron un rollo en el cual estaba escrito lo siguiente: «Una memoria. [3] En el primer año del rey Ciro se promulgó un decreto: Acerca de la casa de Dios en Jerusalén, que se reconstruya el lugar donde se ofrecen sacrificios y se inmolan holocaustos; sea su altura de sesenta codos y su anchura de sesenta codos, [4] con tres hileras de piedras grandes y una hilera de madera; sea el costo subvencionado por el tesoro real. [5] Además, los vasos de oro y plata de la casa de Dios que Nabucodonosor sacó del templo que está en Jerusalén y trajo a Babilonia, sean restaurados y devueltos al templo que está en Jerusalén, cada cosa en su sitio propio; se depositarán en la casa de Dios. [6] Por lo tanto, Tattenay, gobernador de 'Más allá del río', Setar-Bozenay, y el resto de sus compañeros, los gobernadores que están en la provincia de 'Más allá del río', alejaos de ahí. [7] No os metáis en la obra de la casa de Dios; dejad al gobernador y a los ancianos de los judíos también reconstruir esta casa de Dios en su sitio. [8] Además yo decreto qué debéis hacer con los ancianos de los judíos, en lo que se refiere a la reconstrucción de esta casa de Dios: el costo se pagará a estos hombres íntegramente y sin demora con la renta del rey, con el tributo obtenido 'Más allá del río'. [9] Y cualquier cosa que sea necesaria, novillos, carneros o corderos para holocaustos al Dios de los cielos, trigo, sal, vino o aceite, como requieran los sacerdotes de Jerusalén, que se les entregue diariamente y sin falta. [10] Así podrán ofrecer sacrificios gratos al Dios de los cielos y rezar por la vida del rey y de sus hijos. [11] Decreto también que, si alguien cambia este edicto, se arrancará de su casa una viga y se empleará en ella, y su casa se transformará en un montón de ruinas. [12] Que el Dios que ha hecho habitar allí su nombre, derribe cualquier rey o pueblo que tienda su mano para cambiar esto o para destruir esta casa de Dios que hay en Jerusalén. Yo, Darío, promulgo este decreto; que sea cumplido con toda diligencia».

[13] Entonces Tattenay, el gobernador de «Más allá del río», Setar-Bozenay y sus compañeros, siguiendo las instrucciones de Darío, cumplieron con toda diligencia las órdenes del rey. [14] Así los ancianos de los judíos construyeron y prosperaron, ayudados por las profecías de Ageo, el profeta, y Zacarías, el hijo de Iddó. Terminaron su construcción por mandato del Dios de Israel y por decreto de Ciro, y Darío

---

construcción del templo de Jerusalén. Las frases como «el Dios de los cielos», «la casa de Dios» (cf. Esd 1,2-4: *Dios de Israel)*, que aparecen en estos decretos de los reyes persas, no deben considerarse como interpolaciones de los judíos, pues corresponden muy bien a las fórmulas de los documentos administrativos persas, en los cuales se solían nombrar las divinidades de los pueblos subyugados de acuerdo con su fe y con su manera de expresarse. La traducción aramea del edicto de Ciro coincide sustancialmente con el texto hebreo que tenemos en el c.1.

3 *Sesenta codos:* el codo en la escala común medía unos 0,45 centímetros. El «codo mayor» de Ez 40,5; 43,13, que se describe como «un codo y el ancho de la mano», equivalía a unos 0,52 centímetros [1].

Las obras avanzaban con rapidez. El templo se terminó y dedicó

[1] Cf. R. de Vaux, *Instituciones del A. T.* (Barcelona 1964) p.272-276.

y Artajerjes, rey de Persia. 15 Y esta casa fue terminada en el tercer día del mes de Adar, en el sexto año del reinado de Darío rey.
16 Entonces el pueblo de Israel, los sacerdotes y los levitas, y el resto de los que habían vuelto del exilio, celebraron alegremente la dedicación de esta casa de Dios. 17 En la dedicación de esta casa de Dios ofrecieron cien novillos, doscientos carneros, cuatrocientos corderos, y doce machos cabríos, como un sacrificio expiatorio por todo Israel, según el número de las tribus de Israel. 18 Entonces establecieron a los sacerdotes según sus órdenes y a los levitas según sus clases, para el servicio de Dios en Jerusalén, como está prescrito en el libro de Moisés.
19 En el día catorce del primer mes, los que habían vuelto del destierro guardaron la Pascua. 20 Los sacerdotes y los levitas, todos se habían purificado; todos ellos estaban ritualmente puros. Por lo tanto, mataron el cordero pascual por todos los que habían vuelto del destierro; por sus compañeros, los sacerdotes, y por ellos mismos. 21 El pueblo de Israel que había vuelto del exilio, lo comió, y también los que se habían unido a ellos, y se separaron de las impurezas de los pueblos de la tierra para adorar a Yahvé, el Dios de Israel. 22 Y alegremente observaron la fiesta de los Panes Acimos por siete días; porque Yahvé los había alegrado y había transformado el corazón del rey de Asiria en su favor, hasta ayudarles en la obra de la casa de Dios, el Dios de Israel.

---

en el mes de Adar (febrero-marzo) del año 515 a. C. Es el templo que más tarde había de ampliar y adornar Herodes el Grande y que sería destruido por las legiones de Tito en el año 70 de la era cristiana.

16 *La dedicación* debe compararse con la que se celebró en tiempo de Salomón (3 Re 8). Hasta qué punto llegaba al templo el patronato del gobierno persa puede calcularse por 6,8-9. Las tablas del tesoro de Persépolis confirman el cuidado que tuvieron siempre los reyes persas por el culto de los pueblos conquistados.

En este punto (6,18) se interrumpe la sección aramea y el hebreo resume. Un mes después de la dedicación, el pueblo celebró la Pascua, el día 14 de Nisán, el día 21 de abril del año 515 a. C.

Como en los días de Ezequías (2 Crón 30,21), la Pascua seguía a la fiesta de los Acimos y duraba siete días. En esta ocasión hubo motivo especial para alegrarse. Dios se había valido del rey de Persia para la reconstrucción del templo y para la vuelta de los desterrados.

CAPITULO 7

Aquí empieza la narración de la vuelta de Esdras a Jerusalén (7,1-8,36). *Esdras (ʿEzrāʾ)* significa «ayuda» y, probablemente, se trata de un nombre abreviado de otro compuesto, como ʿĂzaryā. Las fuentes no nos dan un cuadro cronológico claro de la actividad de Esdras. Nosotros proponemos el siguiente orden de los acontecimientos, con los capítulos más relevantes de los dos libros:

La vuelta de Esdras a Jerusalén (Esd 7-8).
La lectura del libro de la Ley (Neh 8).

7 1 Después de estos acontecimientos, en el reinado de Artajerjes, rey
de Persia, Esdras, hijo de Serayá, hijo de Azarías, hijo de Jilquiyyá,
2 hijo de Sal·lum, hijo de Sadoq, hijo de Ajitub, 3 hijo de Amaryá, hijo
de Azarías, hijo de Merayot, 4 hijo de Zerajyá, hijo de Uzzí, hijo de
Buqquí, 5 hijo de Abisúa, hijo de Pinejás, hijo de Eleazar, hijo de
Aarón, el sumo sacerdote; 6 Esdras, pues, vino de Babilonia, y era un
escriba versado en la ley que Yahvé, el Dios de Israel, había dado a
Moisés; y el rey concedió todo cuanto pidió, porque la mano de
Yahvé, su Dios, estaba con él.

7 En el séptimo año del rey Artajerjes vinieron también a Jerusa-
lén algunos del pueblo de Israel, algunos sacerdotes y levitas, los can-
tores y porteros, y los siervos del templo. 8 Esdras vino a Jerusalén en
el quinto mes del séptimo año del rey; 9 porque en el primer día del
primer mes empezó su viaje desde Babilonia, y llegó a Jerusalén en el
primer día del mes quinto. La poderosa mano de su Dios estaba con
él. 10 Esdras tenía su corazón en el estudio de la ley de Yahvé y en cum-
plirla, y después en enseñar sus estatutos y preceptos a Israel.

11 Esta es una copia de la carta que el rey Artajerjes dio a Esdras,
el sacerdote y escriba, versado en las cosas de los mandamientos de
Yahvé y sus estatutos para Israel: 12 «Artajerjes, rey de los reyes, a Es-
dras, sacerdote y escriba de la ley del Dios de los cielos. 13 Ordeno por
decreto que cualquiera del pueblo de Israel o de sus sacerdotes o levi-
tas de mi reino que libremente se ofrezca a ir a Jerusalén, puede ir
contigo. 14 Porque el rey y sus siete consejeros te mandan para cuidar
en Judá y Jerusalén sobre la ley de tu Dios, que está en tu mano.
15 Además, llevarás la plata y el oro que el rey y sus consejeros libre-
mente han ofrecido al Dios de Israel, cuya morada está en Jerusalén,
16 con toda la plata y el oro que halles en toda la provincia de Babilo-
nia, junto con las ofrendas voluntarias del pueblo y de los sacerdotes,
prometidas voluntariamente para la casa de su Dios, que está en Jeru-
salén. 17 Con toda diligencia, por lo tanto, comprarás con este dinero
novillos, carneros y corderos, con sus ofrendas de cereales y libaciones,
y los ofrecerás en el altar de la casa de tu Dios, que está en Jerusalén.
18 Y puedes hacer, según la voluntad de tu Dios, lo que te parezca bien
a ti y a tus hermanos respecto del resto de la plata y del oro. 19 Entre-
garás al Dios de Jerusalén los vasos que te fueron dados para la litur-

---

Repudio de las mujeres extranjeras (Esd 9-10).
La renovación solemne de la alianza (Neh 9).

1 *Después de estos acontecimientos:* la frase cubre un período de más de ochenta años, entre la dedicación del templo (= 515 a. C.) y la llegada de Esdras a Jerusalén (probablemente el 428 a. C.). Hemos identificado al *rey* de este verso con Artajerjes I, que fue quien designó a Esdras, sacerdote y escriba, para que restaurara el culto en Jerusalén. De la doble profesión de Esdras—sacerdote y escriba—, la más importante era la de escriba. Esdras venía a Jerusalén para examinar la situación religiosa y para entregar el dinero que tanto el gobierno persa como los judíos de la diáspora babilónica habían donado con el fin de mejorar las condiciones de Jerusalén. El extenso documento está, como tantos otros persas, escrito en arameo. No hay razón seria para dudar de su autenticidad.

gia de la casa de tu Dios. [20] Cualquier otra cosa que sea necesaria para la casa de tu Dios, la cual es tu deber proveer, puedes proveerla con el tesoro real. [21] Y yo, Artajerjes, el rey, ordeno por decreto a todos los tesoreros de 'Más allá del río': Cualquier cosa que os pida Esdras el sacerdote, el escriba de la ley del Dios de los cielos, que se haga con toda diligencia, [22] aun hasta cien talentos de plata, cien medidas de trigo, cien batos de vino, cien batos de aceite y sal sin límite. [23] Cualquier cosa que esté mandada por el Dios de los cielos, hágase por completo para la casa del Dios de los cielos, para que no se enoje con el reino del rey y sus hijos. [24] Os informamos también que será ilegal imponer tributo, derecho de aduana, o peaje, a cualquiera de los sacerdotes, levitas, cantores, porteros, siervos del templo y otros servidores de esta casa de Dios. [25] Y tú, Esdras, según la sabiduría de tu Dios que posees, designa a los magistrados y a los jueces que puedan juzgar a todo el pueblo de 'Más allá del río', a todos los que conocen las leyes de tu Dios; y a quienes no las conocen, tú los instruirás. [26] Cualquiera que no obedezca la ley de tu Dios y la ley del rey, será juzgado con justicia y sea condenado a muerte, o a destierro, o a la confiscación de su propiedad o a la cárcel».

[27] Bendito sea Yahvé, el Dios de nuestros padres, quien puso tal cosa como ésta en el corazón del rey, (a saber), embellecer la casa de Yahvé, que está en Jerusalén, [28] y quien me otorgó su amor firme ante el rey y sus consejeros, y ante todos los altos oficiales del rey. Me sentí fuerte, porque la mano de Yahvé, mi Dios, estaba conmigo, y reuní a los jefes de Israel para que fueran conmigo.

Ayuda del gobierno persa. 7,20-24

Artajerjes prometió un suplemento generoso del tesoro real cuanto fuese necesario para suplir a los donativos voluntarios de los propios judíos.

22 *Cien talentos:* Los pesos y medidas en el Próximo antiguo Oriente no eran uniformes, pues carecían de la exactitud propia de los tiempos actuales. El talento en Israel pesaba entre los 34 y 36 kilos [1]. Una *medida* de trigo se conocía como un *kōr*, que, según cálculos recientes, en la época neobabilónica equivaldría a unos 240,20 litros [2]. Un *bato* de vino podría ser equivalente a 36,440 litros [3].

Todos los oficiales relacionados con el culto quedaron exentos de impuestos. *La ley de tu Dios* se hace ley del rey. Tal vez *la ley* de que se trata se refiera a la edición sacerdotal del Pentateuco [4].

[1] Cf. R. de Vaux, ib., p.281-285.
[2] Ib., p.279.
[3] Cf. G. M. Perrella-L. Vagaggini, *Guida allo studio dell'A. T.* vol.2 (Padova 1965) p.385, quienes le dan al *kōr* 364,400 litros.
[4] Cf. Z.W. Falk, *Ezra vii 26:* VT 9 (1959) 88s.

8 1 Estos son los jefes de familia, y esta es la genealogía de los que
subieron conmigo de Babilonia durante el reinado de Artajerjes, el
rey: 2 De los hijos de Pinejás, Guersom; de los hijos de Itamar, Da-
niel; de los hijos de David, Jattús, 3 hijo de Sekanyá; de los hijos de
Parós, Zacarías, con quien fueron registrados ciento cincuenta hom-
bres. 4 De los hijos de Pajat-Moab, Elyehoenay, hijo de Zerajyá, y
con él doscientos hombres. 5 De los hijos de Zattú, Sekanyá, hijo de
Yajaziel, y con él trescientos hombres. 6 De los hijos de Adín, Ebed,
hijo de Yonatán, y con él cincuenta hombres. 7 De los hijos de Elam,
Isaías, hijo de Atalyá, y con él setenta hombres. 8 De los hijos de Se-
fatyá, Zebadyá, hijo de Mikael, y con él ochenta hombres. 9 De los
hijos de Joab, Obadyá, hijo de Yejiel, y con él doscientos dieciocho
hombres. 10 De los hijos de Baní, Selomit, hijo de Yosifyá, y con él
ciento sesenta hombres. 11 De los hijos de Bebay, Zacarías, hijo de
Bebay, y con él veintiocho hombres. 12 De los hijos de Azgad, Yoja-
nán, hijo de Haqqatán, y con él ciento diez hombres. 13 De los hijos
de Adoniqam, los que vinieron más tarde, y sus nombres eran Eli-
félet, Yeïel y Semayá, y con ellos sesenta hombres. 14 De los hijos de
Bigvay, Utay y Zakkur, y con ellos setenta hombres.
15 Los reuní junto al río que va hacia Ahavá, y allí acampamos por
tres días. Cuando revisté al pueblo y a los sacerdotes, no encontre allí
ninguno de los hijos de Leví. 16 Llamé a Eliézer, Ariel, Semayá, El-
natán, Yarib, Elnatán, Natán, Zacarías y Mesul·lam y a los instructo-
res Yoyarib y Elnatán. 17 Los mandé a Iddó, jefe de un lugar llamado
Kasifyá, diciéndoles lo que habían de decir a Iddó y a sus hermanos,
los siervos del templo de Kasifyá, a saber, que nos mandasen minis-
tros para la casa de nuestro Dios. 18 Y de conformidad con la mano
bondadosa de nuestro Dios sobre nosotros, nos trajeron un hombre
prudente, de los hijos de Majlí, hijo de Leví, hijo de Israel, a saber,
a Serebyá con sus hijos y parientes, dieciocho en total; 19 también a
Jasabyá, y con él a Isaías, de los hijos de Merarí, con sus parientes y los
hijos de éstos, veinte en total; 20 también a doscientos veinte siervos del
templo, a quienes David y sus oficiales habían separado para servir a
los levitas. Doscientos veinte; todos ellos designados por su nombre.
21 Entonces proclamé allí un ayuno junto al río Ahavá, para que
nos humilláramos ante nuestro Dios y pedirle un viaje próspero para
nosotros, nuestros hijos y toda nuestra hacienda. 22 Porque me hubie-
ra avergonzado pedir del rey una escolta armada de soldados y caba-

CAPITULO 8

En este capítulo tenemos la lista y el viaje de los compañeros de Esdras. Las *memorias* empiezan en 7,27 y están escritas en primera persona. El pronombre personal de primera persona se refiere a Esdras. Las memorias las debió de componer después de su llegada a Jerusalén. Empieza con una alabanza y acción de gracias a Yahvé (7,27-28). Luego continúa con la lista de los que volvieron con él. Da primero los nombres de sus compañeros (8,1-14), y luego describe la reunión que tuvieron junto al río (v.15). De entre los levitas señaló quiénes debían servir en el templo, asistidos por los *netineos* o siervos del templo (v.20), descendientes de los antiguos gabaonitas (Jos 9,3-27).

llería que nos protegiera contra el enemigo en el camino. Porque le habíamos dicho al rey: «La mano de nuestro Dios está a favor de todos cuantos le buscan, y el poder de su ira está en contra de todos los que le abandonan». 23 Así, pues, ayunamos y pedimos a nuestro Dios por esto, y Él escuchó nuestra petición. 24 Entonces separé a doce de los sacerdotes principales: Serebyá y Yasabyá y a diez de sus parientes. 25 Y pesé en su presencia la plata, el oro y los vasos, ofrenda para la casa de nuestro Dios, que el rey y sus consejeros y sus jefes y todo Israel allí presente habían ofrecido. 26 Pesé y entregué en sus manos seiscientos cincuenta talentos de plata, y vasos de plata del valor de cien talentos, y cien talentos de oro, 27 veinte fuentes de oro del valor de mil dáricos, y dos vasos de un bronce fino y tan brillante como el oro. 28 Entonces les dije: «Estáis consagrados a Yahvé, y los vasos son sagrados; y la plata y el oro son una ofrenda de despedida para Yahvé, el Dios de vuestros padres. 29 Guardadlos y conservadlos hasta que los peséis en presencia de los sacerdotes principales y los levitas y los jefes de las casas patriarcales de Israel, en Jerusalén, dentro de las cámaras de la casa de Yahvé». 30 Así, pues, los sacerdotes y los levitas se encargaron del peso de la plata y del oro y de los vasos, para llevarlos a Jerusalén, a la casa de nuestro Dios.

31 En el día doce del mes primero partimos del río Ahavá para ir a Jerusalén; la mano de nuestro Dios estaba con nosotros, y nos libró de las manos del enemigo y de emboscadas en el camino. 32 Llegamos a Jerusalén y descansamos allí por tres días. 33 En el día cuarto, en la casa de nuestro Dios, la plata y el oro y los vasos fueron pesados y entregados en manos de Meremot, el sacerdote, hijo de Uriyyá. Con él estaba Eleazar, hijo de Pinejás. También con ellos estaban los levitas, Yozabad, hijo de Yesúa, y Noadyá, hijo de Binnuy. 34 Todo fue contado y pesado, y todos los pesos fueron consignados. 35 Los que habían vuelto de la cautividad, los desterrados, ofrecieron holocaustos al Dios de Israel, doce novillos por todo Israel, noventa y seis carneros, setenta y siete corderos y, como una ofrenda expiatoria, doce machos cabríos; todo en holocausto a Yahvé. 36 Entregaron también los decretos del rey a los sátrapas reales y a los gobernadores de «Más allá del río», y ayudaron al pueblo y a la casa de Dios.

Todo estaba preparado para continuar el viaje. Esdras renunció a una escolta, porque confiaba en Dios más que en la infantería y caballería persa (v.22). Una docena de sacerdotes y otros tantos levitas se encargaron de custodiar el tesoro que llevaban para la casa de Dios (v.24-30). El número *doce* debe de guardar relación con las doce tribus. La distancia del *Ahavá* a Jerusalén (v.31) se calcula en poco más de mil kilómetros. Calculando 14 kilómetros por día, el viaje pudo durar unos cuatro meses (7,9). Cuando Esdras llegó a Jerusalén, entregó al templo los tesoros que traía, y a los sátrapas y gobernadores las órdenes del rey.

9 1 Después de todas estas cosas, los oficiales vinieron a mí y dijeron:
«El pueblo de Israel y los sacerdotes y los levitas no se han apartado
de las gentes de la tierra, imitando en sus abominaciones a los cana-
neos, los hittitas, los perizzeos, los yebuseos, ammonitas, moabitas, egip-
cios y amorreos. 2 Porque han tomado algunas de sus hijas como mu-
jeres para sí y para sus hijos también; de modo que la raza santa se ha
mezclado con los pueblos de las tierras. Y a los oficiales y a los jefes
cabe la mayor responsabilidad de esto». 3 Al oír esto, rasgué mis ves-
tiduras y mi manto, y me arranqué los cabellos de mi cabeza y barba,
y me senté espantado. 4 Entonces se reunieron alrededor de mí todos
los que temblaban por las palabras del Dios de Israel y con motivo
de la infidelidad de los que habían vuelto del destierro, y me senté
espantado hasta el sacrificio de la tarde. 5 Al sacrificio de la tarde dejé
mi penitencia, con vestiduras y manto rotos, y caí de rodillas y exten-
dí las manos a Yahvé, mi Dios. 6 Dije: «Dios mío, estoy avergonzado
y humillado al levantar a ti mi rostro, por nuestras iniquidades, que se
han multiplicado por encima de nuestras cabezas y han subido hasta
los cielos. 7 Desde los tiempos de nuestros padres hasta el presente
hemos sido muy culpables; y a causa de nuestras iniquidades nosotros,
nuestros reyes y nuestros sacerdotes, hemos sido entregados a reyes de
tierras extranjeras, a la espada, a la cautividad, al saqueo y a la ver-
güenza que deshonra, como nos sucede hoy día. 8 Pero ahora, en un
instante, Yahvé, nuestro Dios, nos ha manifestado su gracia, dejando

---

CAPITULO 9

Aquí empieza una sección que pudiera titularse: *la actitud de Esdras frente a los matrimonios mixtos* (9,1-10,44). La narración del cronista sobre la misión de Esdras (Esd 7-10; Neh 8-10) no sigue el orden real de los hechos. Creemos que Neh 8 debería ir antes de Esd 9-10. El repudio de las mujeres extranjeras parece presuponer la lectura de la Ley, que se narra en Neh 8.

La materia de este capítulo se centra en el dolor de Esdras ante los abusos religiosos de sus connacionales y la sentida oración que dirige a Yahvé. Muchos judíos se habían casado con mujeres extranjeras, quebrantando las prescripciones de la Ley (Dt 7,1-4). Existía un verdadero peligro contra la fe y la pureza racial. Israel era el pueblo de Yahvé, un pueblo santo, escogido de Dios (Lev 11, 44; Is 6,13). Lo más grave era que el mal ejemplo había partido de los jefes y oficiales del pueblo.

3-5 *Rasgar* las vestiduras era un gesto dramático y señal de duelo, muy tradicional en los pueblos semitas.

6-9 La oración comienza recordando los antiguos pecados del pueblo y los castigos. Conviene advertir el cambio gramatical de persona. Comienza con el *yo* singular y pasa al plural *nosotros*. Esdras intercede y se identifica con la comunidad pecadora. Cf. Neh 1,5-11.

El sentimiento profundo del pecado es una conciencia que caracteriza la piedad judía del tiempo posterior al destierro (Neh 9,6-37; Tob 3,1-6; muchos salmos). Predomina el ideal de paciencia y

vivo un resto y dándonos seguridad en su santo lugar. En medio de
nuestra servidumbre brilla sobre nuestros ojos la luz de nuestro Dios
y nos da un poco de vida. 9 Aunque somos realmente esclavos, sin
embargo, nuestro Dios no nos ha abandonado en nuestra servidum-
bre, sino que nos ha concedido gracia ante los reyes de Persia, para
reanimarnos, para levantar la casa de nuestro Dios, para reparar sus
ruinas y para darnos una muralla (de protección) en Judá y Jerusa-
lén. 10 Y ahora, después de todo esto, ¿qué diremos? ¡Oh Dios nues-
tro! Hemos abandonado tus mandamientos, 11 los que tú nos man-
daste por tus siervos los profetas, diciendo: 'La tierra en que entran
para conquistarla, es una tierra contaminada con las corrupciones de
sus gentes, con sus abominaciones, haciéndola impura del uno al otro
cabo. 12 Por lo tanto, no deis vuestras hijas a sus hijos, ni toméis a sus
hijas para vuestros hijos, y nunca os preocupéis de su paz o bienestar,
para que seáis fuertes, y comáis los productos buenos de la tierra, y la
dejéis como herencia eterna a vuestros hijos'. 13 Y después de todo
esto que nos ha sucedido por nuestras maldades y por nuestra gran
culpabilidad, pues tú, nuestro Dios, nos has castigado menos que han
merecido nuestros pecados, y nos has conservado un resto como éste,
14 ¿quebrantaremos otra vez tus mandamientos por casarnos con el
pueblo que practica estas abominaciones? ¿No estarás enojado con
nosotros y nos irás a destruir, de manera que no quede ningún resto
ni nadie pueda escapar? 15 ¡Oh Yahvé, Dios de Israel!, tú eres justo,
y nosotros quedamos como resto que sobrevive hasta hoy. Henos
aquí ante ti con nuestra culpabilidad, y no podemos seguir así en tu
presencia».

10 1 Mientras Esdras oraba y hacía esta confesión, llorando y pos-
trándose ante la casa de Dios, una asamblea muy numerosa de hom-
bres, mujeres y niños de Israel se reunieron alrededor de él; y el pue-
blo lloró amargamente. 2 Sekanyá, hijo de Yejiel, de los hijos de Elam,

---

de humildad. El retrato del siervo paciente del *Deutero-Isaías* es uno de los más bellos ejemplos de humilde sumisión. Esdras, en su oración, repite la teología deuteronómica, que explica la historia de la humillación nacional por un castigo debido a los pecados.

9 *Una muralla* (de protección): la imagen es la de Is 9,6-10. Israel, que acaba de volver del destierro, es como una viña murada, con la que Yahvé quiere tenerlo reunido y bien guardado. Muralla de *encerramiento (gdr)*.

11 *Tus siervos los profetas:* cf. Dan 9,6.10. El lenguaje de este verso y el siguiente se inspira en el vocabulario deuteronómico.

14 *Nos irás a destruir:* la paciencia divina ha llegado hasta el límite. Si Judá sigue pecando, no podrá ya esperar otra cosa que su propia destrucción.

CAPITULO 10

Este capítulo puede titularse: *el repudio de las mujeres extranjeras.* La narración pasa de la primera a la tercera persona. *Sekanyá,* en nombre de todo el pueblo, toma la palabra para confesar su pecado (v.2). Se quieren comprometer con un pacto, tal vez de vasa-

le dijo a Esdras: «Realmente hemos sido infieles a nuestro Dios y nos
hemos casado con mujeres extranjeras de los pueblos de la tierra, pero
aun ahora, a pesar de esto, hay esperanza para Israel. [3] Por lo tanto,
hagamos un pacto con nuestro Dios, prometiendo echar a nuestras
mujeres y sus hijos, según el consejo de mi señor y de los que respe-
tan los mandamientos de nuestro Dios; hágase según la ley. [4] Leván-
tate, porque es tu deber, y estaremos contigo; sé fuerte y hazlo». [5] En-
tonces Esdras se levantó e hizo jurar a los sacerdotes principales, y a
los levitas y a todo Israel que harían lo que se había dicho. Y ellos lo
juraron. [6] Esdras salió de la casa de Dios y fue al aposento de Yehoja-
nán, hijo de Elyasib, y mientras estuvo allí ni comió pan ni bebió
agua; pues lloraba la infidelidad de los exilados. [7] Y se pregonó por
Judá y Jerusalén a todos los exilados para que se reuniesen en Jeru-
salén. [8] Si alguno no venía en el espacio de tres días, por orden de los
oficiales y los ancianos debían ser confiscados todos sus bienes, y él
mismo no podría entrar en la asamblea de los exilados. [9] Todos los
hombres de Judá y Benjamín se reunieron en Jerusalén en el espa-
cio de tres días. Era el mes noveno, el día doce del mes. Y todo el
pueblo se congregó en una plaza grande ante la casa de Dios, tem-
blando por el motivo y por la lluvia. [10] Esdras, el sacerdote, se levantó
y les dijo: «Habéis pecado por casaros con mujeres extranjeras, y ha-
béis aumentado los pecados de Israel. [11] Ahora confesad a Yahvé, el
Dios de vuestros padres, y haced su voluntad. Separaos de los pue-
blos de la tierra y de las mujeres extranjeras». [12] Entonces toda la
asamblea le contestó con voz fuerte: «Tienes razón; estamos obliga-
dos a hacer lo que has dicho. [13] Pero el pueblo es numeroso y es la
temporada de la lluvia fuerte; no podemos estar al descubierto. Ni
se puede hacer en uno o dos días. Hemos pecado gravemente en esta
materia. [14] Que nuestros oficiales se queden en lugar de toda la asam-
blea; que todos los que en nuestras ciudades se han casado con muje-
res extranjeras vengan en los días señalados, y, con ellos, los ancianos
y jueces de cada ciudad, hasta que se aparte de nosotros el furor de
la ira de nuestro Dios por este motivo». [15] Sólo Yonatán, hijo de Asael,
y Yajzeyá, hijo de Tiqvá, se opusieron a esto, y Mesul·lam y Sabbe-
tay, el levita, los apoyaron. [16] Los que habían vuelto del destierro lo
hicieron así, y Esdras, el sacerdote, escogió a los hombres, jefes de sus
familias, cada uno designado por su nombre. En el primer día del mes
décimo se pusieron a examinar el caso. [17] El primer día del mes ha-

---

llaje, a despedir las mujeres extranjeras. Un juramento debe sellar el pacto (v.5).

Después de prepararse el pueblo con ayuno y penitencia, Esdras convoca toda la asamblea. Los que se nieguen a repudiar las mujeres extranjeras deberán perder sus bienes y ser desterrados de la comunidad de Israel (v.8).

En medio de una gran lluvia, el pueblo se congregó en la gran plaza que se extendía delante del templo. Hacía nueve meses desde que Esdras había llegado a la ciudad santa. El mes *noveno* o *kislēw*, en el calendario judío postexílico, de origen babilónico, era correspondiente a los meses gregorianos de noviembre-diciembre.

Se nombró una comisión que debería juzgar los casos de cuantos fueran acusados. Después de un primer examen en los respectivos pueblos y aldeas de Judá, el proceso debía pasar a Jerusalén.

bían llegado al fin de su examen acerca de los hombres que se habían
casado con mujeres extranjeras. 18 De los hijos de los sacerdotes que
se habían casado con mujeres extranjeras fueron hallados: entre los
hijos de Yesúa, hijo de Yosadaq y sus hermanos: Maaseyá, Eliézer,
Yarib y Guedalyá. 19 Prometieron repudiar a sus mujeres y ofrecieron
un carnero del rebaño como ofrenda expiatoria. 20 De los hijos de
Immer: Jananí y Zebadyá. 21 De los hijos de Jarim: Maaseyá, Elías,
Semayá, Yejiel y Uzziyyá. 22 De los hijos de Pasjur: Elyoenay, Maase-
yá, Ismael, Netanel, Yozabad y Elasá. 23 De los levitas: Yozabad, Simí,
Quelayá, es decir, Quelitá, Petajyá, Judá y Eliézer. 24 De los cantores:
Elyasib. De los porteros: Sal·lum, Télem y Urí. 25 Y de Israel: de los
hijos de Parós: Ramyá, Yizziyyá, Malkiyyá, Miyyamín, Eleazar, Mal-
kiyyá y Benayá. 26 De los hijos de Elam: Mattanyá, Zacarías, Yejiel,
Abdí, Yeremot y Elías. 27 De los hijos de Zattú: Elyoenay, Elyasib,
Mattanyá, Yeremot, Zabad y Azizá. 28 De los hijos de Bebay: Yehoja-
nán, Jananyá, Zabbay y Atlay. 29 De los hijos de Baní: Mesul·lam,
Mal·luk, Yedayá, Yasub, Seal y Yeramot. 30 De los hijos de Pajat-
Moab: Adná, Kelal, Benayá, Maaseyá, Mattanyá, Bezalel, Binnuy y
Manasés. 31 De los hijos de Jarim: Eliézer, Yissiyyá, Malkiyyá, Se-
mayá, Simeón, 32 Benjamín, Mal·luk y Semaryá. 33 De los hijos de
Jasum: Mattenay, Mattattá, Zabad, Elifélet, Yeremay, Manasés y
Simí. 34 De los hijos de Baní: Maaday, Amram, Uel, 35 Benayá, Bed-
yá, Keluhú, 36 Neyá, Meremot, Elyasib, 37 Mattanyá, Mattenay, Yaa-
say. 38 Baní, Binnuy, Simí, 39 Selemyá, Natán, Adayá, 40 Maknadbay,
Sasay, Saray, 41 Azarel, Selemyahu, Semaryá. 42 Sal·lum, Amaryá y
José. 43 De los hijos de Nebó: Yeïel, Matatías, Zabad, Zebiná, Yadday,
Joel y Benayá. 44 Todos estos se habían casado con mujeres extranje-
ras, y las despidieron con sus hijos.

El libro termina con la lista de los que se habían casado con mujeres extranjeras (v.20-44). Es probable que la lista sea sólo parcial y que no nos haya llegado completa, sino fragmentariamente. Tal vez también el cronista señaló solamente aquellos nombres que eran figuras representativas.

Los matrimonios mixtos fueron todos anulados.

El fin de la carrera gloriosa de Esdras se narra en Neh 9-10. Josefo nos dice que murió de edad muy avanzada en Jerusalén y que fue sepultado allí con gran solemnidad. En cambio, la tradición rabínica dice que murió cuando volvía para Susa, y que fue sepultado en una aldea cercana a la confluencia del Tigris con el Eufrates.

1 1 Historia de Nehemías, hijo de Jakalyá. Sucedió en el mes de
Kislev, en el año diecinueve, que, estando yo en la capital de Susa,
2 llegó Janani, uno de mis hermanos, desde Judá, con algunos otros.
Y les pregunté sobre los judíos supervivientes, quiénes se habían libe-
rado del cautiverio, y también sobre Jerusalén. 3 Y respondieron:
«Los que se han liberado del cautiverio y sobreviven allí en la provin-

---

NEHEMIAS

(= 2 DE ESDRAS)

El contenido de este libro se puede dividir en los siguientes apartados:

I. Memoria de Nehemías sobre la restauración de la muralla de Jerusalén (1,1-7,73).
II. Lectura de la Ley y fiesta de los Tabernáculos (8,1-18).
III. La expiación y promesa de fidelidad a la alianza (9,1-10,39).
IV. Repoblación de Jerusalén y dedicación de la muralla (11,1-12,47).
V. La segunda misión de Nehemías (13,4-31).

CAPITULO 1

Los recuerdos personales de uno de los dirigentes más importantes del judaísmo constituyen una fuente de primera mano para este período oscuro de la historia judía que comprende la segunda mitad del siglo V a. C. Una delegación de Jerusalén, presidida por Janani, que parece haber sido hermano de Nehemías (7,2), llega hasta la corte persa y entrega a Nehemías un informe sobre la situación alarmante de Judá y Jerusalén. Nehemías hace penitencia y oración, en forma muy parecida a la oración de Esdras (cf. Esd 9,6-15), pidiendo la divina asistencia antes de asumir la responsabilidad de una iniciativa. Era el año 19 de Artajerjes I (446 a. C.).

Mensaje de la delegación. 1,1-3

1 Puesto que hemos sustituido *el año diecinueve*, en lugar del año *veinte* del texto, es conveniente una explicación. *Kislev* era el mes noveno babilónico. Por un cómputo que conserva «el año veinte», la fecha debe de estar entre el 6 de diciembre y el 4 de enero, 445-444 a. C. Pero, como el hecho claramente posterior que se menciona en 2,1 se data en el *primer* mes del año veinte, se impone alguna modificación en el texto. Conjeturamos que «el año veinte» de 1,1 debe sustituirse por el año *diecinueve*. Esto permitiría una fecha entre el 18 de noviembre y el 18 de diciembre del 446 a. C. para la llegada de la delegación a la corte persa y a Nehemías.

cia están ahora en gran aflicción y deshonra. La muralla de Jerusalén
está destruida, y sus puertas están destruidas por el fuego».
4 Cuando oí estas cosas, me senté y lloré, y durante días hice duelo,
ayuné y oré en presencia del Dios de los cielos. 5 Y dije: «¡Oh Yahvé,
Dios de los cielos, el grande y terrible Dios, que eres fiel a la alianza y
constante en el amor para con los que te aman y guardan tus manda-
mientos!: 6 que tu oído atienda y tus ojos se abran para escuchar la
petición de tu siervo, la que a ti dirijo día y noche por el pueblo de Israel,
por tus siervos, confesando ante ti los pecados del pueblo de Israel,
los que hemos cometido contra ti. 7 Hemos obrado mal contigo, no
hemos guardado los mandamientos, las leyes y las órdenes que diste a
Moisés, tu siervo. 8 Acuérdate, te ruego, de la palabra que diste a tu
siervo Moisés: 'Si sois infieles, yo os dispersaré entre los pueblos;
9 pero, si os convertís a mí y guardáis mis mandamientos y los cumplís
de nuevo, aunque estéis dispersos bajo cielos muy diversos, yo os sa-
caré de allí y os llevaré al lugar que he escogido, para que en él habite
mi nombre'. 10 Ellos son tus siervos y tu pueblo, el que has redimido
con tu gran poder y la fuerza de tu mano. 11 ¡Oh Yahvé! Que tu oído
escuche la súplica de tu siervo y la oración de tus siervos, los que se
alegran en el temor de tu nombre. Concede que hoy tenga éxito tu
siervo y halle gracia ante este hombre». Yo era entonces el copero
del rey.

Nehemías: el nombre consta de dos partes: *nḥm*, «confortar, consolar», y *yh*, abreviación, en lugar de Yahvé. El nombre compuesto significa: «el Señor ha confortado». *Susa* era la residencia de invierno de los reyes persas. Allí es donde celebró Asuero su gran banquete (Est 1) y Daniel tuvo su visión (Dan 8).

Dolor y oración de Nehemías. 1,4-11

4 *Me senté y lloré:* la reacción significa la gran sensibilidad de Nehemías ante la aflicción de su pueblo.

5-11 La oración respira terminología deuteronómica. Toda la literatura postexílica está fuertemente influida por los ideales y el lenguaje deuteronómicos.

11 *Este hombre* se refiere al rey Artajerjes. *Copero,* encargado de pregustar el vino del rey y de cuidar las cámaras reales. Por eso podría tener fácil acceso ante el rey y encontraría pronto la ocasión de hablar con él.

2 1 En el mes de Nisán, en el año veinte del rey Artajerjes, cuando él
vino, me puse en su presencia, tomé el vino y se lo ofrecí al rey. Yo
estaba muy triste delante de él. 2 El rey me preguntó: «¿Por qué está
triste tu rostro, aunque no pareces enfermo? Tu tristeza no puede ser
de otra cosa que del corazón». Sus palabras me causaron mucho te-
mor. 3 Y dije al rey: «¡Viva el rey para siempre! ¿Cómo no va a estar
triste mi rostro cuando la ciudad donde yacen los sepulcros de mis
padres está en ruinas y sus puertas han sido destruidas por el fuego?»
4 El rey contestó: «¿Qué es lo que quieres?» Yo oré al Dios de los
cielos 5 y dije al rey: «Si le parece bien al rey y si tu siervo ha hallado
gracia ante ti, ruego que me envíes a Judá, a la ciudad donde están
los sepulcros de mis padres, a fin de que pueda reconstruirla». 6 El rey,
estando la reina sentada a su lado, me dijo: «¿Cuánto tiempo quieres
estar fuera y cuándo volverás?» Le pareció bien al rey enviarme, y
fijé un tiempo determinado. 7 Contesté entonces al rey: «Si le parece
bien al rey, que me dé cartas para los gobernadores de 'Más allá del
río', para que me dejen pasar en paz, hasta que llegue a Judá. 8 Otra
carta también para Asaf, guarda del bosque real, con el fin de que me
provea de maderas con que hacer las puertas de la fortaleza del tem-
plo, las murallas de la ciudad y la casa en la que he de habitar». El rey
accedió a mi petición, pues la mano bondadosa de mi Dios estaba
conmigo.
9 Y fui a los gobernadores de «Más allá del río» y les di las cartas
reales. El rey había mandado también conmigo oficiales del ejército
y gente de a caballo. 10 Cuando Sanbal·lat, joronita, y Tobías, siervo

---

CAPITULO 2

Nehemías obtiene permiso para ir a Jerusalén. 2,1-10

1 *En el mes de Nisán* [1]: era el mes de abril del año 445 a. C.

2 *Del corazón*: de alguna preocupación o pena interior.

3 *Los sepulcros de mis padres*: se refieren al cementerio de Jerusalén, que va siguiendo los lados del valle Cedrón. Todavía se ven restos del antiguo cementerio.

5-6 Sin saber la magnitud de la tarea que le esperaba, Nehemías apenas podía dar una respuesta exacta a la pregunta del rey. Su primera misión a Jerusalén duró de hecho doce años (5,14), pues terminó el año 433 a. C. Es posible que Nehemías indicara al rey un tiempo más breve y que luego tuviera que renovar el permiso.

8 *La fortaleza del templo*: *byrh*, una palabra tomada del acádico, que significa fortaleza o ciudadela. Se encontraba al norte de la explanada del templo y coincide con lo que más tarde, en tiempo de Cristo, se llamó la fortaleza Antonia.

10 *Tobías...* [2] *ammonita*: era una adorador de Yahvé, pero un sincretista. *Ammonita* aquí significa que era gobernador de Ammón,

[1] *Nisán* era el mes primero del año, correspondiente a marzo-abril.

[2] *Tobías* debía de pertenecer a la poderosa familia de los Tobíadas que menciona Josefo en papiros recientemente descubiertos, y ha dejado su nombre en una cámara excavada en la roca del palacio que debían de tener en Ammón.

ammonita, se enteraron, sintieron que un hombre hubiera venido para fomentar el bienestar de los hijos de Israel.

11 Llegué a Jerusalén y me quedé allí tres días. 12 Me levanté de
noche en compañía de algunos otros. No dije a nadie el plan que Dios
me había inspirado en el corazón en favor de Jerusalén. Sólo llevaba
conmigo la caballería en que iba montado. 13 Salí de noche por la puer-
ta del Valle, en dirección al pozo del Dragón y a la puerta del Muladar.
Contemplé las murallas de Jerusalén en ruinas y sus puertas destruidas
por el fuego. 14 De allí pasé a la puerta de la Fuente y a la piscina del
Rey, pero la caballería en que iba montado no tenía sitio para pasar.
15 Seguí de noche y subí por el valle, y contemplé la muralla. Volví y
entré por la puerta del Valle, regresando de esta manera. 16 Los oficia-
les no supieron dónde yo había ido ni qué había hecho. No había dicho
nada a los judíos, a los sacerdotes, a los notables, a los oficiales ni a los
demás que habían de trabajar en la obra.

17 Entonces les dije: «Ya veis las dificultades por que atravesamos:
cómo Jerusalén está en ruinas y sus puertas incendiadas. Vamos, pues,
a reconstruir las murallas de Jerusalén y salgamos de estos sufrimien-

---

y no que era nativo de allí. Estos enemigos de Nehemías eran, no sólo príncipes locales, sino oficiales persas, que se aprovechaban de su posición oficial para estorbarle.

Artajerjes respondió generosamente, concediendo su permiso real y dando a Nehemías el rescripto real que le autorizaba para reconstruir la muralla de Jerusalén. Además, ordenó que del dominio real persa se tomara la madera que necesitase para la obra. Nehemías llevaba una escolta real y un salvocunducto que debía entregarse al sátrapa y oficiales subordinados de la amplia satrapía que se llamaba «Más allá del río» (v.7-8). Por el mismo tiempo o más tarde, Nehemías fue nombrado *gobernador* de Judá (5,14; 10,1), con lo cual su territorio se hizo independiente de la provincia de Samaria. En cuanto a la fecha en que Nehemías partió de la corte real para la provincia de Judea, las opiniones difieren. Pero no es improbable que se retrasara su partida por la necesidad de reclutar gente para su caravana y de recoger materiales para la reconstrucción pendiente. Josefo dice que Nehemías llegó a Jerusalén en el año 440 a. C.[3]. Pero esta fecha no es de mucha confianza.

La inspección de la muralla. 2,12-15

Nehemías necesitaba mucha prudencia para realizar sus planes. Por eso no los descubrió en seguida. Con algunos de su mayor confianza hizo la inspección de la muralla durante la noche. La muralla estaba destruida y las puertas carbonizadas. Como menciona algunas puertas, podemos seguir con alguna probabilidad el recorrido de su inspección. Con su itinerario y la topografía de los c.3 y 12,31-41, es posible trazar la línea probable de la muralla de Jerusalén antes de la destrucción del año 587 a. C..[4] El recorrido de inspección

[3] JOSEFO, *Ant. iud.* XI 5,7.

[4] Para un estudio serio acerca de la muralla de Jerusalén en sus diversos períodos, cf. K. M. KENYON, *Ancient Jerusalem:* Scientific American 213 (1965) 84-9. Cf. también K. M. KENYON, *Excavations in Jerusalem:* BArch 27 (1964) 34-52 (EstB 23 [1964] 179-81;

tos y de esta desgracia». 18 Entonces les revelé cómo la mano de mi Dios había estado conmigo, para bien mío, y las palabras que el rey me había dicho. Ellos dijeron: «Empecemos a edificar». Y se apresutaron para trabajar.

19 Cuando Sanbal·lat, joronita, y Tobías, siervo ammonita, y Guésem, árabe, oyeron esto, se burlaron de nosotros, nos despreciaron y dijeron: «¿Qué es esto que hacen? ¿Se rebelan contra el rey?» 20 Yo les contesté: «El Dios de los cielos nos hará prosperar, y nosotros, sus

---

le hizo ver a Nehemías que debía empezar la reconstrucción por la muralla. Otras obras de reforma podrían seguir después, cuando la ciudad estuviera protegida contra las incursiones de los enemigos que rodeaban a Judá [5].

La oposición. 2,19-20

19 *Sanbal·lat:* el nombre se deriva del babilónico Sîn-uballiṭ. Era el gobernador provincial de Samaria. *Tobías* era un judío y miembro de una familia acomodada y establecida en Transjordania al final del siglo V a. C. Cuando Nehemías dice de él que era *siervo* (*ʿebed*), sin duda que habla en sentido irónico. Tobías, de hecho, era gobernador del territorio ammonita, nombrado expresamente por el gobierno persa. Debía de ser una amenaza especial para Nehemías, porque tenía importantes amigos en Jerusalén (6,17). También era pariente o aliado de Elyasib, el sumo sacerdote (13,4-9). Tobías, como gobernador de Ammón, estaba aliado con Sanbal·lat, gobernador de Samaria, y con *Guésem.* Entre los colonos que envió Sargón para repoblar Samaria había muchos árabes, como consta por las inscripciones. Es cierto que el año 312 a. C. había muchos árabes en Petra, como consta por Diodoro de Sicilia [6]. Por lo demás, Guésem podía ser un jefe de cualquier tribu árabe o beduina del sur de Palestina. Desde luego, fue uno de los mayores enemigos de los judíos (cf. 6,1.2.6). El nombre de Guésem se ha descubierto en inscripciones árabes y nabateas. De su identidad como jefe poderoso de Qedar (Dedan) no cabe duda, porque su nombre se menciona en una vajilla de plata, de fines del siglo V o principios del IV a. C., encontrada en Tel el-Masḫuṭa, cerca de la moderna Ismailía, en Egipto. La inscripción dice: «Lo que Qaynu (Caín), el hijo de Guésem, el rey de Qedar, trajo como ofrenda a *Han-ʾilat*». Es casi seguro que el padre de Qaynu era Guésem. Al frente de una confederación de tribus árabes, el padre y el hijo lograron dominar un territorio grande y formar una nueva entidad política que, con el tiempo, llegaría a ser el reino nabateo.

Entre los pueblos subyugados por estos caciques árabes estaban los edomitas, enemigos tradicionales de Israel durante muchos años,

BArch 28 [1965] 22-26); R. B. Y. Scott, *A Further Trace of the Sukenik-Mayer «Third Wall»?:* BASOR 169 (1963) 61-62; E. W. Hamrick, *New Excavations at Sukenik's «Third Wall»:* BASOR 183 (1966) 19-26; D. R. Ap-Thomas *Jerusalem:* ArchOTSt (1967) 277-95.

5 *El valle* por donde sube debe de referirse a lo que comúnmente se llama torrente o valle Cedrón.

6 *Bibl. Hist.* I 19,94,95.

siervos, seguiremos construyendo. Vosotros no tenéis derecho para tomar parte ni dejar un recuerdo en Jerusalén».

3 1 Elyasib, sumo sacerdote, y sus hermanos, los sacerdotes, empeza-
ron a construir la puerta de las Ovejas. La repararon y pusieron sus
hojas. La repararon hasta la torre de Meá y hasta la torre de Jananel.
2 A su lado trabajaron los hombres de Jericó y Zakkur, hijo de Imrí.
3 Los hijos de Hassenaá construyeron la puerta de los Peces. Pu-
sieron las vigas y colocaron sus hojas, los cerrojos y barras. 4 Y con ellos
trabajó en la restauración Meremot, hijo de Uriyyá, hijo de Haqqós,
y también Mesul·lam, hijo de Berekyá, hijo de Mesezabel, lo mismo
que Sadoq, hijo de Baaná. 5 Al lado de estos tomaron parte en la res-
tauración los teqoítas, aunque los nobles no doblaron el cuello en la
obra de sus señores. 6 Yoyadá, hijo de Paséaj, y Mesul·lam, hijo de
Besodyá, restauraron la puerta de la Vieja; pusieron sus vigas y colocaron
sus hojas, cerrojos y barras. 7 Al lado de ellos tomaron parte en la re-
paración Melatyá, el gabaonita, Yadón, el meronotita, y los hombres
de Gabaón y de Mispá que dependían del gobernador de «Más allá
del río». 8 A su lado trabajó en la restauración Uzziel, hijo de Jarjayá,
como orfebre. Al lado de ellos, Jannayá, como perfumista. Estos res-

---

al sur. El territorio de Guésem estaba, con toda probabilidad, bajo el control persa.

Estos tres hombres, Sanbal·lat, Tobías y Guésem, fueron los más fuertes enemigos de la obra de Nehemías.

CAPITULO 3

Este c.3 está enteramente consagrado a la descripción de la obra de Nehemías en Jerusalén. La lista, probablemente guardada en los archivos del templo, aunque interrumpe la narración, nos ofrece una información valiosa para el estudio de la ciudad durante este período crucial de su historia. Se comprende el énfasis con que se habla de las puertas de la ciudad, pues su reparación era de máxima urgencia, y su mención sirve de punto de referencia para la descripción de la muralla. Los nombres de las personas y pueblos que trabajaron en la obra, lo mismo que las indicaciones topográficas, pudieran dar a este capítulo el carácter de un aburrido y monótono memorándum. Pero tiene la importancia de servir de materia sobre la cual el historiador puede fundar sus reconstrucciones. Así, p.ej., en el v.5 se recuerda que los nobles de Teqoa rehusaron cooperar a la reconstrucción de los terraplenes. Teqoa estaba como poco más de 17 kilómetros al sur de Jerusalén, en la frontera con el desierto de Judá, y era un importante centro agrícola y militar. Es mencionada en las guerras de los Macabeos y en la primera rebelión judía contra los romanos, en el año 70 d. C. Recientemente se ha encontrado el nombre en dos cartas de Bar Kochba, en las cuales se queja de la actitud pasiva de los hombres de Teqoa, que eran un impedimento para sus planes de resistencia al ejército romano.

1 *Elyasib* es el primer nombre que se menciona. Es un eslabón importante en el argumento que favorece la prioridad de Nehemías

tauraron Jerusalén hasta la muralla Ancha. 9 Al lado de ellos, Refayá,
hijo de Jur, gobernador de la mitad del distrito de Jerusalén. 10 Al lado
de ellos, Yedayá, hijo de Jarumaf, trabajó frente a su casa; y al lado de
él trabajó Jattús, hijo de Jasabneyá. 11 Malkiyyá, hijo de Jarim, y Jas-
sub, hijo de Pajat-Moab, restauraron otra parte y la torre de los Hor-
nos. 12 A su lado trabajó, acompañado de sus hijas, Sal·lum, hijo de
Hal·lojés, gobernador de la mitad del distrito de Jerusalén.

13 Janún y los habitantes de Zanóaj restauraron la puerta del Valle; la reconstruyeron y pusieron sus hojas, cerrojos y barras. Y repararon mil codos de la muralla, hasta la puerta del Muladar.

14 Malkkiyyá, hijo de Rekab, gobernador del distrito de Bet-hak-
kérem, reparó la puerta del Muladar, la reconstruyó y puso sus hojas,
cerrojos y barras. 15 Sal·lún, hijo de Kol-jozé, gobernador del distrito
de Mispá, reparó la puerta de la Fuente, la reconstruyó, la cubrió y
puso sus hojas, cerrojos y barras. Reconstruyó la muralla desde la
piscina de Siloé, en el jardín real, hasta las escaleras por donde se baja
de la Ciudad de David. 16 Después de él, Nehemías, hijo de Azbuq,
gobernador de la mitad del distrito de Bet-Sur, restauró hasta enfren-
te de los sepulcros de David, hasta la piscina artificial y hasta la casa de
los Héroes. 17 Después de él trabajaron los levitas, Rejum, hijo de
Baní; a su lado, Jasabyá, gobernador de la mitad del distrito de Queïlá,
por su distrito. 18 Después de él trabajaron sus hermanos: Bavvay,
hijo de Jenadad, gobernador de la mitad del distrito de Queïlá. 19 A su
lado, Ezer, hijo de Yesúa, gobernador de Mispá, reparó otra sección,
frente a la subida al arsenal, hasta el ángulo. 20 Después de él, Baruk,
hijo de Zabbay, restauró otra parte del ángulo hasta la puerta de la
casa de Elyasib, el sumo sacerdote. 21 Después de él, Meremot, hijo
de Uriyyá, hijo de Haqqós, reparó otra sección, desde la puerta de la
casa de Elyasib hasta el final de la casa de Elyasib. 22 Después de él,
los sacerdotes, los hombres de la llanura del Jordán. 23 Después de
ellos trabajaron Benjamín y Jassub frente a su casa; después Azaryá,
hijo de Maaseyá, hijo de Ananeyá, restauró cerca de su casa. 24 Lue-
go reparó otra parte Binnuy, hijo de Jenadad, desde la casa de Azaryá
hasta la esquina y el ángulo. 25 Palal, hijo de Uzay, frente a la esquina y
la torre que sale de la casa alta del rey, en el patio de la guardia. Luego
Pedayá, hijo de Parós. 26 Los siervos del templo, que vivían en el Ofel,
trabajaron por el este, hasta frente a la puerta del Agua y la torre que
sobresale. 27 Luego los teqoítas repararon otra sección, frente a la gran
torre que sobresale y hasta la muralla del Ofel. 28 Los sacerdotes traba-
jaron por encima de la de la puerta de los Caballos, cada uno frente a su
casa. 29 Sadoq, hijo de Immer, trabajó después, frente a su casa. Luego
Semayá, hijo de Sekanyá, guardián de la puerta del este. 30 A conti-
nuación, Jananyá, hijo de Selemyá, y Janún, sexto hijo de Salaf, repa-

---

con respecto a Esdras. El sumo sacerdote Elyasib era contemporáneo de Nehemías, mientras su nieto, el sumo sacerdote Yehojanán, desempeñó el mismo cargo en tiempo de Esdras (Esd 10,6). Los papiros de Elefantina vienen a confirmar que Yehojanán fue sumo sacerdote en la última década del siglo v a. C. [1]

15 *Escaleras... Ciudad de David:* esta referencia ha sido iluminada brillantemente por el descubrimiento moderno de un tramo

[1] *La torre de Meá:* en hebreo *Migdal ham-Mē'ā*, o de «los ciento». *Jananel:* hebreo *Migdal hănan'ēl*, la torre de «Dios fue misericordioso». Era una de las torres de la parte septentrional, cf. Neh 12,39; Jer 31,37; Zac 14,10.

raron otra sección de la muralla. Mesul·lam, hijo de Berekyá, trabajó
a continuación, frente a su cámara. 31 Siguió Malkiyyá, uno de los
orfebres, que restauró hasta la casa de los siervos y mercaderes, fren-
te a la puerta de ha-Mifqad y hasta la cámara alta del ángulo. 32 Y entre
la cámara alta del ángulo y la puerta de las Ovejas trabajaron los orfe-
bres y los mercaderes.

4* 1 Cuando Sanbal·lat se enteró de que estábamos construyendo la
muralla, se enfadó mucho y se burló de los judíos. 2 También dijo, en
presencia de sus hermanos y del ejército de Samaria: «¿Qué están
haciendo estos pobres judíos? ¿Creen que van a restaurar las ruinas?
¿Que van a ofrecer sacrificios y a terminar un día la obra? ¿Esperan
que van a resucitar las piedras hechas polvo, entre montones de es-
combros?» 3 Tobías, el ammonita, estaba a su lado y dijo: «Por lo que
mira a su obra, si una zorra sube a esa muralla de piedra, la podrá
destruir».
4 Oye, Dios nuestro, cómo nos desprecian. Haz que su insulto
caiga sobre sus cabezas y entrégalos al saqueo en tierra de cautividad.
5 No cubras su pecado ni consientas que sus ofensas se borren ante
tus ojos, pues te han ofendido delante de los restauradores.
6 Así reconstruimos la muralla. Toda la muralla se cerró hasta la
mitad de su altura. El pueblo cobró ánimo para el trabajo. 7 Cuando
Sanbal·lat, Tobías, los árabes, los ammonitas y los asdotitas vieron
que la restauración de la muralla de Jerusalén seguía adelante y que
las brechas se cerraban, se indignaron grandemente. 8 Todos se con-
vinieron para venir y luchar contra Jerusalén y sembrar en ella la
confusión. 9 Nosotros oramos a nuestro Dios y pusimos guardia, día y
noche, para defendernos de ellos.
10 Y Judá dijo: «Flaquean las fuerzas del cargador. Los escombros
son muchos. No vamos a poder trabajar en la muralla». 11 Mientras

---

de escalones hallados en la parte sureste de la ciudad de David, junto con el muro de *la piscina de Siloé*. El tramo de la calle escalonada viene a tener unos 13,115 metros de largo por 1,830 de ancho. Está cortada sobre una roca escarpada que desciende en ángulo.

CAPITULO 4

Oposición de Sanbal·lat. 4,1-6

1 *Se enfadó mucho:* la oposición de Sanbal·lat [1] se podía esperar. El y sus aliados tenían que hacer todo lo posible para que la obra de reconstrucción no siguiera adelante. Fracasados los insultos y las burlas, tenían que hacer algo más positivo.

4-5 *Oye, Dios nuestro...:* la reacción de Nehemías, en forma de una oración imprecatoria, extraña por su violencia. Sin embargo, es muy parecida a las imprecaciones de Jeremías y de los Salmos y

* Para el c.4 se sigue num. de la Vg.

[1] Cf. T. de J. Martínez, *Sanbal·lat:* EBG VI (Barcelona 1963) col.464-65; H. H. Rowley, *Sanballat and the Samaritan Temple:* BullJRL 38 (1955) 166-98.

tanto, nuestros enemigos decían: «No van a saber ni ver nada hasta que estemos encima de ellos y los matemos, y pongamos fin a su obra». 12 Cuando vinieron los judíos que habitaban entre ellos y nos repitieron diez veces: «De todos los lugares donde habitan van a subir contra nosotros», 13 coloqué y dispuse al pueblo por familias, con sus espadas, sus lanzas y sus arcos, en las partes bajas, detrás de la muralla y en los puntos donde había una brecha. 14 Después de un reconocimiento, dije a los nobles, a los jefes y al resto del pueblo: «No los temáis. Acordaos del Señor, que es grande y terrible. Luchad por vuestros hermanos, vuestros hijos, vuestras hijas, vuestras mujeres y vuestras casas».

15 Cuando nuestros enemigos se enteraron de que estábamos al tanto de su plan y que Dios lo había frustrado, volvimos todos a la muralla, cada uno a su trabajo. 16 Desde aquel día, la mitad de mis servidores se emplearon en la obra. La otra mitad retenía sus lanzas, escudos, arcos y corazas. Los jefes estaban detrás de toda la casa de Judá que trabajaba en la muralla. 17 Los que acarreaban el material, cada uno trabajaba con una mano y con la otra empuñaba la espada. 18 Todos los que trabajaban tenían, durante el trabajo, la espada ceñida a los lomos. A mi lado tenía al que tocaba la trompeta. 19 Y dije a los nobles, a los jefes y al resto del pueblo: «La obra es grande y extensa y estamos repartidos por la muralla, separados los unos de los otros. 20 Donde quiera que oigáis el sonido de la trompeta, reuníos allí con nosotros. Nuestro Dios luchará por nosotros». 21 Y así continuamos la obra. La mitad de ellos tenían las lanzas en la mano desde que salía el sol hasta que aparecían las estrellas. 22 Dije también entonces al pueblo: «Que cada uno con su siervo pernocte dentro de Jerusalén y nos sirva de centinela en la noche y de día en la obra». 23 Yo, mis hermanos, mis siervos y los hombres de guardia que me acompañaban, no nos quitamos la ropa. Cada uno tenía el arma en su mano.

---

debe explicarse según los mismos principios. Los profetas y los poetas hebreos hablaban con toda franqueza cuando se referían a los enemigos de Dios [2].

Asechanzas enemigas y medidas defensivas de Nehemías. 4,7-23

17 *Con una mano... con la otra...*: este verso es todo un cuadro de la manera como se reconstruyó la muralla. Contra el peligro de un ataque directo, los judíos tomaron sus medidas para la propia defensa. Una mano se empleaba en la reconstrucción, y la otra empuñaba la espada, para rechazar en cualquier momento un ataque.

2 *No cubras:* como se ve por el contexto, se trata de un lenguaje metafórico y frecuente en los salmos para decir que no perdone sus pecados. Cuando Dios perdona, se dice que cubre el pecado. Cf. Sal 85(84),3 (has cubierto todos mis pecados); Sant 5,20.

5 1 Sucedió también que el pueblo con sus mujeres se quejó contra
sus hermanos judíos, 2 pues algunos decían: «Con nuestros hijos y
nuestras hijas somos muchos. Necesitamos trigo para poder comer y
vivir». 3 Otros añadían: «Para satisfacer el hambre y conseguir trigo,
estamos empeñando nuestros campos, nuestras viñas y nuestras ca-
sas». 4 Y otros: «Hemos tomado dinero a préstamo, para el tributo
del rey, por nuestros campos y nuestras viñas. 5 Y nuestra carne es la
misma que la de nuestros hermanos, y nuestros hijos son los suyos.
Y, sin embargo, nosotros tenemos que vender nuestros hijos y nues-
tras hijas como esclavos. Algunas de nuestras hijas ya son esclavas.
No podemos hacer otra cosa, porque otros ya tienen nuestros campos
y viñas».
6 Yo sentí sobremanera cuando oí el clamor de sus quejas. 7 Re-
flexioné conmigo en mi interior y reprendí a los grandes y a los pre-
fectos. Les dije: «Sois usureros cada uno con su hermano». Convoqué
contra ellos una gran asamblea 8 y les dije: «Nosotros, en cuanto hemos
podido, hemos rescatado a nuestros hermanos judíos vendidos a los
gentiles; y ahora vosotros, una vez más, ¿vendéis a vuestros hermanos
para que se revendan a nosotros?» Callaron, porque no tenían nada
que decir. 9 Dije de nuevo: «No está bien eso que hacéis. ¿No debe-
ríais caminar en el temor de nuestro Dios, para evitar las burlas de
los gentiles, nuestros enemigos? 10 También yo y mis hermanos y mis

---

CAPITULO 5

En este capítulo, el cronista expone las dificultades que surgieron dentro de la misma comunidad judía. La narración vuelve nuevamente a interrumpirse para exponer las dificultades económicas por las que atravesaban los recién llegados del exilio (v.1-5). Cuán serias eran las dificultades se ve porque, en las quejas, toman parte las mismas mujeres. Las condiciones internas de la comunidad recuerdan las que encontramos en Mal 3,5-15. Logreros ricos y desaprensivos reducían a la esclavitud a sus propios hermanos empobrecidos. El pacto de hermanos no significaba nada para ellos. Aun la propiedad heredada, tan celosamente defendida y acariciada en el Medio Oriente antiguo, iba desapareciendo y cayendo en manos de los acreedores sin conciencia. Al tributo del rey, un impuesto común a toda la quinta satrapía, se añadió otra carga para la escasa renta de los pobres.

La reacción y conducta de Nehemías (v.6-19) contrasta con la de los otros usureros. Nehemías, lleno de indignación, se enfrenta con los nobles y oficiales y convoca una asamblea general del pueblo. La conducta entre hermanos debía inspirarse en el espíritu del Dt 15,1-11, con su legislación tan humana en lo referente a la condonación de las deudas. No duda Nehemías en contraponer su manera desinteresada de proceder a la egoísta de los ricos y antiguos gobernadores, que habían obtenido dinero y provisiones arrancándoselas por la fuerza al pueblo. Tanto él como sus ayudantes ni siquiera aceptaron la parte que correspondía por derecho propio al gobernador y oficiales. El mismo pagaba de su bolsillo particular los gastos de su

siervos les prestamos dinero y trigo. Renunciemos de una vez al in-
terés. 11 Devolvámosles hoy mismo sus campos, sus viñas, sus oliva-
res, sus casas y el uno por ciento del dinero, del trigo, del vino y del
aceite que debíais exigirles». 12 Y respondieron: «Se lo devolveremos
y no les pediremos nada. Haremos lo que mandas». Entonces llamé a
los sacerdotes y les obligué a jurar que harían lo que habían prometi-
do. 13 Sacudí también mi manto y dije: «Así sacuda Dios de su casa
y del fruto de su trabajo a todo el que no cumpla esta promesa. Así sea
él sacudido y se quede sin nada». Toda la asamblea exclamó: «Amén».
Y alabaron a Yahvé. Y el pueblo cumplió lo que había prometido.
14 Desde el día en que fui nombrado gobernador de la tierra de
Judá, desde el año veinte hasta el treinta y dos del rey Artajerjes, doce
años en suma, ni yo ni mis hermanos comimos de la ración asignada
al gobernador. 15 Los gobernadores que me habían precedido impu-
sieron al pueblo cargas pesadas. Además de quitarles comida y vino,
les exigían cuarenta siclos de plata. Los mismos subordinados suyos
oprimían al pueblo. Yo no procedí como ellos, porque temía a Dios.
16 También trabajé en la reconstrucción de la muralla y no compré
ningún campo. Mis propios subordinados se reunían allí para el tra-
bajo. 17 Y comían conmigo los judíos y prefectos, hasta ciento cincuen-
ta hombres, además de los que se nos habían incorporado de los paí-
ses cercanos. 18 Y la ración que se preparaba diariamente era: un buey
y seis corderos escogidos. También me preparaban aves y, cada diez
días, odres de vino en abundancia. Y nunca exigí la parte asignada al
gobernador, porque el trabajo de este pueblo era muy duro. 19 Re-
cuerda para mi bien, Dios mío, todo lo que he hecho por este pueblo.

---

familia y de los dignatorios que lo visitaban. Los pueblos conquistados estaban obligados a sostener a los oficiales persas, además de aportar al fisco real grandes cantidades por vía de impuestos y peajes (Esd 4,13). Así, Nehemías, durante el término de su mandato, había contribuido, por su parte, a aliviar las cargas financieras de la comunidad judía.

12 *Haremos lo que mandas:* en la reunión todos estuvieron de acuerdo con Nehemías y prometieron poner fin al lucro interesado y a la usura. Nehemías les hizo jurar delante de los sacerdotes, a fin de dar mayor solemnidad a la promesa.

14 Nehemías menciona, como de paso, su designación como gobernador *(tiršātāʾ)* de Judá. Hasta entonces Judá había sido un distrito dependiente de la provincia de Samaria. Con la venida de Nehemías, Judá se había convertido, con toda probabilidad, en una provincia propia, dentro de la satrapía general. Se comprende, pues, la hostilidad de Sanbal·lat.

Doce años en suma: desde el año 445 hasta el 432 a. C.

18-19 En este verso Nehemías describe la cantidad de comida que se consumía cada día en su residencia. Se ha calculado que era suficiente para dar de comer, por lo menos, a 500 hombres. Sus recuerdos concluyen con una oración frecuentemente repetida. En ella pide a Dios que tenga presente el bien que ha hecho a su pueblo.

6 1 Cuando Sanbal·lat, Tobías, Guésem, el árabe, y los demás ene-
migos nuestros supieron que yo había reconstruido la muralla y que
no quedaba brecha en ella, aunque para entonces todavía no había
colocado las hojas de las puertas, 2 Sanbal·lat y Guésem me enviaron
este mensaje: «Ven y tengamos una entrevista en alguno de los pue-
blecitos de la llanura de Onó». Como pretendían dañarme, 3 les envié
mensajeros con esta respuesta: «Tengo un trabajo muy importante y
no puedo bajar. ¿Para qué parar la obra mientras bajo y me reúno
con vosotros?» 4 Hasta cuatro veces me enviaron el mismo recado, y
les di la misma respuesta. 5 La quinta vez, y de la misma manera, me
mandó Sanbal·lat su siervo con una carta abierta en la mano. 6 En ella
había escrito: «Corre entre las naciones y por Guésem que tú y los judíos
pensáis sublevaros. Que por eso estás reconstruyendo la muralla, por-
que quieres ser su rey, según se dice. 7 Que has nombrado también
profetas para que prediquen en Jerusalén a tu favor: 'Hay un rey en
Judá'. Queremos informar al rey de estas cosas. Conviene, pues, que
vengas y deliberemos juntos». 8 Yo contesté en estos términos: «No hay
nada de lo que dices. Todo es invención tuya». 9 Querían asustarnos,
pensando: sus manos dejarán la obra y no se terminará. Yo con esto
cobré más ánimos.
10 Entré en la casa de Semayá, hijo de Delayá, hijo de Mehetabel, el
cual se había encerrado, y dijo: «Reunámonos en la casa de Dios, den-
tro del templo, y cerremos sus puertas, pues vienen a matarte». 11 Y le
respondí: «¿Debe huir un hombre como yo? ¿Debe entrar en el tem-
plo para salvar la vida un hombre como yo? No entraré». 12 Y com-
prendí que Dios no lo había enviado, sino que había pronunciado
aquella profecía sobre mí porque estaba comprado por Sanbal·lat y

---

CAPITULO 6

Primeros mensajes de Sanbal·lat. 6,1-4

Los enemigos de los judíos apelaron a la guerra psicológica. Al comienzo invitan a Nehemías a una conferencia entre los diversos jefes regionales [1].

2 *La llanura de Onó*: era un sitio neutral que pertenecía a la célebre llanura de Sarón, distante de Joppe como unos 16 kilómetros.

3 Pero a Nehemías no era fácil engañarlo. Su respuesta se ha hecho famosa: «tengo un trabajo importante y no puedo bajar».

Carta abierta de Sanbal·lat. 6,5-8

La carta abierta de Sanbal·lat era una auténtica acusación contra Nehemías, tratándolo de traidor y ambicioso. En ella le imputa intenciones mesiánicas, que fácilmente levantarían sospechas en la corte real de Persia. Nehemías tenía conciencia de que no se salía del ámbito de su cometido.

1 Para la historia de estos tres jefes enemigos de Nehemías, cf. EBG VI (Barcelona 1963) col.464-65.1041-1042; *(Gešem* = ¿lluvia?, ¿perezoso?) III col.867. Cf. R. Schiemann, *Covenanting with the princes: Neh VI 2*: VT 17 (1967) 367-369.

Tobías. 13 Estaba comprado para asustarme y hacer que yo obrara pe-
cando. De esta manera me reprocharían esta mala acción y se reirían
de mí. 14 Acuérdate, Dios mío, de Tobías y de Sanbal·lat, de lo que
han hecho. También de Noadyá, la profetisa, y de los demás profetas
que trataron de asustarme.
15 La muralla se terminó en el veinticinco de Elul, en cincuenta y
dos días. 16 Cuando todos nuestros enemigos se enteraron, tuvieron
miedo todas las naciones circunvecinas y perdieron confianza en sí,
porque comprendieron que esta obra se había realizado con la ayuda
de nuestro Dios. 17 Por aquellos días, también los nobles de Judá en-
viaban cartas a Tobías y las recibían de éste. 18 Pues había muchos en
Judea que estaban comprometidos con él por juramento, porque era
yerno de Sekanyá, hijo de Araj, y Yehojanán, su hijo, se había casado
con la hija de Mesul·lam, hijo de Berekyá. 19 Delante de mí comenta-
ban sus buenas obras y le informaban de mis palabras. Y Tobías envia-
ba cartas para asustarme.

Soborno de falsos profetas. 6,10-14

Los enemigos de Nehemías apelaron al soborno de falsos profetas, incluso una mujer (v.14), que le urgían para que se refugiara en el templo. Así podrían echarle en cara su cobardía y hasta acusarlo de sacrilegio. Con esto pensaban que podrían desprestigiarlo como jefe de los judíos. Nótese que entrar en el santuario propiamente tal estaba prohibido a cualquier laico, lo mismo que al eunuco (Lev 21, 17-23; Dt 23,1). Nehemías, aunque fuera gobernador, no podía violar una norma sagrada para cualquier judío. El se dio cuenta de todo el alcance del engaño. Nótese cómo el verbo *asustar* (v.13) sale varias veces en todos estos episodios. Y es que los enemigos querían vencer la resistencia de Nehemías y de los judíos que tenían fe en él [2].

Continuación de la obra. 6,15-19

Las malas artes de los enemigos no triunfaron. La obra continuó. La muralla se terminó después de cincuenta y dos días, y poco después fue solemnemente dedicada (12,27-43).

15-18 El enemigo más eficiente debió de ser Tobías, porque tenía buenos enlaces dentro de la misma Jerusalén. Su mujer y su nuera procedían de una familia pudiente de Jerusalén [3].

[2] *Se había encerrado:* esto se ha interpretado de diversas maneras. Unos dicen que Semayá, profeta o sacerdote, estaba *excluido* por impureza del trato común; otros creen, más bien, que se alude a determinadas circunstancias proféticas, queriendo con esta reclusión realizar un acto simbólico y dar a entender la gravedad del momento para el pueblo judío y el propio Nehemías.

[3] *'Ělûl* (v.15) era el sexto mes del año sagrado y correspondía a los meses agosto-septiembre. Cf. P. Estelrich, *'Ělûl* (¿mes de la cosecha?): EBG II col.1232; 1 Mac 14,27.

7 [1] Cuando se terminó la muralla y puse las puertas, designé los por-
teros, los cantores y los levitas, [2] encargué la custodia de Jerusalén a
Janani, mi hermano, y a Jananyá, comandante de la ciudadela, pues
era hombre fiel y temeroso de Dios más que la mayoría. [3] Y les dije:
«No abráis las puertas de Jerusalén hasta que caliente el sol. Que se
cierren estando todavía vosotros de guardia. Que se echen los cerrojos.
Designad entre los habitantes de Jerusalén quiénes han de hacer la
guardia, cada uno en su turno y delante de su casa».
[4] La ciudad era extensa y grande, pero había dentro de ella poca
gente y las casas no estaban reconstruidas. [5] Dios me inspiró la idea de
reunir a los nobles, a los prefectos y al pueblo para hacer el censo, se-
gún las genealogías. Y encontré el libro de las genealogías de los que
habían venido la primera vez. Y he aquí lo que encontré escrito:
[6] «Estos son los ciudadanos que volvieron de la cautividad a la pro-
vincia, los que Nabucodonosor, rey de Babilonia, había desterrado.
Estos son los que volvieron a Jerusalén y a Judá, cada uno a su pueblo.
[7] Vinieron con Zorobabel: Yesúa, Nehemías, Azaryá, Raamyá, Naja-
mani, Mardoqueo, Bilsán, Mispéret, Bigvay, Nejum y Baaná.
El número de los hombres del pueblo de Israel: [8] los hijos de Pa-
rós, dos mil ciento setenta y dos. [9] Los hijos de Sefatyá, trescientos se-
tenta y dos. [10] Los hijos de Araj, seiscientos cincuenta y dos. [11] Los hijos
de Pajat-Moab, es decir, los hijos de Yesúa y Joab, dos mil ochocientos

---

CAPITULO 7

Este capítulo contiene tres secciones distintas: una se refiere a la defensa y organización interior de la ciudad de Jerusalén (v.1-6); otra nos da la lista de los deportados que volvieron con Zorobabel (v.7-69); por fin, se enumeran algunos de los dones que se ofrecieron para el templo (v.70-72). El v.73 prepara el capítulo siguiente.

Organización interior de Jerusalén. 7,1-6

Nehemías se vio obligado a tomar determinadas medidas de seguridad para que la traición no deshiciera su obra. Con mucho cuidado escogió la defensa y les dio órdenes severas y concretas. Cada ciudadano tenía también su propia responsabilidad y debía vigilar la parte que correspondía a su casa. El interés sería tanto mayor cuanto que afectaba a su propia casa y familia (v.1-3).

Las fortificaciones de la muralla estaban terminadas, pero en el interior de la ciudad faltaba gente, porque Jerusalén estaba muy despoblada.

4-5 *Las casas no estaban reconstruidas:* el sentido de esta expresión puede ser doble y complejo, pues se puede referir a la materialidad de los edificios, que muchos podían seguir en ruinas desde la destrucción de Nabucodonosor, o también a las familias que las habitaban, muchas de las cuales habían sido mermadas y seguían dispersas. Por eso recuerda inmediatamente después su idea de hacer *el censo.*

dieciocho. 12 Los hijos de Elam, mil doscientos cincuenta y cuatro.
13 Los hijos de Zattú, ochocientos cuarenta y cinco. 14 Los hijos de
Zakkay, setecientos sesenta. 15 Los hijos de Binnuy, seiscientos cuarenta
y ocho. 16 Los hijos de Bebay, seiscientos veintiocho. 17 Los hijos de
Azgad, dos mil trescientos veintidós. 18 Los hijos de Adoniqam, seis-
cientos sesenta y siete. 19 Los hijos de Bigvay, dos mil sesenta y siete.
20 Los hijos de Adín, seiscientos cincuenta y cinco. 21 Los hijos de Ater,
es decir, de Ezequías, noventa y ocho. 22 Los hijos de Jasum, trescien-
tos veintiocho. 23 Los hijos de Besay, trescientos veinticuatro. 24 Los
hijos de Jarif, ciento doce. 25 Los hijos de Gabaón, noventa y cinco.
26 Los hombres de Belén y Netofá, ciento ochenta y ocho. 27 Los
hombres de Anatot, ciento veintiocho. 28 Los hombres de Bet-Azmá-
vet, cuarenta y dos. 29 Los hombres de Quiryat-Yearim, Kefirá y Bee-
rot, setecientos cuarenta y tres. 30 Los hombres de Ramá y Gueba,
seiscientos veintiuno. 31 Los hombres de Mikmás, ciento veintidós.
32 Los hombres de Bet-El y Haay, ciento veintitrés. 33 Los hombres
del otro Nebó, cincuenta y dos. 34 Los hijos del otro Elam, mil doscien-
tos cincuenta y cuatro. 35 Los hijos de Jarim, trescientos veinte. 36 Los
hijos de Jericó, trescientos cuarenta y cinco. 37 Los hijos de Lod, Jadid
y Onó, setecientos veintiuno. 38 Los hijos de Senaá, tres mil novecien-
tos treinta.

39 Los sacerdotes: los hijos de Yedayá, es decir, de la casa de Yesúa,
novecientos setenta y tres. 40 Los hijos de Immer, mil cincuenta y dos.
41 Los hijos de Pasjur, mil doscientos cuarenta y siete. 42 Los hijos de
Jarim, mil diecisiete.

43 Los levitas: los hijos de Yesúa, es decir, de Qadmiel, de la casa
de Hodyá, setenta y cuatro. 44 Los cantores: los hijos de Asaf, ciento
cuarenta y ocho. 45 Los porteros: los hijos de Sal·lum, los hijos de Ater,
los hijos de Talmón, los hijos de Aqqub, los hijos de Jatitá, los hijos de
Sobay, ciento treinta y ocho. 46 Los siervos del templo: los hijos de Sijá,
los hijos de Jasufá, los hijos de Tabbaot, 47 los hijos de Querós, los hijos
de Siá, los hijos de Padón, 48 los hijos de Lebaná, los hijos de Jagabá,
los hijos de Salmay, 49 los hijos de Janán, los hijos de Guiddel, los hijos
de Guéjar, 50 los hijos de Reayá, los hijos de Resín, los hijos de Neqo-

---

El libro de las genealogías coincide sustancialmente con el que se recuerda en Esd 2,1-67, donde se hacen algunas observaciones pertinentes al caso.

Elenco de los que volvieron. 7,7-69

Se trata aquí de un catálogo, aparentemente monótono, de nombres de personas y de lugares, pero que es útil al estudioso para formarse una idea de la población y de la organización de Jerusalén en este tiempo. W. F. Albright [1] ha observado que la lista consta de dos grupos importantes: uno que comprende a los deportados y a sus descendientes que volvieron con Zorobabel, y otro a los habitantes de los pueblos del norte de Judá, cuyos antepasados habían vuelto a sus casas poco después de la invasión babilónica del año 587 a. C., o que nunca habían dejado sus casas durante aquellos años tan críticos.

[1] W. F. Albright, *The biblical Period* 5 (Pittsburgh 1950) p.92-93. Sobre *Bet-Azmávet* (v. 28), cf. s, Rin, *The MWT of grandeur:* VT 9 (1959) 234s.

dá, [51] los hijos de Gazzam, los hijos de Uzzá, los hijos de Paséaj, [52] los
hijos de Besay, los hijos de Meunim, los hijos de Nefisesim, [53] los hijos
de Baqbuq, los hijos de Jaqufá, los hijos de Jarjur, [54] los hijos de Baslit,
los hijos de Mejidá, los hijos de Jarsá, [55] los hijos de Barqós, los hijos de
Siserá, los hijos de Témaj, [56] los hijos de Nesíaj, los hijos de Jatifá. [57] Los
hijos de los siervos de Salomón: los hijos de Sotay, los hijos de Soféret,
los hijos de Peridá, [58] los hijos de Yaalá, los hijos de Darqón, los hijos
de Guiddel, [59] los hijos de Sefatyá, los hijos de Jattil, los hijos de Po-
kéret-Hassebayim, los hijos de Amón. [60] Total de los siervos del templo
y de los hijos de los siervos de Salomón, trescientos noventa y dos.
[61] Los siguientes son los que subieron de Tel-Mélaj, Tel-Jarsá,
Kerub, Addón, Immer, y que no pudieron probar la casa de sus pa-
dres, si pertenecían o no a Israel. [62] Los hijos de Delayá, los hijos de
Tobías, los hijos de Neqodá, seiscientos cuarenta y dos. [63] Y de los
sacerdotes: los hijos de Jobayyá, los hijos de Haqqós, los hijos de Bar-
zil·lay, el cual había tomado por mujer a una de las hijas de Barzil·lay,
el galaadita, y que tomó su nombre. [64] Estos buscaron sus títulos genea-
lógicos en las listas, y no los encontraron. Por ello fueron excluidos del
sacerdocio, como impuros. [65] El gobernador les informó que no se les
permitiría comer de los manjares santísimos hasta que no viniera un
sacerdote que consultara con el «urim» y «tummim». [66] La suma total de
la comunidad llegó a ser cuarenta y dos mil trescientos sesenta, [67] sin
contar siervos y siervas, los cuales eran siete mil trescientos treinta y
siete. Entre ellos había doscientos cuarenta y cinco cantores, entre hom-
bres y mujeres. [68]* Los caballos sumaron setecientos treinta y seis; las
mulas, doscientas cuarenta y cinco; [69] los camellos, cuatrocientos trein-

---

a) Entre los que volvieron de Babilonia con Zorobabel hay familias cuyos nombres demuestran un origen tardío. Así la familia de *Elam* (v.12) descendía ciertamente de pobladores de la región circunvecina a Susa, y la familia de *Bigvay* (v.19), que tiene un nombre claramente iraquí.

b) En el segundo grupo de los que volvieron poco después de la destrucción de Jerusalén o que no salieron nunca, están los pueblos benjaminitas, como *Ramá* y *Gueba* (v.30), y los efraimitas, como *Bet-El* y *Haay* (v.32), al norte de la frontera propia del período preexílico. Jerusalén estaba muy poblada en el año 538 a. C., pero en el sur quedaba mucho terreno por poblar. Por esto razón no figuran en esta lista lugares como Bet-Sur, Queïlá y Teqoa, pero se mencionan en la memoria de Nehemías 3,5.16.18. La repoblación de Jerusalén y de las ciudades de Judá que se cuenta en Neh 11 se hizo a base de esta lista (Neh 11,1-2).

El criterio de Nehemías para la legítima incorporación en la comunidad restaurada fue, principalmente, el de nacimiento, es decir, el origen auténticamente judío, atestiguado por estas listas genealógicas.

* 68 El v.68 se añade con la Vg, siguiéndose la num. de la Vg hasta el final del c.7. El v.8,1a de la Vg se añade a 7,73.

ta y cinco; los asnos, seis mil setecientos veinte». 70 Algunos de los jefes
de las casas patriarcales dieron para la obra. El gobernador dio al teso-
ro mil dáricos de oro, cincuenta tazas de fuente, quinientas treinta ves-
tiduras sacerdotales. 71 Otros de los jefes de las casas patriarcales dieron
para el tesoro veinte mil dáricos de oro y dos mil doscientas minas de
plata. 72 Y lo que dio el resto del pueblo alcanzó la suma de veinte mil
dáricos de oro, dos mil minas de plata y sesenta y siete vestiduras
sacerdotales.
73 Los sacerdotes, los levitas, los porteros, los cantores, algunos del
pueblo, los siervos del templo y todo Israel vivían en sus pueblos. To-
dos los hijos de Israel estaban en sus pueblos cuando llegó el mes
séptimo.

8 1 Entonces todo el pueblo se reunió como un solo hombre en la plaza
que está frente a la puerta del Agua. Y le dijeron a Esdras, el escriba,
que trajera el libro de la Ley de Moisés, la que Yahvé había mandado
guardar a Israel. 2 Y Esdras, el sacerdote, trajo la Ley ante la asamblea,

---

Donaciones para la obra. 7,70-72

Esta sección tiene su paralelo en Esd 2,68-69.

70 Este verso es propio de Nehemías y no tiene paralelo en Esdras. *El gobernador* debe de ser el propio Zorobabel (Esd 2,63), o referirse al mismo Nehemías (8,9), como parece que leen los LXX.

73 *Cuando llegó el mes séptimo:* con este verso se prepara la fiesta que se va a narrar en el capítulo siguiente. El mes séptimo era el mes en que se celebraba la gran fiesta del perdón, como preparación de la fiesta de los Tabernáculos, y caía a principios de octubre o finales de septiembre. La escena se ha preparado para la lectura de la Ley.

CAPITULO 8

En este capítulo hay dos partes: Esdras lee al pueblo el libro de la Ley (v.1-12), y descripción de la fiesta de los Tabernáculos (v.13-18). Los v.1-10 se leen en la segunda lectura del miércoles de las témporas de septiembre.

Lectura de la Ley. 8,1-12

1 *Esdras* aparece inesperadamente y como de repente. Es la primera vez que se menciona en el libro de Nehemías, y luego sólo volverá a mencionarse otra vez con motivo de la dedicación de la muralla de Jerusalén (Neh 12,26.36). Nehemías, por un momento, desaparece de la escena, aunque se ha dicho que es el gobernador. La tradición de que los dos fueron contemporáneos tiene aquí un buen apoyo y documento. Pero resulta curioso que ninguno de los dos se mencionen mutuamente. Puede adivinarse el motivo: la memoria de Nehemías es una *Apologia pro vita sua* y, por lo tanto,

formada por hombres y mujeres y cuantos eran capaces de oír y com-
prender. Esto sucedió el primer día del mes séptimo. 3 Estuvo leyendo
en la plaza, frente a la puerta del Agua, desde la mañana temprano
hasta el mediodía, ante los hombres y mujeres y todos los que podían
comprender. Todos oyeron con atención el libro de la Ley. 4 Esdras,
el escriba, estaba sobre un púlpito de madera, hecho para esta ocasión.
A su lado estaban Matatías, Sema, Anayyá, Uriyyá, Jilquiyyá y Maase-
yá, en su derecha; Pedayá, Misael, Malkiyyá, Jasum, Jasbaddana,
Zacarías y Mesul·lam, en su izquierda.
5 Esdras, que estaba más alto que el resto del pueblo, abrió el libro
delante de todos. Cuando lo abrió, todo el pueblo se levantó. 6 Enton-
ces Esdras alabó a Yahvé, el Dios grande, y todo el pueblo contestó:
«Amén, amén», y levantaron sus manos, inclinaron sus cabezas y ado-
raron a Yahvé, con sus rostros en tierra. 7 Yesúa, Baní, Serebyá, Ya-
mín, Aqqub, Sabbetay, Hodiyyá, Maaseyá, Quelitá, Azarías, Yozabad,
Janán, Pelayá y los levitas explicaron al pueblo la ley, siguiendo cada
uno de pie en su sitio. 8 Leyeron el libro de la Ley de Dios por partes,
con explicaciones, para que el pueblo se diera cuenta de la lectura.
9 Nehemías, el gobernador; Esdras, el sacerdote y escriba, y los
levitas que instruyeron al pueblo, dijeron a todos: «Este día está con-
sagrado a Yahvé, vuestro Dios. No os lamentéis ni lloréis». Porque el
pueblo lloraba cuando escuchaba las palabras de la Ley. 10 Al fin dijo
Nehemías: «Id y comed manjares gruesos y bebed vino dulce, y man-
dad parte a los que nada tienen preparado, pues este día está consagra-
do a nuestro Señor. No os entristezcáis, porque la alegría de Yahvé es
vuestra fuerza». 11 Los levitas hicieron callar a todo el pueblo, dicien-
do: «Callaos, porque este día es santo; no lloréis». 12 Y todo el pueblo
fue a comer y a beber. Envió porciones. Se regocijó alegremente, por-
que había comprendido las palabras que le habían leído.

---

se interesa por contar su propia historia. Los dos fueron de personalidad recia y posiblemente chocaron entre sí, cada uno empeñado en llevar adelante su programa. Otro motivo de fricción pudo ser la amplitud de poderes con que cada uno de ellos vino a Jerusalén, y ambos respaldados por el decreto real. Nos movemos aquí en el campo de las conjeturas, y esto no conviene olvidarlo.

3 Aquí se describe la ceremonia de una manera general. Los pormenores seguirán después. *La puerta del Agua:* no es cierta su localización. Su caracter especial, como lugar de encuentro, sugiere que no debía de estar muy lejos de la actual fuente de *Guijón,* o fuente de la Virgen, que es la fuente principal de Jerusalén. Como paralelos de esta solemne asamblea, de fuerte sabor litúrgico, podríamos recordar la promulgación del libro de la Ley por Josías (2 Crón 34,29-33; 2 Re 23,1-3) y, en escala menor, la historia del cronista de la asamblea de Salomón para la consagración del templo (2 Crón c.5-7).

El trabajo de los levitas consistía en traducir el hebreo, que leía Esdras, al arameo, que era la lengua del pueblo después del destierro, y explicar su sentido y aplicación práctica. El pueblo se conmovió hondamente con la lectura y explicación. Por esto tuvieron que avisar que no se lamentaran ni lloraran. Aquel día era un gran día de fiesta en honor de Yahvé.

13 El día segundo, los jefes de las familias de todo el pueblo, con los sacerdotes y levitas, fueron a Esdras, el escriba, para estudiar las palabras de la Ley. 14 Y encontraron escrito en la Ley que Yahvé había mandado a Moisés que el pueblo habitara en cabañas durante la fiesta del séptimo mes, 15 y que proclamasen en Jerusalén y en todos los pueblos: «Id a los montes y traed ramos de olivo común y silvestre, de mirto, palmeras y árboles frondosos, para hacer cabañas, como está escrito». 16 Y el pueblo fue y los trajo, e hizo las cabañas, cada uno la suya, en las terrazas, en los patios, en los atrios de la casa de Dios, en la plaza, frente a la puerta del Agua, y en la plaza, frente a la puerta de Efraím. 17 Toda la comunidad que había vuelto del destierro hizo sus cabañas y habitó en ellas. Desde los días de Josué, hijo de Nun, hasta aquel día no lo habían hecho. El regocijo fue grande. 18 El libro de la Ley de Dios se leyó cada día, desde el primero hasta el último. La fiesta se celebró durante siete días. Y el día octavo hubo una asamblea, según costumbre.

¿Qué extensión tuvo la parte de la Ley que leyó Esdras? Algunos han creído que leyó el Pentateuco entero; otros, el código sacerdotal (Lev c.17-26); otros, leyes sueltas del Pentateuco. Hasta ahora todos los conatos por precisar el contenido de la lectura deben considerarse como hipótesis, aunque es correcto decir que leyó del Pentateuco aquella parte que había sido editada por los sacerdotes durante el destierro de Babilonia.

La fiesta de los Tabernáculos. 8,13-18

Este paso nos cuenta la restauración de la antigua fiesta israelita de los Tabernáculos y cómo se celebraba después del destierro y de la restauración del segundo templo. Los textos más parecidos a estos de Nehemías se encuentran en Lev 23,33-36.39-43. El segundo de estos pasos parece ser una adición tardía a un calendario festivo ya completo. Pero aun aquí hay diferencias entre la legislación sacerdotal y la práctica, que describe nuestro pasaje. Aunque se acentúa la nota de la alegría, no se menciona el sentido de la fiesta misma.

17 *Desde los días de Josué:* la interpretación obvia es referir este personaje *(Yēšûa^{c})* al Josué *(Y^{e}hôšua^{c})*, sucesor de Moisés. Y, por lo tanto, el pueblo referiría los orígenes de la fiesta a los tiempos más antiguos de su formación. Con todo, algunos piensan en el *Yesúa*, colaborador de Zorobabel (Esd 2,2).

CAPITULO 9

Con este capítulo empieza una nueva sección: la ceremonia de la expiación y la promesa de fidelidad a la alianza (9,1-10,39). El capítulo puede dividirse en dos apartados: penitencia del pueblo (9,1-3); confesión y súplica de los levitas en nombre del pueblo (9,4-37).

9 1 El día veinticuatro de aquel mismo mes se juntó el pueblo de
Israel para ayunar, vestidos todos con sacos y con polvo en sus cabezas.
2 Los israelitas se separaron todos de los extranjeros y, puestos de pie,
confesaron sus pecados y las faltas de sus padres. 3 De pie, cada uno en
su sitio, leyeron el libro de la Ley de Yahvé, su Dios, durante una cuar-
ta parte del día. Por otra cuarta parte alabaron y adoraron a Yahvé, su
Dios. 4 En la tribuna de los levitas estaban Yesúa, Baní, Qadmiel, Se-
banyá, Bunní, Serebyá, Baní y Kenani, y clamaron en alta voz a Yahvé,
su Dios. 5 Y dijeron los levitas Yesúa, Qadmiel, Baní, Jasabneyá, Se-
rebyá, Hodiyyá, Sebanyá y Petajyá: «Levantaos, bendecid a Yahvé,
vuestro Dios, por los siglos de los siglos. Bendito sea su glorioso nom-
bre, que se alza por encima de toda alabanza y bendición». 6 Esdras
dijo entonces: «Tú, tú solo eres Yahvé. Tú has hecho los cielos, los
cielos de los cielos y toda su milicia; la tierra y todo lo que hay en ella;
los mares y todo lo que hay en ellos; tú conservas todo lo que hay en
ellos. Y el ejército del cielo te adora. 7 Tú eres Yahvé, el Dios que es-
cogiste a Abram, lo sacaste de Ur de los Caldeos y le cambiaste el
nombre por Abraham. 8 Tú encontraste fiel su corazón ante ti e hiciste
un pacto con él de dar a sus descendientes la tierra del cananeo, del
hittita, del amorreo, el yebuseo y el guirgaseo. Tú has cumplido tu
palabra, porque eres justo.
9 Tú viste la aflicción de nuestros padres en Egipto y oíste sus cla-
mores en el mar de los Juncos. 10 Hiciste señales y prodigios contra el
faraón, sus siervos y todo el pueblo de su tierra, pues sabías que se
habían portado mal con nuestros padres. Tú te has hecho para ti un
nombre, como el que tienes hoy. 11 Tú dividiste el mar ante ellos, para
que pudieran pasar por él como por suelo enjuto. Y arrojaste a sus per-
seguidores en los abismos del mar, como a una piedra en aguas pro-
fundas. 12 Tú los guiaste con una columna de nube durante el día y con
una columna de luz durante la noche, señalándoles el camino que debían
seguir. 13 Tú bajaste al monte Sinaí y hablaste con ellos desde los cielos
y les diste mandatos justos, leyes verdaderas, preceptos y mandamien-

---

Penitencia del pueblo. 9,1-3

1 *De aquel mismo mes:* esta frase sirve para unir este capítulo con el anterior, pero el paso abrupto de la alegría al duelo y penitencia sugiere que puede haber aquí una falta de continuidad. Es posible que la descripción de esta ceremonia pueda corresponder a Esd 10. Semejante acto de expiación sería más propio del momento en que se repudiaron las mujeres extranjeras.

La actuación de los levitas. 9,4-37

4 *Los levitas:* nótese el papel que ejercen los levitas en la liturgia de esta convocación solemne.

6 *Esdras,* como sacerdote y escriba, es el que recita el gran salmo penitencial que han iniciado los levitas (9,5-37). La ceremonia termina con una promesa firmada, cuyo primer artículo anula los matrimonios mixtos (10,28-30). El salmo que recita Esdras va repasando la historia de Israel desde los primeros tiempos hasta el

tos buenos. [14] Tú les enseñaste tu santo sábado y promulgaste mandamientos, preceptos y ley por medio de Moisés, tu siervo. [15] Tú les diste pan del cielo cuando tenían hambre, y sacaste agua de la roca cuando tenían sed, y les dijiste que fueran a tomar posesión de la tierra que habías prometido darles.

[16] Pero ellos y nuestros padres fueron soberbios y duros de cerviz, no obedeciendo a tus mandamientos. [17] No quisieron obedecer y se olvidaron de tus maravillas, las que habías hecho en su favor. Endurecieron su cerviz y eligieron un jefe, que los volviera a la esclavitud de Egipto. Pero tú eres un Dios de misericordia, bondadoso y clemente, tardo para la ira, lleno de amor firme, y no los abandonaste. [18] Aun cuando se hicieron un becerro fundido y se dijeron: 'Este es vuestro dios, el que os sacó de Egipto' y blasfemaron gravemente, [19] todavía entonces no los abandonaste en el desierto por tu inmensa misericordia: la columna de nube no se apartó de encima de ellos durante el día para guiarlos en el camino, ni la columna de fuego durante la noche para alumbrarles el camino por donde tenían que ir. [20] Tú les diste tu espíritu bueno para enseñarlos, y no retiraste tu maná de su boca y les diste agua en su sed. [21] Durante cuarenta años los sustentaste en el desierto, sin que les faltara nada: no se envejecieron sus vestidos ni se hincharon sus pies. [22] Les diste reinos y pueblos, se los asignaste en herencia. Tomaron posesión del país de Sijón, rey de Jesbón, de la tierra de Og, rey de Basán. [23] Y multiplicaste sus hijos como las estrellas del cielo. Los guiaste a la tierra que habías prometido dar en posesión a sus padres. [24] Los hijos entraron y tomaron posesión de la tierra, y tú humillaste ante ellos a los cananeos que habitaban la tierra, los entregaste en sus manos, tanto a los reyes como a la gente del pueblo, para que hicieran de ellos lo que quisieran. [25] Se hicieron dueños de pueblos fortificados, de una tierra rica, de casas llenas de toda clase de bienes, cisternas excavadas, viñas, olivares y frutales en abundancia. Comieron, se hartaron, engordaron y abundaron en delicias, por tu gran bondad.

[26] Sin embargo, desobedecieron y se rebelaron contra ti, echando a sus espaldas tu Ley, mataron a tus profetas, los que les predicaban con el deseo de que se convirtiesen a ti. Y fueron grandes blasfemadores. [27] Por eso los entregaste en manos de sus enemigos, para que los oprimieran. En el tiempo de la aflicción clamaron a ti, y tú los escuchaste desde los cielos. Y, según tu gran misericordia, les concediste salvadores que los libraron de las manos de sus enemigos. [28] Pero, cuando lograron la paz, volvieron a sus pecados, y tú los abandonaste en ma-

---

presente. El resumen histórico tiene su paralelo en Jos 24; Sal 78 (77); Jue 5,6-18; recuerda la actuación de Dios con su pueblo y reviste la forma de un credo. Esta oración de los levitas y de Esdras ha ejercido una gran influencia en la liturgia del culto sinagogal que siguió a los días de Esdras. Como lo han notado especialistas judíos, esta oración ha determinado, en gran parte, la estructura y modo de pensar del culto judío posterior. Conviene advertir las frecuentes referencias a la misericordia divina (v.17.19.27.28.31), que son un elemento básico de la oración judía. En este repaso litúrgico de la historia de Israel tenemos una forma parecida a nuestro credo. La historia de Israel es contemplada desde el punto de vista deuteronómico y se la ve pasando dentro de un ciclo de pecado-castigo-

nos de sus enemigos, que los oprimieron. Cuando de nuevo clamaron
a ti, desde los cielos oíste su voz y los libraste repetidas veces, según tu
misericordia. 29 Los amonestaste para que volvieran a tu Ley. Pero
siguieron obrando con rebeldía, y no obedecieron a tus mandamien-
tos, sino que pecaron contra tus leyes, en cuya observancia el hombre
halla la vida. Presentaron sus espaldas rebeldes, endurecieron su cerviz
y no obedecieron. 30 Los sufriste muchos años y los apremiaste con
tu espíritu por medio de los profetas, que tampoco escucharon. Por
eso los entregaste en manos de las naciones de la tierra. 31 Y, por tu
inmensa misericordia, no quisiste destruirlos ni abandonarlos, porque
eres Dios clemente y misericordioso.

32 Ahora, pues, Dios nuestro, el grande, poderoso y terrible Señor,
que mantienes la alianza y la compasión, no tengas en poco el mal que
nos ha venido: a nuestros reyes, a nuestros príncipes, a nuestros sacer-
dotes, a nuestros profetas, a nuestros padres y a todo tu pueblo, desde
los días de los reyes de Asiria hasta hoy. 33 Has sido justo en todo lo
que nos ha ocurrido, pues has obrado fielmente, y nosotros hemos
obrado mal. 34 Nuestros reyes, nuestros príncipes, nuestros sacerdotes
y nuestros padres no guardaron tu Ley ni hicieron caso de tus
mandamientos ni de tus amenazas. 35 Ellos, en medio de su reino y de
los grandes beneficios que les habías concedido y en la ancha y feraz
tierra que les entregaste, no te sirvieron ni dejaron sus malas costum-
bres. 36 Mira que nosotros mismos somos hoy esclavos en la tierra que
diste a nuestros padres para que gozaran de sus frutos y de sus rique-
zas. Mira que somos esclavos en ella. 37 Su cosecha abundante va para
los reyes que has puesto sobre nosotros, a causa de nuestros pecados.
También tienen poder sobre nuestros cuerpos y sobre nuestro ganado.
Nos encontramos en grande aprieto».

---

contrición-redención. La oración es una expresión conmovedora de la fidelidad constante de Dios a su alianza, a pesar de que Israel ha sido infiel tantas veces.

Nótese también cómo la oración se centra en las maravillas que Dios hizo en favor de Israel durante la época mosaica y la que inmediatamente le siguió: éxodo, peregrinación por el desierto, conquista de la tierra de promisión. No se mencionan ni David ni sus sucesores. Esto revela un cambio de vista notable en la obra del cronista, quien hace de David la figura central en su reconstrucción de la historia de Israel [1].

CAPITULO 10

Conviene advertir que seguimos la numeración del hebreo o texto masorético, en el cual el c.10 empieza con el final de la Vulgata latina (9,38). Este capítulo, tal y como figura en el TM, puede dividirse en los siguientes apartados: renovación de la alianza con Dios (10,1); lista de los sacerdotes, levitas y jefes del pueblo que la suscriben (10,2-27) y, finalmente, principales condiciones de la alianza o pacto que suscriben (10,28-39). A la memoria del diálogo

1 *Presentaron sus espaldas rebeldes:* esta expresión, lo mismo que la siguiente de *la cerviz endurecida*, es metafórica y frecuente en la Biblia para indicar la desobediencia a Dios. Era como un proverbio tomado de las bestias de carga, duras y rebeldes.

10 1 * «Por todo esto, nosotros hacemos ahora una promesa firme,
que firman nuestros príncipes, nuestros levitas y nuestros sacerdotes.
Todos ellos ponen en él su firma». He aquí los que firmaron: Nehe-
mías, el gobernador, hijo de Jakalyá; y Sidquiyyá, 2 Serayá, Azarías,
Jeremías, 3 Pasjur, Amaryá, Malkiyyá, 4 Jattús, Sebanyá, Mal·luk,
5 Jarim, Meremot, Obadyá, 6 Daniel, Guinnetón, Baruk, 7 Mesul·lam,
Abiyyá, Miyyamín, 8 Maazyá, Bilgay, Semayá. Estos eran sacerdotes.
9 Y los levitas: Yesúa, hijo de Azanyá; Binnuy, de los hijos de Jena-
dad; Qadmiel; 10 y sus hermanos Sebanyá, Hodiyyá, Quelitá, Pelayá,
Janán, 11 Miká, Rejob, Jasabyá, 12 Zakkur, Serebyá, Sebanyá, 13 Ho-
diyyá, Baní, Beninu.
14 Los jefes del pueblo: Parós, Pajat-Moab, Elam, Zattú, Baní,
15 Bunní, Azgad, Bebay, 16 Adoniyyá, Bigvay, Adín, 17 Ater, Eze-
quías, Azzur, 18 Hodiyyá, Jasum, Besay, 19 Jarif, Anatot, Nebay,
20 Magpiás, Mesul·lam, Jezir, 21 Mesezabel, Sadoq, Yaddúa, 22 Pelatyá,
Janán, Anayá, 23 Hosea, Jananyá, Jassub, 24 Hal·lojés, Piljá, Sobeq,
25 Rejum, Jasabná, Maaseyá, 26 y Ajiyyá, Janán, Anán, 27 Mal·luk,
Jarim, Baaná.
28 El resto del pueblo, los sacerdotes, los levitas, los porteros, los
cantores, los siervos del templo y todos los que se habían separado de
los pueblos de la tierra por causa de la Ley de Dios, sus mujeres, sus

---

penitencial de Israel con su Dios sigue la promesa de una reforma práctica, en la que se recuerdan los nombres de los que suscriben la promesa y las condiciones de la misma. Una de las preocupaciones principales de Nehemías se centra en la ayuda al culto y en los levitas (Neh 13,10-14). La ayuda al templo por parte de la monarquía es ahora una cosa que pertenece al pasado. El templo empieza a depender directamente de las ofrendas voluntarias de la comunidad. La ayuda al culto por parte del pueblo será en adelante no sólo una prueba de fidelidad a Yahvé, sino un medio también para conservar la fe y su característica como pueblo de Dios.

La renovación de la alianza. 10,1

1 Este verso introductorio muestra que el pacto era un documento estrictamente legal, sellado oficialmente y con la reseña explícita de los nombres de los jefes religiosos y seglares. El orden que se sigue, príncipes, levitas, sacerdotes, difiere del que sigue la lista inmediatamente posterior, que fue el producto de un compilador.

Elenco de los firmantes. 10,2-27

Los firmantes del pacto están expuestos en cuatro grupos: los príncipes, los sacerdotes, los levitas y los laicos. Es probable que tengamos aquí una lista oficial de los archivos del templo.

* 1 En este v.1 fundimos el 10,1 del TM (= 9,38 Vg) con el 10,1 de la Vg (= 10,2 TM). El resto del c.10 sigue num. de la Vg.

hijos, sus hijas, y todos los que tenían juicio e inteligencia, 29 se unieron
a sus hermanos, sus príncipes, y aceptaron el pacto y juramento de
vivir conforme a la ley que Yahvé dio a Moisés, el siervo de Dios, y
de guardar y cumplir la Ley de Yahvé, nuestro Señor, con todos sus
preceptos y prácticas. 30 «No daremos nuestras hijas a los pueblos de
la tierra ni tomaremos a sus hijas para nuestros hijos. 31 Además, si
los pueblos de la tierra traen en día de sábado mercancías o trigo para
vender, no compraremos nada de ellos en día de sábado o en día
santo. Renunciaremos también a la cosecha del año séptimo y a la
deuda de cualquier derecho.

32 Nos obligamos también a dar anualmente la tercera parte de
un siclo para el culto de la casa de nuestro Dios, 33 para los panes de
la proposición, para la oblación de cada día, para el sacrificio perpe-
tuo, los sábados, los novilunios, las fiestas de ritual, para las cosas san-
tas, las ofrendas expiatorias por Israel, y para toda la obra de la casa
de nuestro Dios. 34 Los sacerdotes, los levitas y el pueblo echamos
también suertes sobre la ofrenda de madera, para llevarla a la casa
de nuestro Dios, según nuestras familias, en los tiempos señalados,
cada año, para que arda en el altar de Yahvé nuestro Dios, como está
mandado en la Ley. 35 Nos obligamos a presentar los primeros frutos
de nuestra propiedad, los primeros frutos de cada árbol, cada año, en
la casa de Yahvé. 36 También nos obligamos a llevar a la casa de nuestro
Dios, ante los sacerdotes de servicio en la casa de nuestro Dios, los pri-
mogénitos de nuestros hijos y de nuestro ganado, como está prescrito
en la Ley, y los primogénitos de nuestras vacas y de nuestras ovejas;
37 también a presentar las primicias de nuestras harinas, de nuestras
contribuciones en especie, la fruta de cada árbol, el vino, el aceite, al

---

Condiciones del pacto. 10,28-39

Cuando se dice que todo Israel se comprometió solemnemente a guardar *la ley de Dios*, se refiere con seguridad a la ley que Esdras trajo consigo a Jerusalén. En los versos 30-39 tenemos el código de Nehemías, al cual se obliga el pueblo por pacto.

30 El casamiento entre personas de distinta raza era un problema serio en Judá por aquel entonces. La promesa mira a matrimonios futuros; no se dice nada de los ya contraídos. Probablemente éstos se habían arreglado antes.

31 En Ex 20,8-11 y Dt 5,12-15 explícitamente se manda que se guarde santamente el día de sábado. Este pacto especial también incluía otros días santos. Para el descanso del «séptimo año» véase Ex 23,10-11; Lev 25,2-7.

32 Desde ahora Judá estará obligado a mantener con su dinero el culto del templo, que antes subvencionaban las autoridades persas. Todo el pasaje revela el interés que muestra el cronista por la observancia legal del culto. Esto está de acuerdo con su preocupación más importante: la de conservar la unidad de aquel estado tan pequeño e impedir cualquier compromiso con los elementos extraños a Judá.

37 La ley del diezmo en favor de los levitas está formulada en Núm 18,21-32. Tanto para Esdras como para Nehemías tenía

sacerdote, a las cámaras de la casa de nuestro Dios; también a traer a los levitas el diezmo de nuestras posesiones, pues los levitas tienen derecho a recoger los diezmos en todos nuestros pueblos. 38 Cuando los levitas reciben el diezmo, estará presente el sacerdote, el hijo de Aarón. Y los levitas traerán la décima parte de los diezmos a la casa de nuestro Dios, a las cámaras, donde se almacenan las provisiones. 39 Y el pueblo y los hijos de Leví traerán las contribuciones de trigo, de vino y aceite a las cámaras. Y allí estarán los depósitos del santuario, y los sacerdotes de servicio, junto con los porteros y los cantores. No nos olvidaremos de la casa de nuestro Dios».

11 1 Los príncipes del pueblo habitaban en Jerusalén, y el resto del pueblo echó suertes para señalar quién de cada diez debía vivir en Jerusalén, la ciudad santa, mientras que los restantes se quedarían en las otras ciudades. 2 Y el pueblo bendijo a los que voluntariamente se

---

gran importancia la subvención para el templo y para su personal. La nación no podía tener esperanzas en su futuro si no centraba su vida en una institución religiosa sólidamente construida [1].

CAPITULO 11

Con este capítulo empieza una nueva sección: la repoblación de Jerusalén y la dedicación de sus murallas (11,1-12,47). En el c.11 se establece primero la ley general de cuantos deben habitar en Jerusalén: una décima parte de los judíos (11,1-2); luego sigue la lista de la población jerosolimitana en tiempos de Nehemías (11,3-24) y de los que habitaban en las demás ciudades de Judá (11,25-30) y de Benjamín (11,31-35).

Los habitantes de Jerusalén. 11,1-24

1 Por primera vez en los libros históricos del AT se llama a Jerusalén *ciudad santa* (*ʿîr haqqōdeš*). La frase, literalmente, significa en hebreo: *la ciudad del santuario*, es decir, del templo. Para el uso más antiguo de esta expresión, cf. Is 48,2; 52,1. Hoy día la población árabe llama comúnmente a Jerusalén «la santa (ciudad)» (= *el-Quds*).

La provincia de Judá (*Yehûd*) tenía muy poca población cuando Ciro publicó su edicto de retorno. Desde la publicación del edicto hasta los días de Nehemías, la población había ido creciendo constantemente a causa de los judíos que dejaban la diáspora y se venían a vivir en el monte Sión. Para asegurar la defensa de Jerusalén y proveer de personal suficiente en la liturgia del templo, Nehemías mandó que, de cada diez judíos, uno debía habitar dentro del recinto amurallado de la ciudad. Los demás se podrían quedar en los pueblos y distritos de la provincia, que había empezado a crecer rápidamente.

[1] En el v.37 hemos traducido *harinas*. Así cree probable, y mejor que *masa*, Gesenius-Buhl.

ofrecieron a vivir en Jerusalén. 3 He aquí los jefes de la provincia que
vivían en Jerusalén; mientras que, en las ciudades de Judá, cada uno
vivía en su propiedad y en su propia ciudad: los israelitas, los sacerdotes,
los levitas, los siervos del templo, los descendientes de los siervos de
Salomón. 4 Vivían también en Jerusalén algunos de los hijos de Judá
y de los hijos de Benjamín. De los hijos de Judá: Atayá, hijo de Uzziyyá,
hijo de Zacarías, hijo de Amaryá, hijo de Sefatyá, hijo de Mahalalel,
de los hijos de Peres; 5 y Maaseyá, hijo de Baruk, hijo de Kol-jozé,
hijo de Jazayá, hijo de Adayá, hijo de Yoyarob, hijo de Zacarías, hijo
de Siloní. 6 El total de los hijos de Peres que habitaron en Jerusalén
fueron cuatrocientos sesenta y ocho hombres aptos para la guerra.
7 Estos eran los hijos de Benjamín: Sal·lú, hijo de Mesul·lam, hijo de
Yoed, hijo de Pedayá, hijo de Qolayá, hijo de Maaseyá, hijo de Itiel,
hijo de Yesayá. 8 Después de él: Gabbay, Sal·lay: novecientos vein-
tiocho. 9 Joel, hijo de Zikrí, era su jefe, y Judá, hijo de Hassenuá, era
el segundo en autoridad. 10 De los sacerdotes: Yedayá, hijo de Yoya-
rib, Yakín, 11 Serayá, hijo de Jilquiyyá, hijo de Mesul·lam, hijo de Sa-
doq, hijo de Merayot, hijo de Ajitub, gobernador de la casa de Dios;
12 y sus hermanos, que trabajaban en la casa, ochocientos veintidós;
y Adayá, hijo de Yerojam, hijo de Pelalyá, hijo de Amsí, hijo de Za-
carías, hijo de Pasjur, hijo de Malkiyyá, 13 y sus hermanos jefes de
las casas patriarcales, doscientos cuarenta y dos; y Amasay, hijo de
Azarel, hijo de Ajazay, hijo de Mesil·lemot, hijo de Immer; 14 y sus
hermanos, hombres fuertes y de valor, ciento veintiocho. Su jefe era
Zabdiel, hijo de Hagguedolim. 15 Y de los levitas: Semayá, hijo de
Jassub, hijo de Azriqam, hijo de Jasabyá, hijo de Bunní; 16 y Sabbetay
y Yozabad, de los jefes de los levitas, que estaban encargados de las
cosas exteriores de la casa de Dios; 17 y Mattanyá, hijo de Miká, hijo
de Zabdí, hijo de Asaf, jefe cantor designado para entonar la oración
de acción de gracias, y Baqbuqyá, el segundo entre sus hermanos, y
Abdá, hijo de Sammúa, hijo de Galal, hijo de Yedutún. 18 Todos los
levitas de la ciudad santa eran doscientos ochenta y cuatro. 19 Los por-
teros: Aqqub, Talmón, y sus hermanos, que guardaban las puertas,
eran ciento setenta y dos. 20 Los demás de Israel y los sacerdotes y le-
vitas estaban en todos los pueblos de Judá, cada uno en su heredad.

3-9 La lista de los jefes que vivían dentro de Jerusalén tiene relación con otra parecida de 1 Crón 9. Cálculos basados en datos arqueológicos nos dan para Judá una población total de 50.000. Posiblemente vivían dentro y alrededor de Jerusalén unos 10.000 ó 15.000. La mayor parte de la población de Jerusalén estaba formada por sacerdotes, levitas y n^{e}tînîm (= siervos del templo), oficiales y mercaderes.

Su jefe (pqyd), principal representante. Es la forma hebrea del acádico *paqudu*, de que dan testimonio las fuentes cuneiformes desde los tiempos últimos del dominio de Asiria hasta el período persa. Los LXX lo interpretan como «supervisor» (ἐπίσκοπος). El título aparece también en los manuscritos de Qumrân.

10-14 La lista de los sacerdotes incluye cinco jefes de familia. El primero era *Zabdiel* (v.14), que no conocemos por ninguna otra parte. Se ha pensado que podría ser descendiente de la familia del sumo sacerdote.

15-18 Se enumeran seis familias de levitas.

[21] Pero los siervos del templo habitaban en el Ofel; y Sijá y Guispá estaban al frente de los siervos del templo. [22] El jefe de los levitas en Jerusalén era Uzzí, hijo de Baní, hijo de Jasabyá, hijo de Mattanyá, hijo de Miká, de los hijos de Asaf, cantores, encargados de la obra de la casa de Dios.

[23] El rey les había dado una orden y también había fijado el sueldo diario para los cantores. [24] Y Petajyá, hijo de Mesezabel, de los hijos de Zéraj, hijo de Judá, representaba al rey para todos los asuntos que se referían al pueblo.

[25] Y en cuanto a los pueblos con sus campos, parte de los hijos de Judá vivían en Quiryat-Arbá y sus anejos, en Dibón y sus anejos, en Yeqabseel y sus caseríos; [26] en Yesúa, en Molodá, en Bet-Pélet, [27] en Jasar-Sual, en Bersabee y sus anejos; [28] en Siquelag, en Mekoná y sus anejos; [29] en En-Rimmón, en Sorá, en Yarmut; [30] Zanóaj, Adul·lam y sus anejos; Lakís y sus campos, Azeqá y sus caseríos; y habitaron desde Bersabee hasta el valle de Hinnom. [31] El pueblo de Benjamín, por su parte, habitaba desde Gueba, en Mikmás, Ayyá, Bet-El y sus anejos, [32] Anatot, Nob, Ananeyá, [33] Jasor, Ramá, Guittaim, [34] Jadid, Seboím, Nebal·lat, [35] Lod y Onó, el valle de los artesanos. [36] Y ciertas partes de los levitas en Judá se asignaron a Benjamín.

12 [1] Estos son los sacerdotes y levitas que subieron con Zorobabel, hijo de Sealtiel, y Yesúa: Serayá, Jeremías, Esdras, [2] Amaryá, Mal-

---

25-36 La enumeración de los pueblos [1] de Judá empieza por el sur y sigue hasta el norte. Esta enumeración es prueba clara de la devastación operada en la última invasión babilónica. El territorio montañoso del centro, alrededor de Jerusalén, y la Sefelá, o llanura hacia el mar, había sido enteramente devastado. La Sefelá es esa región característica de la tierra baja de la Judá occidental, tan importante por su fecundidad como por su posición estratégica en todo el sistema defensivo de Judá. Pertenecían a ella fortalezas como Bet-Semes, Debir, Lakís y Azeqá. Las dos últimas aparecen en las célebres cartas de Lakís. El Négueb, al sur, y el distrito samaritano, al norte, parecen haber sido los únicos sitios en que se quedó mayor número de judíos. Exploraciones hechas por arqueólogos judíos, en el área del Sinaí, han puesto en evidencia dos hechos: que allí vivió una población judía y que la reconstrucción de Qadés-Barnea se debió a los que volvieron del exilio. Recuérdese que Qadés-Barnea fue el más importante y el más sagrado centro israelita durante los cuarenta años de su peregrinación por el desierto (Dt 1,19.46).

CAPITULO 12

En este capítulo tenemos una narración compuesta. Se nombran las genealogías sacerdotales de aquel período (12,1-26). Sigue una descripción detallada de la liturgia que se siguió para la dedicación

[1] En el v.35 traducimos: *Onó, el valle de los artesanos*, porque parece que Onó es idéntico al valle de los artesanos, que Bover-Cantera traducen por *Gue-hajarasim*. Cf. B. M. UBACH, *'Ono*: EBG V col.642; ABEL, II p.401. Estaba próximo al límite meridional de la llanura de Sarón. Los benjaminitas la repoblaron después de la cautividad.

luk, Jattús, [3] Sekanyá, Rejum, Meremot, [4] Iddó, Guinnetón, Abiyyá,
[5] Miyyamín, Maadyá, Bilgá, [6] Semayá, Yoyarib, Yedayá, [7] Sal·lú,
Amoq, Jilquiyyá, Yedayá. Estos eran los jefes de los sacerdotes y sus
hermanos en los días de Yesúa.
[8] Y los levitas: Yesúa, Binnuy, Qadmiel, Serebyá, Judá, Mattanyá,
quien, con sus hermanos, estaba al frente de los cantos de acción de
gracias. [9] Y Baqbuqyá y Unní, y sus hermanos presidían en las fun-
ciones.
[10] Y Yesúa era el padre de Joaquim, Joaquím de Elyasib, Elyasib
de Yoyadá. [11] Yoyadá, padre de Yonatán, y Yonatán, de Yaddúa.
[12] En los días de Joaquim, los sacerdotes, jefes de familia, eran: de
la de Serayá, Merayá; de la de Jeremías, Jananyá; [13] de la de Esdras,
Mesul·lam; de la de Amaryá, Yehojanán; [14] de la de Meliku, Yonatán;
de la de Sebanyá, José; [15] de la de Jarim, Adná; de la de Merayot, Jel-
qay; [16] de la de Iddá, Zacarías; de la de Guinnetón, Mesul·lam; [17] de
la de Abiyyá, Zikrí; de la de Minyamín y Moadyá, Piltay; [18] de la de
Bilgá, Sammúa; de la de Semayá, Yehonatán; [19] de la de Yoyarib, Mat-
tenay; de la de Yedayá, Uzzí; [20] de la de Sal·lay, Qal·lay; de la de
Amoq, Eber; [21] de la de Jilquiyyá, Jasabyá; de la de Yedayá, Netanel.
[22] De los levitas, en los días de Elyasib, Yoyadá, Yojanán y Yaddúa
fueron inscritos como jefes de familia y los sacerdotes hasta el reina-
do de Darío, el persa. [23] Los hijos de Leví, jefes de familia, fueron ins-
critos en el libro de los anales hasta los días de Yojanán, hijo de El-
yasib. [24] También los jefes de los levitas: Jasabyá, Serebyá, Yesúa, Ben
Qadmiel, y sus hermanos estaban al frente de ellos para alabar y cele-
brar a Yahvé, conforme a lo que había ordenado David, hombre de
Dios, de manera que un grupo respondiese al otro. [25] Mattanyá, Baq-
buqyá, Obadyá, Mesul·lam, Talmón, Aqqub, eran porteros que vi-

---

de la muralla (12,27-43) y el retrato idealizado de la comunidad religiosa en los días de Zorobabel y Nehemías (12,14-13,3).

Los judíos piadosos consideraban como un santuario no solamente el templo, sino la ciudad entera de Jerusalén. El deutero-Isaías se refiere a la ciudad como al «monte sagrado» de Dios (Is 65,25). Como la ciudad era una cosa santa y el lugar donde habitaba la gloria de Yahvé y donde El mismo había puesto su nombre, era muy digno de solemnizar este singular privilegio con un acto formal de consagración.

La descripción de la ceremonia de consagración nos reproduce al vivo un acto litúrgico propio del siglo v a.C. En él participaron en armoniosa y cordial fusión el clero y los laicos. El espíritu de alegría y de acción de gracias de esta consagración contrasta con la dolorosa inspección que hizo Nehemías (2,12-16) cuando vino por primera vez a Jerusalén. En aquella visita de inspección veía él los grandes bloques de piedra rotos, las murallas derribadas y las puertas quemadas. Un triste testimonio de la ruina de la ciudad.

Parte del ritual de la liturgia de la consagración consistió en una circunvalación de la muralla en dos grupos, que iban cada uno por dirección distinta.

22 *Elyasib*: ayudó en la reconstrucción de la muralla (3,1), pero más tarde incurrió en la ira de Nehemías por haber dado una habi-

gilaban los almacenes de las puertas. [26] Estos fueron en los días de Joaquim, hijo de Yesúa, hijo de Yosadaq, en tiempo de Nehemías, el gobernador, y en tiempo de Esdras, el sacerdote y escriba.

[27] Y, cuando se fue a dedicar la muralla de Jerusalén, fueron a todos los lugares para buscar a los levitas y traerlos a Jerusalén, con el fin de celebrar la fiesta con alegría, acción de gracias y cánticos, con címbalos, cítaras y salterios. [28] Se reunieron los hijos de los cantores de los alrededores de Jerusalén y de las aldeas de los netofatíes, [29] de Bet-Guilgal, de la campiña de Gueba y Azmávet; pues los cantores se habían edificado pueblos alrededor de Jerusalén. [30] Los sacerdotes y los levitas se purificaron. También purificaron al pueblo, las puertas y la muralla.

[31] Yo hice subir a los príncipes de Jerusalén sobre la muralla y formé dos grandes coros y filas de cantores. Una fue a la derecha, sobre el muro, hasta la puerta del Muladar. [32] Detrás caminaba Hosayá, la mitad de los príncipes de Judá, [33] y Azarías, Esdras, Mesul·lam, [34]* Judá, Benjamín, Semayá, Jeremías, [35] junto con algunos de los hijos de los sacerdotes, llevando trompetas: Zacarías, hijo de Yonatán, hijo de Semayá, hijo de Mattanyá, hijo de Mikayá, hijo de Zakkur, hijo de Asaf, [36] y sus hermanos Semayá, Azarel, Milalay, Guilalay, Maay, Netanel, Judá, Jananí, con los instrumentos músicos de David, el hombre de Dios. Esdras, el escriba, iba delante de todos. [37] Llegaron a la puerta de la Fuente. Subieron derechos por la escalinata de la Ciudad de David, en la vía que sube al muro, por encima de la casa de David, hasta la puerta del Agua, en oriente.

[38] La otra fila de cantores se fue por la izquierda, sobre el muro, y yo les acompañé con la mitad del pueblo. Pasó la torre del Horno y siguió hasta la muralla Ancha. [39] Por encima de la puerta de Efraím, la puerta de la parte vieja, la puerta de los Peces, la torre de Jananel, la torre Meá, hasta la puerta de las Ovejas, deteniéndose en la puerta de la Guardia. [40] Los dos coros que cantaban salmos de alabanza se pararon en la casa de Dios. Yo hice lo mismo, y la mitad de los prefectos que iban conmigo, [41] y los sacerdotes Elyaquim, Maaseyá, Minyamín, Mikayá, Elioenay, Zacarías, Jananyá, con las trompetas, [42] y Maaseyá, Semayá, Eleazar, Uzzí, Yehojanán, Malkiyyá, Elam y Ezer. Los cantores cantaron, dirigidos por Yizrajyá.

[43] Ese día se ofrecieron grandes sacrificios y hubo gran alegría, porque Dios les había dado motivo para tanto regocijo. Las mujeres y los hijos también se alegraron. Y se pudo oír la alegría de Jerusalén desde lejos.

[44] El mismo día se designaron los hombres que debían tener poder sobre los cuartos de almacenamiento, sobre las contribuciones, los primeros frutos y los diezmos. Para recoger las partes que exigía la Ley

---

tación en el templo a Tobías ammonita (13,4-7). Es más probable que fuera el sumo sacerdote durante el gobierno de Nehemías [1].

26 En este verso se nombran los tres hombres más importantes de la historia judía del postexilio: Joaquim, Esdras y Nehemías.

27 Como los levitas vivían repartidos por todo Israel, hubo que llamarlos de todas partes para que vinieran de sus casas a Jeru-

* 34 Para 12,34-47 se sigue num. del TM.

[1] El texto habla solamente de *Darío el persa*: se refiere a Darío III (336-331 a.C.), destronado por Alejandro Magno. Sobre el v.36, cf. N. H. Snaith, *Nehemiah XII 36*: VT 17 (1967) 243.

para los sacerdotes y los levitas, según los campos de los pueblos. Pues
Judá se sentía feliz, contemplando los sacerdotes y los levitas en sus
puestos. 45 Ellos observaron las leyes relativas a su Dios y las que se
referían a la purificación, lo mismo que los cantores y los porteros, se-
gún lo prescrito por David y su hijo Salomón.
46 Desde tiempo antiguo, desde los días de David y Asaf, había
jefes de cantores para la alabanza y acción de gracias a Yahvé. 47 En
los días de Zorobabel y Nehemías, todo Israel daba a los cantores y
porteros la parte que correspondía cada día. Separaban también la
parte que correspondía a los levitas, y éstos, a su vez, la que pertenecía
a los hijos de Aarón.

13 1 Aquel día leyeron en el libro de Moisés, y el pueblo escuchaba.
Estaba escrito en él que ni los ammonitas ni los moabitas deben entrar
en la asamblea de Dios, 2 porque no habían salido al encuentro del
pueblo de Israel con pan y agua y habían pagado a Balaam para que
los maldijese, aunque nuestro Dios cambió la maldición en bendición.
3 Cuando el pueblo oyó la Ley, separaron de Israel a todo extranjero.

---

salén y para que tomaran parte en la dedicación de la muralla. Primero fue necesario que se purificasen.

47 Para unir a los dos gobernadores, Zorobabel y Nehemías, como si el uno hubiera sucedido al otro, el autor ha resumido el estado ideal del culto durante todo el período de la restauración.

CAPITULO 13

Este capítulo trata de la reforma de los abusos: en las relaciones con los paganos (13,1-3), en el templo (13,4-14), en la santificación del sábado (13,15-22) y en los matrimonios mixtos (13,23-29). Por vía de conclusión se añaden los dos últimos versos, que terminan con una sentida oración de Nehemías (13,30-31).

Los tres primeros versos se refieren a la obra de Nehemías en su primera misión. Desde el v.4 tenemos la obra de Nehemías en su segunda misión. Según hemos reconstruido el orden de los sucesos, Nehemías cumplió el plan de su primera misión reconstruyendo y dedicando la muralla de Jerusalén. Esta primera misión termina el año 433, cuando vuelve a la corte persa (13,6). Había empleado doce años en una labor dura, desinteresada y a favor de su pueblo, ante la oposición de enemigos tanto dentro como fuera, que no lograron hacerle fracasar en sus propósitos de reconstrucción y reforma. Cuando Nehemías abandonó Jerusalén, había en ella seguridad personal y un gobierno estable, aunque la situación religiosa distaba mucho de ser perfecta.

No es cierta la fecha de la segunda venida de Nehemías a Jerusalén. Ni siquiera conocemos el motivo concreto de esta segunda venida. La ira de Nehemías (13,8) fue grande cuando vio que, durante su ausencia, se habían asentado sólidamente sus enemigos en Jerusalén. El sumo sacerdote Elyasib había llegado al extremo de dar a Tobías, el gran enemigo de Nehemías, una vivienda en el templo.

4 Antes de esto, el sacerdote Elyasib, que era superintendente de
las cámaras de nuestro Dios y que estaba asociado a Tobías, 5 había
preparado para Tobías una cámara grande, donde antes se deposita-
ban las oblaciones, el incienso, los vasos, los diezmos de cereales, del
vino y del aceite, cuanto estaba prescrito que se diera a los levitas, los
cantores y los porteros, más la contribución debida a los sacerdotes.
6 Yo no estaba en Jerusalén durante estos abusos, pues el año treinta
y dos de Artajerjes, rey de Babilonia, había ido al rey. Después de al-
gún tiempo pedí permiso al rey, 7 y volví a Jerusalén. Entonces es
cuando supe el mal que había hecho Elyasib a favor de Tobías, prepa-
rándole una cámara en los atrios de la casa de Dios. 8 Me disgustó
mucho e hice sacar de la cámara todo el mobiliario de la casa de To-
bías. 9 Mandé que purificasen el aposento e hice que trajeran de nue-
vo los vasos de la casa de Dios, las oblaciones y el incienso.
10 También me enteré que la parte de los levitas no se les había
dado a ellos, y que los levitas y cantores, que debían servir, se habían
ido cada uno a su tierra. 11 Hablé con los prefectos y dije: «¿Por qué
está abandonada la casa de Dios?» Los reuní y puse a cada uno en su
sitio. 12 Todo Judá volvió a traer el diezmo del trigo, del vino y aceite,
y se almacenó en las cámaras. 13 Nombré por guardianes de las cáma-
ras de almacenaje a Selemyá, el sacerdote, a Sadoq, el escriba, y a Pe-
dayá, uno de los levitas. Como adjunto de ellos, a Janán, hijo de Zak-
kur, hijo de Mattanyá, que eran tenidos por personas fieles, y se les
encomendó que hicieran la distribución entre sus hermanos.
14 Acuérdate, Señor mío, de esto, y no borres las obras que tengo en
mi crédito a favor de la casa de mi Dios y para su servicio.
15 Por aquellos días vi que en Judá había quienes pisaban en los
lagares en día de sábado, acarreaban las mieses y las cargaban sobre los
asnos, y también vino, uva, higos y toda clase de cargas, que traían a
Jerusalén en fiesta de sábado. Les reprendía cuando vendían víveres.

Separación de los extranjeros. 13,1-3

Estos versos deben relacionarse con la renovación y dedicación referida en el c.12. Los hechos históricos a que aluden se narran en Dt 23,3; Núm c.22-24.

Purificación del templo. 13,4-14

4-9 Entre los abusos que se habían introducido en el templo durante la ausencia de Nehemías, sobresalía la instalación en él de *Tobías*, que había sido el mayor enemigo de Nehemías en su primera misión.

10-14 Otro de los abusos era que el pueblo se había enfriado en sus deberes para con el culto. No sostenía a los levitas con los diezmos, y éstos abandonaban el culto para buscarse otro empleo con que poder vivir. Nehemías restauró la subvención a favor de los levitas y nombró tesoreros honrados que administraran los diezmos (cf. 10,37-38).

En el v.14 tenemos la oración sentida y devota de Nehemías a que ya estamos acostumbrados en sus memorias.

[16] También los tirios que habitaban en la ciudad traían pescado y toda
clase de cosas, y las vendían al pueblo en día de sábado, en Jerusalén.
[17] Hablé con los notables de Judá y les dije: «¿Qué significa este desor-
den y profanación del día del sábado? [18] ¿No fue así como obraron mala-
mente vuestros padres, y nuestro Dios trajo esta desgracia sobre nos-
otros y sobre esta ciudad? Y ahora, ¿vosotros queréis aumentar el
furor de la ira divina contra Israel con la profanación del sábado?»
[19] Cuando la víspera del sábado empezó a oscurecer en las puertas
de la ciudad, mandé cerrarlas y que no se abriesen hasta pasado el sá-
bado. También puse junto a las puertas a algunos de mis siervos, a fin
de que no entrase carga alguna en la ciudad en día de sábado. [20] Por
esto los mercaderes y vendedores de toda clase de mercancías tuvieron
que pasar la noche fuera de Jerusalén una o dos veces. [21] Yo les avisé
y les dije: «¿Por qué estáis delante de la muralla? Si lo volvéis a hacer,
os haré prender». Desde aquel día no volvieron a venir en sábado.
[22] A los levitas les mandé que se purificasen y viniesen y vigilasen las
puertas, para que se guardase el sábado. Acuérdate de esto también,
Dios mío, y ponlo a mi cuenta. Sálvame, según la grandeza de tu
amor fiel.
[23] Por entonces vi también que algunos judíos se habían casado con
mujeres de asdotitas, ammonitas y moabitas. [24] De sus hijos, la mitad
hablaban asdodeo y no sabían hablar judío. A lo sumo, una mezcla de
la lengua de aquellos pueblos. [25] Los reprendí, los maldije y a algunos

---

La santificación del sábado. 13,15-22

Para poner fin a las violaciones del sábado por razones de comercio, Nehemías manda que las puertas del templo se cierren los viernes por la tarde hasta el sábado después de la puesta del sol (13,19). Los judíos computan el día desde ocaso a ocaso. Los mercaderes se veían obligados a quedarse fuera del templo. Se quedaban fuera con sus productos, en espera de que terminara el sábado. Como esto era también un abuso, Nehemías les amenazó con castigos. *Los tirios* (v.16) eran mercaderes fenicios que hacían su buen negocio en los días de fiesta y donde la gente concurría. Como paganos, se interesaban poco por el sábado judío.

Para comprender los abusos que Nehemías trata de eliminar, se puede consultar Mal 1,6-2,16; 3,6-12. Esta profecía refleja bien la situación de Judá por el año 515 a.C., cuando se terminó el segundo templo y durante la reforma de Esdras y de Nehemías.

Los matrimonios mixtos. 13,23-29

Los hijos de los matrimonios mixtos no podían ya hablar el hebreo, y Nehemías se enfadó mucho por esto, hasta el punto de recurrir a los castigos físicos. El idioma *asdodeo* (v.24), probablemente, era una variación dialéctica del idioma de Judá. Nehemías reconoció la íntima conexión entre el idioma y la unidad nacional-religiosa. Por eso exigió de los culpables un juramento, prometiendo no casarse con mujeres extranjeras.

de ellos los castigué e hice arrancar el pelo. Les exigí que juraran por
el nombre de Dios, diciendo: «No daréis vuestras hijas a sus hijos, ni
tomaréis sus hijas para vuestros hijos ni para vosotros mismos. 26 ¿No
pecó el rey Salomón a causa de tales mujeres? No ha habido rey en la
tierra como él. Fue amado de Dios y hecho rey sobre todo Israel, pero
las mujeres extranjeras le hicieron pecar también a él. 27 ¿Será posible
oír de vosotros que cometéis este pecado y que prevaricáis contra
nuestro Dios, casándoos con mujeres extranjeras?» 28 Uno de los hijos
de Yoyadá, hijo del sumo sacerdote Elyasib, era yerno de Sanbal·lat,
el joronita, y lo arrojé de mi lado. 29 Acuérdate de ellos, porque man-
charon el sacerdocio y quebrantaron el pacto de los sacerdotes y de los
levitas.

30 Los purifiqué de todo lo extranjero y restablecí los diversos servi-
cios de los sacerdotes y de los levitas, señalando a cada uno su minis-
terio. 31 Y cuidé de la ofrenda de la leña en sus plazos señalados, y la
pe las primicias. ¡Acuérdate de mí, Dios mío, para mi bien!

Un caso especial mereció la atención de Nehemías (v.28): el nieto de Elyasib, el sumo sacerdote, se había casado con la hija de Sanbal·lat, gran enemigo de los judíos. Esto era demasiado para Nehemías, y arrojó al culpable de la ciudad.

Conclusión. 13,30-31

En los dos últimos versos resume Nehemías sus esfuerzos de reforma y, por última vez, pronuncia su característica oración, pidiendo a Dios que se acuerde de su celo por la casa y el pueblo de Yahvé.

Sirac, cuando hace el elogio de los hombres ilustres de Israel, recuerda a Nehemías, pero no recuerda a Esdras, cosa que nos extraña.

El elogio se centra en torno al hecho por el cual el propio Nehemías quería ser recordado y por el cual debía ser bendecido por el pueblo:

«Nehemías, que sea ensalzado su recuerdo. El levantó nuestras ruinas — él levantó nuestras viviendas destruidas — y fortificó nuestras puertas y cerrojos» (Eclo 49,13).

Del tiempo que va desde Esdras y Nehemías hasta la rebelión de los Macabeos tenemos muy poca información histórica. El judaísmo, formado en gran parte por Esdras, que por eso ha sido llamado «Padre del judaísmo», se enfrentó entonces, en el siglo II a.C., contra el helenismo, que trató de arrancarle su fe y su unidad nacional.

T O B I T

TRADUCCIÓN Y COMENTARIO POR

JOSÉ VÍLCHEZ, S. I.
Profesor de la Facultad de Teología de Granada

INTRODUCCION

1. Contenido del libro

El libro pretende narrar *la historia de Tobit* (1,1), israelita de la tribu de Neftalí deportado a Asiria. Su acción se desarrolla entre el reinado de Tiglatpiléser III (745-727 a.C.) y pocos años después de la caída de Nínive (612 a.C.).

Tobit, piadoso israelita, es probado duramente con la persecución, pérdida de sus bienes y ceguera (1,1-3,6). Paralelamente, Sara, hija de Ragüel, en Ecbátana, justa y piadosa, sufre también una grave tribulación (3,7-15). Dios envía a su ángel—Rafael—para curar a Tobit y salvar a Sara (3,16s). El ángel Rafael, bajo la forma de un israelita, acompaña a Tobías, hijo de Tobit, a Media, para recuperar 10 talentos de plata que Tobit en tiempo de prosperidad había dejado en depósito en casa de Gabael, en Ragues (4,1-11,19). El ángel protege a Tobías durante el viaje (6,1-9); salva a Sara, a la que consigue como esposa para Tobías (6,10-8,21); recobra el dinero (c.9) y los conduce sanos a Nínive (c.10). Por su medio, Tobit recupera la vista (c.11) y, en el momento de recibir su paga, se descubre a Tobit y Tobías como ángel enviado de Dios (c.12). Tobit entona un himno profético de alabanza a Dios (c.13). Como epílogo se narran los últimos años de Tobit en paz y abundancia y la vuelta de Tobías con su familia a Ragues poco antes de la caída de Nínive, donde muere en la ancianidad y honrado de todos.

2. Texto y lengua original

No conservamos el texto original del libro de Tobit, pero sí una serie de traducciones que demuestran lo extendido que estaba el libro en la antigüedad. Las manipulaciones en el texto de las versiones son evidentes. Al no tener el texto original, no nos es posible determinar con certeza hasta qué grado se apartan del original. Por esto el texto que ofrecemos debe ser tomado como un intento de acercamiento al texto original inspirado, y no como una meta conseguida definitivamente.

Los especialistas han procurado ordenar la serie de manuscritos griegos existentes. En resumen, han reducido todo el material textual a dos recensiones propiamente dichas y a un tercer grupo mixto [1].

La primera recensión, caracterizada por su sobriedad, está representada por los códices B (Vaticano) y A (Alejandrino), gran parte de minúsculos y quizá el *Papiro Oxyrhyncus* 1594. Es el texto usado por las iglesias griegas. A este grupo pertenece también un número considerable de versiones: siríaca (1,1-7,11), armena, etiópica, copta, sahídica.

[1] Cf. SCHUMPP: XIIIss; MILLER: 16; PRIERO: 2ss.

La segunda recensión tiene como exponente el códice S (Sinaítico), del que depende VL (Versiones latinas antiguas).

El tercer grupo mixto lo componen unos cuantos manuscritos minúsculos (44.106.107.610). A él se une la segunda parte de la versión siríaca (7,12ss) y el códice Vaticano Regio 7 de VL. Todos ellos dependen de los dos primeros grupos.

La Vg y la versión aramea editada por A. Neubauer no se pueden clasificar en ninguno de los tres grupos anteriores. La versión de San Jerónimo (Vg) está hecha sobre un texto en arameo [2], que no se conserva, y con ayuda de la VL. El texto editado por Neubauer representa una corriente intermedia entre B y S con muchos contactos con el grupo segundo. Otras versiones hebreas no vienen en consideración, por ser más recientes.

¿Cuál de las recensiones existentes refleja mejor el texto original? La opinión de los autores se divide. Generalmente, la discusión versa sobre las preferencias entre las dos primeras recensiones BA y S VL.

Por BA se deciden, entre otros: Fritzsche, Nöldeke, Vetter, Löhr, Müller, Goettsberger, Schumpp, Stummer, Priero, Nácar, etc.

Por S VL: Reusch, Schürer, Simpson, Thackeray, Cornely-Merk, De Bruyne, Nestle, Miller, Pautrel, Vaccari, etc.

B ofrece un texto más conciso, un griego más literario. S, al contrario, más difuso y menos refinado literariamente, refleja mejor el original semítico. La versión que damos sigue fundamentalmente el códice S ayudado de VL. En muchos puntos nos servimos de B. Hemos preferido el texto S, porque nos parece que se acerca más al original, aunque no siempre lo refleje perfectamente. La concisión de B, en el caso de Tobit, no es siempre suficiente garantía de fidelidad al original, sino más bien deseo de puridad y perfección de estilo.

Parece que está fuera de discusión que la lengua original fue semítica. La duda está entre el hebreo o el arameo. Los autores también en esto se dividen, y nosotros no podemos dirimir la cuestión [3].

3. Género literario

El libro de Tobit está escrito en forma narrativa histórica. Hasta los tiempos modernos no se ha planteado el problema de si la forma externa bastaba o no para determinar un género literario. Por esto nunca se propuso reflejamente la pregunta de si Tobit pretendía o no narrar una historia, o sucesión de hechos acaecidos realmente en un tiempo y lugar determinados. Este problema es común a otros libros del AT, v.gr., Ester, Judit, Jonás. Para la solución del problema no se puede invocar a la tradición ni judía ni cristiana, simple-

[2] Cf. prólogo de San Jerónimo al libro de Tobit: PL 29,23.

[3] Cf. PRIERO 9ss. En Qumrân, junto al mar Muerto, se han encontrado tres manuscritos en arameo y uno en hebreo del libro de Tobit. Corresponden a la recensión larga. Confirman la autoridad de S y VL y sugieren que el original es arameo. Cf. J. T. MILIK, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda* (París 1957) p.29; E. DHORME II: *Introduction* (Bruges 1959) p.CLXII.

mente porque no existe verdadera tradición [4]. El análisis interno del libro es el medio que nos queda para dilucidar la cuestión.

Tres son las posiciones que se han tomado con relación a la historicidad de Tobit: *a)* Tobit es un libro estrictamente histórico (v.gr., Reusch, Gutberlet, Galdos, Renié, Vigouroux, Cornely-Merk, etcétera). *b)* Tobit es una historia edificante, consta de un *núcleo histórico* primitivo en el que se apoya la composición literaria del autor para su lección moral. Así la mayor parte de los autores católicos (v.gr., Hummelauer, Vetter, Schumpp, Höpfl, Prat, Robert, Tricot, Miller, Vaccari, Clamer, Lefèvre, Bückers, De Vine, Arnaldich, etc.). *c)* El libro de Tobit es una creación literaria del autor en forma de historia con finalidad puramente doctrinal. Esta opinión la defendieron expresamente los católicos J. Jahn, Dereser, C. Movers, E. Cosquin [5].

A. Robert decía que no era impertinente hacernos la pregunta de si el autor no ha querido proponernos sus enseñanzas bajo el velo de una ficción [6]. Ciertamente, esta opinión no va en contra del dogma de la inspiración ni en contra de doctrina alguna enseñada por el magisterio eclesiástico [7]. Los autores que defienden el *núcleo histórico* en Tobit generalmente conceden también la conciliación de la opinión *c)* con la doctrina católica [8]. Confiesan además que no es posible determinar con exactitud el *núcleo histórico* primitivo. Prácticamente, los autores se quedan a medio camino, pues los argumentos aducidos en favor de su sentencia concluyen en favor de la opinión expuesta en último lugar.

La finalidad del autor es didáctica, como todos afirman sin excepción, y no narrarnos una historia particular. Sin duda que debieron de existir en tiempo del destierro babilónico israelitas piadosos, observadores de la Ley, y a esto se pueden referir la mayor parte de los autores al hablar del *núcleo histórico* del libro de Tobit. Mas para determinar el género literario de Tobit no puede bastar la verosimilitud de un *núcleo histórico* tan vago y reducido. El libro de Tobit se debe juzgar en el plano en que es una obra literaria, en la unidad de su conjunto con la variedad de sus personajes y con toda la gama de sus escenas sencillas y maravillosas.

Nos inclinamos por la opinión *c)*. La composición artística del libro en forma de drama muestra su artificio. El marco histórico es un elemento tomado de la realidad, pero el autor se vale de él de una forma muy genérica, sin descender a detalles. Los conocimientos históricos son muy reducidos, basándose casi exclusivamente en los libros canónicos de los Reyes. La legislación de que habla el autor no corresponde a la época histórica en que sitúa a sus personajes.

[4] Entre otros autores, afirman esto: Schumpp: LI; Miller: 4; A. Clamer: DTC XV *Tobie* p.1156.

[5] Cf. *Le livre de Tobie et l'«Histoire du sage Ahikar»*: RB 8 (1899) 50-82.

[6] *Initiation biblique* (Paris 1939) p.100.

[7] Cf. Pío XII, *Divino afflante Spiritu*: AAS 35 (1943) 313-318; EB n.556-562. Respuesta de la Comisión Pontificia para los estudios bíblicos del 23 de junio de 1905: ASS 38 (1905-06) 124s; EB n.161.

[8] Cf. A. Vaccari: 694; Miller: 9; Priero: 15; J. Prado, *La índole literaria del libro de Tobit*: Sefarad 7 (1947) 377.

El autor incorpora a su narración elementos literarios y folklóricos de los pueblos orientales, de Ajíkar hace un sobrino de Tobit (1,21). Las libres manipulaciones de los escribas y traductores confirman la misma opinión: San Jerónimo, en la Vulgata, resume, abrevia, adapta, y en 1,3-3,1 sustituye la primera persona por la tercera.

4. Relación de Tobit con la literatura extrabíblica

Algunos críticos han exagerado tanto, que han desprovisto a Tobit de originalidad y lo han convertido en un producto literario dependiente directamente de obras extrabíblicas [9]. La unidad interna del libro, el carácter definido de sus personajes, sobre todo de Tobit, la noción tan pura de Dios y de sus atributos y su elevada doctrina moral lo distinguen de toda obra literaria no bíblica y no permiten ni siquiera una comparación de igualdad. Esta afirmación no excluye influjos extrínsecos, sino que debe admitirlos. El autor debió de conocer, como sus contemporáneos cultos, la literatura y las leyendas populares de su medio ambiente.

En Tobit se hace mención varias veces de Ajíkar y de su historia. En los textos griegos aparece citado en 1,21s; 2,10; 11,19; 14,10s. La historia de Ajíkar en resumen dice: Ajíkar, personaje asirio, por su sabiduría, llega a ser el consejero principal, ministro del sello y proveedor de la casa real de Senaquerib (705-681) y de Asaradón (681-669). Como no tiene hijos, adopta a su sobrino Nadab, hijo de una hermana. Lo prepara para ser su sucesor y, para ello, le da una serie de consejos. Cuando Nadab ocupa el puesto de su tío, lo acusa falsamente ante el rey Asaradón y consigue que sea condenado a muerte. Pero el verdugo, al ir a ejecutar la sentencia, le perdona la vida, acordándose de que Ajíkar le había salvado a él anteriormente. Poco tiempo después el rey necesita consejo y se arrepiente de haber mandado matar a Ajíkar. Entonces se le manifiesta al rey que Ajíkar vive. Ajíkar es restituido a su antiguo puesto, y Nadab es condenado [10]. El autor de Tobit conoce la leyenda y se vale de ella, como anécdota que confirma su lección moral (cf. Tob 14,10s). De otras leyendas populares se pudo servir también el autor de Tobit, integrando los influjos literarios en una unidad superior.

5. Relación de Tobit con la tradición bíblica

La verdadera fuente de inspiración del autor está en la literatura de Israel, en los libros sagrados. En el comentario se hacen constar detalladamente los lugares paralelos bíblicos. Las historias de los patriarcas tienen una significación especial, principalmente el c.24 del Génesis. Frecuentemente se invoca la ley de Moisés, con referencias especiales al Deuteronomio (cf. 1,6-8; 6,13; 7,12-14). El marco histórico está tomado de los libros de los Reyes. El autor conoce perfectamente las colecciones de los escritos proféticos y se

[9] Cf. SCHUMPP: LXIXss; PRIERO: 22.

[10] Sobre la leyenda del sabio Ajíkar se puede consultar: E. COSQUIN, *Le livre de Tobie et l'«Histoire du sage Ahikar»*: RB 8 (1899) 50-82; 510-531. F. NAU, *Histoire et sagesse d'Achikar* (París 1909); *Documents relatifs à Ahikar* (París 1920); E. MEYER, *Der Papyrusfund von Éléphantine* (Leipzig 1912) p.219.

inspira en ellos (cf. 2,6; c.13 y 14). En Tobit se pueden encontrar muchas semejanzas con Job, desde el personaje mismo: el justo probado por Dios, hasta en las líneas generales del drama: abundancia, prueba, fidelidad, abundancia. Tobit tiene muchos contactos con los libros sapienciales, especialmente con los Proverbios (cf. c.4), y lo mismo se debe decir de los Salmos. El ambiente de las ideas es el mismo del Eclesiástico, si bien no se pueden determinar las influencias literarias mutuas.

6. Autor, lugar de composición, tiempo

Al hablar de *autor* a lo largo del comentario no insistimos en el número singular; puede significar lo mismo uno que varios. Como veremos en el comentario, algunos capítulos (12-14) descubren varios estratos y, consiguientemente, diversos autores y épocas. Emplearemos de ordinario la palabra *autor* en singular, a sabiendas de que en alguna ocasión pueden ser varios.

El origen judío del autor no se puede poner en duda.

El lugar de la composición parece ser fuera de Palestina hacia el oriente. Muy bien podría ser Siria, o cualquier centro de la Mesopotamia. El ambiente oriental, la familiaridad con el perro (6,1; 11,4), el que no fuera incluido en el canon palestinense son razones para colocar su origen fuera de Palestina. El libro estaba escrito para los israelitas de la diáspora.

La fecha de la composición no puede ser determinada con mucha exactitud. El último redactor conoce la restauración de Israel (c.13-14) y el nuevo templo de Zorobabel (14,5). Conoce la codificación del Pentateuco y una legislación muy desarrollada, las colecciones de los profetas, así como gran parte de los salmos. No refleja el ambiente de las guerras de los Macabeos. Habría, pues, que poner su composición entre 400 y 200 a.C., más bien alrededor de 200 a.C.

7. Canonicidad

Tobit no fue incluido por los hebreos palestinenses en su lista de libros sagrados. Fue, sin embargo, muy estimado por los judíos, como lo demuestran las muchas versiones que se hicieron de él en lenguas semíticas y griega. Los judíos alejandrinos lo incluyeron en su canon y en las colecciones de los LXX. Así fue aceptado por la Iglesia. Tobit, por lo tanto, ha vivido la historia de los libros llamados deuterocanónicos, admitidos por la Iglesia como inspirados [11].

8. Tema central del libro

Se podría hacer un recuento de las enseñanzas espirituales, morales y religiosas que se enseñan en el libro de Tobit, libro eminentemente didáctico: monoteísmo hebreo puro, doctrina sobre los ángeles y demonios, obras de misericordia (limosna, enterrar a los muertos...), obras de piedad con los familiares, prácticas individuales

[11] Cf. A. Robert-A. Tricot, *Initiation biblique* (Paris-Tournai 1954) p.60-64.

de piedad (conversión a Dios, oración, ayuno, bendiciones...), etcétera. Esto sería un repetir lo que se irá diciendo en el comentario. Nos parece más importante dar en síntesis la lección central del libro, que sirve de eje a toda la trama de la narración y que polariza en sí la serie incontable de enseñanzas secundarias a que hemos aludido.

Dios, bueno y justo, prueba a los que le temen, los justos. Su providencia amorosa les acompaña, les sostiene durante la tribulación y les libera de ella, devolviéndoles la felicidad, expresada por una vida larga y segura en la abundancia. Es la misma tesis que desarrolla el salmo 91.

El autor sagrado plastifica esta doctrina en un drama en el que reviste de carne y hueso al justo ideal: Tobit, y al que le hace pasar por todos los estadios de la prueba-liberación. A la providencia divina la hace visible el autor en el ángel, cuyo nombre, Rafael—Dios sana—, revela su función. El conjunto de personajes está encuadrado en el esquema fundamental y contribuyen al esclarecimiento del tema central.

La doctrina enseñada en el libro está inspirada y no pierde su fuerza porque no se apoye en una historia realmente acaecida, como las parábolas y narraciones parabólicas del Señor, que mantienen su valor doctrinal aunque sean ficciones literarias; cf. narración del buen samaritano (Lc 10,30-37), o del hijo pródigo (Lc 15,11-32).

9. Bibliografía selecta

I. Textos

F. H. Reusch, *Libellus Tobit e codice Sinaitico editus et recensitus* (Bonnae 1870); F. Vigouroux, *La Sainte Bible Polyglotte* 3 (Paris 1902) 464-523; A. Rahlfs, *LXX* (Stuttgart 1935) 1002-1039; Booke-McLean, III p.1.ª (London 1940); P. Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae seu Vetus Italica* I 2.ª (Paris 1751) 706-743; A. Neubauer, *The book of Tobit. A Chaldee Text* (Oxford 1878).

II. Comentarios católicos

San Ambrosio, *De Tobia:* ML 14,759-794; San Beda, *In librum b. Patris Tobiae allegorica interpretatio:* ML 91,923-938; Corn. a Lapide, *Commentaria in Scripturam Sacram* IV (Parisiis 1881) p.265-312; A. Calmet, *Commentarius literalis in libros V. T.* t.5 (Virceburgi 1791); H. Reusch, *Das Buch Tobias* (Freibur i.B.1857); Gutberlet, *Das Buch Tobit* (Münster 1877); R. Galdos: CSS (1930); M. Schumpp: EHAT XI (1933); A. Miller: HSAT (1940-41); A. Vaccari: BPIP (Firenze 1963) 693-714; A. Clamer: SBPC IV (1949) 387-480; C. F. de Vine: CCHS (1953) 393-402; G. Priero: SBG (1953); H. Bückers: HBK IV 2 (1953); L. Arnaldich: BC II (1963) p.797-844.

III. Comentarios no católicos

M. Löhr, *Das Buch Tobit* (Tübingen 1900); R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the O. T.* I (London 1963) p.174-241; J. T. Thackeray, *A new comm. on Holy Scripture* II (London 1929).

1 1 Libro de la historia de Tobit, hijo de Tobiel, hijo de Ananiel, hijo de Aduel, hijo de Gabael, de la familia de Asiel, de la tribu de Neftalí. 2 En tiempo de Salmanasar, rey de los asirios, Tobit fue de-

---

IV. Estudios generales

R. Galdos, *Tobitici libelli usus liturgicus*: VD 10 (1930) 28ss; De Bruyne, *Comptes rendus*: RevBen 45 (1933) 260-262; J. Prado, *La índole literaria del libro de Tobit*: Sefarad 7 (1947) 373-394; *Historia, enseñanzas y poesía en el libro de Tobit*: Sefarad 9 (1949) 27-51; R. Pautrel, *Trois textes de Tobie sur Raphaël*: RScR 39 (1951) 115-124; A. Lefèvre: Rob-F I (Tournai 1959) 740-745.

CAPITULO I

Introducción general. 1,1-2

Los v.1-2 sirven de introducción general a todo el libro. El autor relaciona a su héroe, Tobit, con el tiempo histórico y con la geografía palestinense y asiria.

1a *Libro de la historia de Tobit*. Es el título del libro. Se van a narrar «palabras» y «hechos» de Tobit, no solamente sus «palabras» o «discursos». Cf 12,20; 1 Re 11,41.

Tobit es el nombre del padre según la versión griega (Τωβιτ o Τωβειθ). La Vg identifica los nombres del padre y del hijo: Tobías. Tobit corresponde al hebreo *Ṭôbî*, abreviatura de *Ṭôbyyā* (Neh 2,19; Esd 2,60; Zac 6,10), o *Ṭôbyyāhû* (2 Crón 17,8), que significa: «mi bien es Yahvé».

1b Propone la genealogía de Tobit. Está muy conforme con el carácter semítico del libro poner una genealogía al comienzo de la narración (cf. 1 Sam 1,1; Sof 1,1; Jdt 8,1; 1 Mac 2,1; Mt 1,1, etc.). Pero lo característico de esta lista genealógica y que declara lo artificioso de su construcción es que el segundo componente de todos los nombres es el nombre divino *ʾēl* = Dios. *Tobiel*: mi bien es Dios; *Ananiel*: Dios me fue clemente; *Aduel*: Dios alegró; *Gabael*: Dios es excelso; *Asiel*: Dios distribuyó, es el primogénito de Neftalí (Gén 46,24). El autor sagrado acentúa así que Tobit y toda su ascendencia están bajo la acción protectora de Dios.

2 *En tiempo de Salmanasar*. Los manuscritos griegos hablan de *Enemessar*; la VL y Vg de *Salmanasar*. 2 Re 15,29 nos dice que «en tiempo de Péqaj, rey de Israel, vino Tiglatpiléser, rey de Asiria, y tomó... Cades, Hasor, Galaad y la Galilea, todo el país de Neftalí, a cuyos habitantes llevó cautivos a Asiria». Estos hechos acontecieron durante la campaña que en 734-732 a. C. Tiglatpiléser III (745-727 a. C.) emprendió contra la Siria (2 Re 16,10), Fenicia, Filistea e Israel. Su hijo, Salmanasar V (727-722 a. C.), tuvo que venir de nuevo a Palestina en 724 para someter al rey de Israel Oseas, que se le había rebelado. Redujo a prisión al rey Oseas, invadió el territorio y puso cerco a Samaria, la capital, durante tres

portado de Tisbe, situada al sur de Cades de Neftalí, en la Galilea, por encima de Hasor, hacia el occidente, al norte de Sefet.

3 Yo, Tobit, he andado por los caminos de la verdad y en la justicia

---

años, al cabo de los cuales la tomó (722 a. C.). La población fue llevada cautiva a Asiria y Media (2 Re 17,3-6; 18,9-11). Esta deportación fue realizada por Sargón II (722-705 a. C.), su sucesor. Lo más verosímil es que el autor sagrado haga referencia a la expedición de Tiglatpiléser III, en la que tomó parte su hijo Salmanasar. Al hagiógrafo le basta para su finalidad dar un marco histórico no detallado.

La patria de Tobit es *Tisbe*, distinta de la patria del profeta Elías, Tisbe de Galaad, en la Transjordania (1 Re 17,1). Hasta ahora no se ha identificado con ningún lugar arqueológico conocido. El autor, sin embargo, la localiza por relación a lugares bien conocidos. *Cades*, de Neftalí (Jos 19,37; 20,7), en la Galilea superior, hacia el noroeste del antiguo lago Hula [1]. Es la actual Qadas, o Qadés, a 18 kilómetros al norte de Ṣafed. *Hasor* (Jue 4,2; Jos 19,36), identificada ya por Garstang con Tell Waqqas, al nordeste de Ṣafed y muy cerca del lago Hula. *Sefet* probablemente corresponde a la actual Ṣafed, a unos 12 kilómetros al norte del lago Tiberíades [2]. Los textos no están de acuerdo. Parece que la Vg ha conservado la mejor lección.

Dios prueba a los justos. 1,3-3,17

Después de la introducción general (1,1-2) comienza la acción inmediata del drama. En la parte primera aparecen los dos protagonistas: Tobit y Sara, en medio de sus tribulaciones.

En un *primer cuadro*, Tobit nos narra su vida ejemplar hasta el momento antes de la gran prueba (1,3-22). Un *segundo cuadro* nos revela al justo Tobit en la prueba (2,1-3,6). El *tercer cuadro* (3,7-15) imita literariamente la estructura del *segundo:* Gran tribulación de Tobit (2,1-14). Tribulaciones de Sara (3,7-10). Oración de Tobit (3,1-6). Oración de Sara (3,11-15). Cierra la parte primera un epílogo reconfortante: Dios escucha la oración de Tobit y Sara (3,16s). En el *primer cuadro* precede un resumen de toda la vida de Tobit (1,3) y desciende después a describirnos su vida de piedad y de misericordia en su patria (4-9) y en el destierro (10-22).

Resumen de toda su vida. 1,3

3 El v.3 es un resumen de la vida del *justo Tobit* antes del destierro y durante el mismo. Desde 1,3 hasta 3,6 el relato está en primera persona en boca de Tobit. Aquel anda *por los caminos de la verdad* que camina según la Ley (Sal 119,30-32). *En la justicia:* el original está en plural y se refiere a las acciones justas o

[1] Cf. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine* II p.416.

[2] Cf. J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament* (Leiden 1959) p.1614-1615.

todos los días de mi vida, he hecho muchas limosnas a mis hermanos y a mis connacionales, deportados conmigo al país de los asirios, a Nínive.

4 Cuando estaba en mi país, la tierra de Israel,— entonces era yo joven—, toda la tribu de Neftalí, mi antepasado, se había separado de

---

rectas. Prácticamente son sinónimos *andar por los caminos de la verdad* y *en la justicia*. Tobit ha obrado justamente todos los días de su vida. Es la imagen del hombre ideal que el autor propone como modelo a los israelitas de su tiempo. En la práctica, la justicia de Tobit se ha manifestado en las obras de beneficencia—*limosnas*— a sus connacionales atribulados. La *limosna* y la *justicia*: en la versión de los LXX aparece la palabra ἐλεημοσύνη principalmente como traducción de la palabra hebrea *ṣ*[e]*dāqā*. Esta palabra hebrea, además de su sentido de *justicia, norma divina de proceder* (Is 28,17; Sal 33,5), que se manifiesta principalmente en el cumplimiento de lo que Dios ha prometido (cf. Is 51,1-8), significa también la *compasión* y *misericordia divina* con relación al hombre (cf. Sal 24,5; 35,24; 103,6; Is 1,27; 59,16; y los textos griegos Sir 17,29 [24 ó 28]; Bar 4,22; 5,9; Tob 3,2; 13,8).

Dios es misericordioso con el hombre, y el hombre justo imita los modos de obrar de Dios. Por esto, ἐλεημοσύνη, aplicada al hombre, tiene el significado de *hacer el bien, obras de beneficencia* y, más en concreto, *limosna* al necesitado (cf. Gén 47,29; Dt 24,13; Sal 33,5; Prov 3,3; 14,22; 16,6; 19,22; 20,28; 21,21; Sir 3,14.30; 7,10; 12,3; 16,14; 17,22 [17 ó 18]; 29,8.12; 32 [35], 2; 34 [31], 11; 40,17.24; Dan 4,24; 9,16; Tob 1,3.16; 2,14; 4,7.8.10.11.16; 7,6; 12,8.9; 14,2[7].8.10.11).

El judaísmo puede, pues, identificar ἐλεημοσύνη con δικαιοσύνη = justicia (cf. Bar 5,9; Tob 2,14, y comparar Prov 10,2 con Tob 4,10 y 12,9). El NT jamás identifica la δικαιοσύνη (justicia) con la ἐλεημοσύνη (limosna, obra de beneficencia), fruto de la misericordia y de la bondad (cf. Mt 6,2-4; Lc 11,41; 12,33; Act 3,2s.10; 9,36; 10,2.4.31; 24,17). En el judaísmo rabínico, el sentido ordinario de *ṣ*[e]*dāqā* es el de acción misericordiosa, de beneficencia o simplemente *limosna* [3].

Nínive, situada en la margen izquierda del río Tigris, frente a la actual Mosul de la república del Iraq. Comenzó a ser capital del reino de los asirios bajo Senaquerib (705-681 a.C.). Cf. 2 Re 19,36.

Tobit en su patria antes del destierro. 1,4-9

En contraste con la apostasía político-religiosa de los miembros de su tribu y familia, Tobit permanece fiel observante de las tradiciones y preceptos de la Ley con relación a los sacrificios, peregrinaciones, ofrendas, matrimonio.

4-5 A la muerte de Salomón se dividieron de nuevo las doce tribus de Israel en dos reinos: el del sur, o de Judá, cuya capital

[3] Cf. STR-B: I p.386-388; II p.188s; IV p.536-558.

la casa de David y de Jerusalén, la ciudad escogida entre todas las tri-
bus de Israel para ofrecer sus sacrificios. El templo, morada de Dios,
fue edificado en ella y santificado para todas las generaciones venide-
ras. 5 Todos mis hermanos y la casa de Neftalí, mi antepasado, ofre-
cían sacrificios sobre todos los montes de Galilea al becerro que había
fabricado Jeroboam, rey de Israel, en Dan. 6 Yo subía muchas veces
absolutamente solo a Jerusalén durante las fiestas, como está prescrito
a todo Israel por decreto perpetuo. Me apresuraba a llevar a Jerusalén
las primicias de los frutos y de los animales, los diezmos del ganado y
las primicias del esquileo de las ovejas; 7 todo lo entregaba a los sacer-
dotes, hijos de Aarón, para el altar. A los levitas que prestaban sus
servicios en Jerusalén daba el diezmo del trigo, del vino, del aceite,
de los granados, de los higos y de los demás frutos de los árboles. El
segundo diezmo lo cambiaba en dinero, durante seis años, e iba a gas-
tarlo cada año a Jerusalén. 8 El tercer diezmo lo daba a los huérfanos,

---

era Jerusalén, bajo Roboam (935-915 a. C.), hijo de Salomón, con las tribus de Judá y Benjamín (1 Re 11,36; 12,20-23) y el reino del norte, o de Israel, bajo Jeroboam I (935-911 a. C.), con las otras diez tribus (1 Re 11,31.36; 12,20). Por motivos políticos, Jeroboam hizo los dos becerros de oro: uno en Betel, al sur del reino, y otro en Dan, al norte, y construyó santuarios en las cimas de los montes (1 Re 12,26-31).

6 Tobit habla con evidente exageración al decir que *subía absolutamente solo a Jerusalén*, cf. 5,14. La Ley ordenaba que todo varón debía subir al santuario tres veces al año por las fiestas de Pascua, Pentecostés y Tabernáculos (Ex 23,17; Dt 16,16). La legislación del AT sobre las ofrendas de los primeros frutos del campo, de los primogénitos y de los diezmos, o décima parte de las entradas totales, no es homogénea. En la Sagrada Escritura se nos conservan simultáneamente testimonios de diversas épocas en que la legislación va progresando en determinaciones concretas[4]. El libro de Tobit refleja una legislación muy avanzada, pero conserva a la vez rasgos muy antiguos. El autor sagrado ha resumido la legislación escrita y no escrita de su tiempo, para presentar a Tobit como el perfecto cumplidor de la Ley. *Primicias de los frutos* (Ex 22, 28; 23,19; 34,26; Dt 18,4; Núm 18,12s; Neh 10,36.38; Lev 27,30; 2 Crón 31,5). Primicias *de los animales* (Ex 13,11-16; 22,29; 34,19s; Dt 12,6; 15,19; Núm 18,15; Neh 10,37). De *diezmos del ganado* solamente hablan Lev 27,32 y 2 Crón 31,6. *Primicias del esquileo* (Dt 18,4).

7 Al principio no se entregaba a los sacerdotes sino una participación en los sacrificios (Dt 18,3) y parte de las primicias (Dt 26, 2-4). Más adelante, todas las primicias y gran parte de las ofrendas eran para los sacerdotes (Ez 44,28-30; Núm 18,8-19). *Diezmo del trigo...* (Núm 18,21-24; Neh 10,38; 2 Cr 31,5; cf. Dt 12,6). Sobre *el segundo diezmo*, cf. Dt 14,22-26; 12,17s.

8 *El tercer diezmo:* esta lectura está fundada en B y VL. Según S, parece que este diezmo no se distingue del segundo cada

[4] Cf. E. Schuerer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* II (Leipzig 1907) p.297-307.

a las viudas y a los prosélitos, unidos a los hijos de Israel. Lo repartía
entre ellos cada tres años, y lo comíamos según las prescripciones de
la Ley de Moisés y conforme a las recomendaciones hechas por Dé-
bora, madre de nuestro padre, pues mi padre había muerto y me había
dejado huérfano. 9 Cuando me hice hombre, tomé como mujer a
Ana, del linaje de nuestro padre. De ella tuve un hijo, a quien puse
por nombre Tobías.
10 Después que fui deportado a Asiria, me fui a Nínive. Todos mis
parientes y los de mi raza comían de los panes de los gentiles. 11 Yo,
sin embargo, velaba sobre mí, para no comer de ellos. 12 Y como yo
me acordaba de mi Dios con toda mi alma, 13 el Altísimo me hizo
hallar gracia y favor delante de Salmanasar, a quien proveía de todo
lo necesario. 14 Yo solía ir a Media, donde le hacía las compras hasta
su muerte. A Gabael, hijo de Gabri, en Ragues de Media, le dejé una

---

tres años (cf. Dt 14,28s; 26,12). *Y lo comíamos:* las prescripciones de la Ley sobre el banquete sagrado se referían propiamente al *segundo diezmo*, del que se hace mención en el v.7. Sin que sea necesario trasladar este inciso al final del v.7, su posición aquí se podría explicar por las reminiscencias de otros textos, como Dt 12, 12.17-19, unidos a 14,28s. *Recomendaciones hechas por Débora:* nota de piedad filial. Testimonio de la influencia que tenía la madre o la abuela en la formación religiosa de la familia. En la elección del nombre *Débora* (miel) ha podido influir el recuerdo de la grande Débora de Jue 4,4. *Madre de nuestro padre:* cf. B A VL.

9 Tobit sigue el ejemplo de los patriarcas al tomar esposa entre las mujeres de su misma familia (Gén 11,27-31; 20,12; 24,4. 37s; 28,2-9; sobre Noé, cf. *Libro de los Jubileos* 4,33) y da ejemplo a su hijo (cf. 4,12). La Ley le obligaba a no casarse con mujer extranjera (Ex 34,15s; Esd 9,1s; 10,2-5). Solamente a las hijas que heredaban el patrimonio paterno obligaba la Ley a casarse con un varón de una familia de la tribu de su padre (Núm 36,6-8).

Tobit en el destierro. 1,10-22

10-11 Tobit sigue fiel en el destierro. Contraste hiperbólico: *todos mis parientes... Yo, sin embargo,* como en 1,5s. *Los panes de los gentiles* son impuros (cf. Ez 4,13; Os 9,3s). Por panes se entiende toda clase de alimentos.

12-13 La fe en la providencia divina sobre los justos es uno de los temas principales del libro. La remuneración no traspasa las fronteras del más allá. Un ejemplo paralelo lo encontramos en Dan 1,8s. Cf. también la exaltación de José: Gén 41,40-42.

14 Este verso prepara la continuación de la historia a partir del c.4. *Hijo de Gabri,* según 4,20 y VL. *Ragues,* antiquísima ciudad de los medos, corresponde a las actuales ruinas de Rai, 13 kilómetros al sudeste de Teherán. Según 2 Re 17,6, algunos israelitas fueron deportados a ciudades de la Media. *Diez talentos de plata* en peso equivalen a 426 kilogramos. Es una cantidad considerable, puramente convencional, para motivar el viaje de Tobías.

vez en depósito diez talentos de plata. 15 Al morir Salmanasar, le sucedió en el reino Senaquerib, su hijo. Los caminos de Media se volvieron inseguros, y ya no me fue posible volver allá. 16 En tiempo de Salmanasar solía hacer numerosas limosnas a mis hermanos, connacionales míos. 17 Daba mi pan a los hambrientos y vestidos a los desnudos. Si veía a algún compatriota mío muerto y arrojado fuera de las murallas de Nínive, lo enterraba. 18 Igualmente di sepultura a los que hizo matar Senaquerib cuando vino huyendo de Judea en los días del castigo que ejerció contra él el Rey del cielo, por las blasfemias que había proferido. En su furor hizo matar a muchos israelitas. Yo ocultaba sus cuerpos y los enterraba [después]. Senaquerib los buscaba y no los encontraba.
19 Un ninivita fue a informar al rey que yo los enterraba. Yo me escondí. Cuando supe que el rey me había reconocido y que me buscaba para matarme, tuve miedo y huí. 20 Todo cuanto poseía me fue arrebatado; nada me quedó que no fuera para el tesoro, excepto Ana, mi mujer, y Tobías, mi hijo. 21 Antes de cuarenta días, sus dos hijos le asesinaron y huyeron a los montes de Ararat. Le sucedió en el trono Asaradón, su hijo. Este constituyó a Ajíkar, hijo de mi hermano Anael, jefe de contabilidad de su reino, y él tuvo en su poder toda la administración. 22 Entonces Ajíkar intervino en mi favor, y pude volver a Nínive. Ajíkar había sido bajo Senaquerib, rey de los asirios, copero mayor, guardasellos, administrador y contador. Asaradón lo confirmó en su cargo. Era sobrino mío, de mi parentela.

---

15 La sucesión de los reyes asirios fue: Salmanasar V (727-722 a. C.), Sargón II (722-705), Senaquerib (705-681). El marco histórico tiene para el autor un valor secundario: trasfondo del personaje ideal, Tobit. Ante la vista del autor está 2 Re 18,9-11.13. La Sagrada Escritura parece desconocer a Sargón II, que aparece únicamente en Is 20,1. Si Enemessar del texto griego es Salmanasar V, *hijo*, aplicado a Senaquerib respecto de Salmanasar, tiene un sentido amplio de *sucesor*. Históricamente tenemos noticia de las revoluciones que siguieron a la muerte de Sargón II y durante el reinado de Senaquerib.

16-17 Tobit ejercitó pacíficamente obras de misericordia *en tiempo de Salmanasar*, no así en tiempo de Senaquerib.

18-20 Senaquerib volvió derrotado de Palestina (2 Re 19,35s). El desastre en el ejército fue causado probablemente por la peste, considerada aquí como *mensajera* de Yahvé, para vengar las blasfemias que habían proferido los enviados de Senaquerib (cf. 2 Re 18, 30-35; 19; Is 36-37; 1 Mac 7,41).

Los judíos asesinados en la persecución eran privados del honor de la sepultura. Tobit sabía que lo arriesgaba todo al contravenir las órdenes reales. Según 2,1, Ana y Tobías fueron al menos detenidos.

21-22 El número de días varía en los diversos códices: B = 50, VL = 45. 2 Re 19,37 nos dice además que estos dos hijos de Senaquerib se llamaban Adramelek y Sareser. Asaradón reinó de 681 a 668 a. C.

El autor transforma a Ajíkar, el personaje legendario (cf. introducción), en un sobrino de Tobit.

2 1 Bajo el rey Asaradón volví a mi casa, y me fue restituida mi mu-
jer, Ana, y mi hijo, Tobías. En nuestra fiesta de Pentecostés, la fiesta
de las semanas, se me preparó una buena comida. Me recosté para
comer. 2 Cuando me fue puesta la mesa, repleta de manjares, dije a
Tobías, mi hijo: «Anda, hijo mío, y, si encuentras entre nuestros her-
manos deportados a Nínive a un pobre que se acuerde de todo corazón
del Señor, tráelo, para que coma juntamente conmigo. Mira, yo te es-
pero, hijo mío, hasta que vuelvas». 3 Salió Tobías en busca de un pobre
entre nuestros hermanos. Al volver, me dice: «Padre». Yo le respondí:
«Heme aquí, hijo mío». El comenzó a decir: «Padre, uno de nuestro
pueblo ha sido asesinado, yace en la plaza, donde ahora mismo le aca-
ban de estrangular». 4 Dejé precipitadamente la comida, antes de gus-

---

CAPITULO 2

Dios prueba a Tobit 2,1-3,6

Comienza el segundo cuadro.

Para el hombre del AT, uno de los problemas religioso-morales más graves era el del sufrimiento de los justos. Era un misterio sin solución. Ya en el libro de Job se había propuesto el problema en toda su crudeza; pero la respuesta había sido llanamente la confesión del misterio (Job 40,3-5; 42,1-6). El autor de Tobit cree categóricamente en la providencia de Dios sobre los justos y plásticamente la va a exponer en el drama de Tobit. Pero como el oro se prueba en el fuego, así el justo en la tribulación (cf. Prov 17,3; Sab 3,5s; Sir 2,5; 1 Pe 1,6s). El esquema de exposición es el mismo en todo el AT: 1) Bienestar, riquezas del justo; 2) la prueba, el despojo total, fidelidad del justo; 3) retorno de los bienes, gloria; 4) muerte en paz (cf. historia de José, Job). El c.2 propone el caso típico de la prueba de Tobit: su ceguera. Se pueden distinguir cuatro tiempos:

Piedad y caridad activas de Tobit. 2,1-8

Este primer tiempo sirve de introducción a la prueba propiamente dicha, es su marco literario.

1 Vuelve a tomar el tema de 1,22a, sin nombrar a Ajíkar ni el lugar de la residencia. Con relación a Ana y Tobías, cf. 1,20. *Pentecostés:* palabra griega que significa 50; en hebreo es *šābuʿôt* = semanas, por celebrarse esta fiesta cincuenta días, o siete semanas cumplidas, después de la Pascua (cf. Ex 34,22; Lev 23, 15-21; Núm 28,26-31).

2 Tobit en el destierro, lejos del santuario, procura acomodarse a lo legislado en Dt 16,9-12. Es consecuente consigo mismo (4,16s), por lo que parte su pan con los que se acuerdan del Señor.

3-4 ¿Otra nueva persecución antijudía? Parece que no se compagina con Ajíkar de ministro (1,21s). El autor de Tobit no pretende

tarla, me llevé al muerto de la plaza y lo coloqué en una pequeña ha-
bitación hasta la puesta del sol, para enterrarlo. [5] Cuando volví a casa,
me lavé y tristemente me puse a comer, [7] recordando las palabres del
profeta Amós contra Betel:

«Vuestras fiestas se convertirán en duelo,
y todas vuestras canciones en lamentaciones».

Y lloré. [7] Cuando se puso el sol, fui, cavé una fosa y lo enterré. [8] Mis
vecinos se burlaban de mí, diciendo: «Aún no tiene miedo, pues por
esto mismo ya se le ha buscado para matarlo, y ha tenido que huir, y
ahora de nuevo entierra a los muertos».

[9] En aquella misma noche me lavé, entré en mi patio, me recosté
a lo largo del muro del patio con la cara descubierta por el calor.
[10] Yo no sabía que por encima de mí había unos pájaros en el muro.
Sus excrementos, aún calientes, cayeron sobre mis ojos y me produ-
jeron unas manchas blancas. Fui a los médicos para ser curado. Pero
cuanto más me ungían con sus ungüentos, tanto más me cegaban los
ojos por las manchas blancas, hasta que me quedé completamente

---

narrar una historia, por lo que no es necesario hacer equilibrios para conciliar estos versos con la realidad histórica. Lo principal para el autor es unir la prueba de la ceguera con las obras de misericordia de Tobit.

5 El lavado de que aquí se habla es ordinario, exigido por las circunstancias, no es ritual. El que tocaba un cadáver de un hombre quedaba impuro por siete días y sólo se purificaba por medio de las aguas lustrales (Núm 19,11-20).

6 Las palabras de Amós 8,10 las pronuncia Yahvé en primera persona. En el v.3, la profecía habla también de cadáveres.

8 Los vecinos le recuerdan lo que ha tenido que sufrir (1,18s). La constancia de Tobit resalta más por la cobardía y burlas de sus vecinos.

La gran prueba: Tobit se queda ciego. 2,9-10

Como otro Job (Job 1,8-22), Tobit ha sido privado de todos sus bienes y no ha maldecido al Señor. Ahora va a ser probado en su persona para que quede patente su virtud (cf. Job 2,3-10).

9 Todo ocurre el mismo día de Pentecostés. La unidad temporal es puramente literaria (cf. 3,7.10.11.16.17). El lavado es común, como en v.5. B da como razón, para dormir fuera de casa, la impureza legal contraída por haber tocado un cadáver. Esta impureza impedía entrar en el templo, pero no en casa (Núm 19,13; cf. Sir 34,30). El Sinaítico es más realista: duerme fuera porque hace mucho calor.

10 Solamente la Vg habla de golondrinas. Se han hecho muchos estudios sobre la ceguera de Tobit [1]. El proceso parece ser: suciedad en los ojos, infección, malas curas, leucoma (cataratas), ceguera. *Ajikar* ayuda económicamente a Tobit. Sus bienes no le fueron restituidos. A Ajikar le hubiera sido fácil el conseguirlos;

[1] Cf. SCHUMPP: 47ss.

ciego. Cuatro años quedé privado de la vista. Todos mis parientes se
afligían por mi causa. Y Ajíkar me mantenía durante dos años, antes
de partir para Elimaida.
11 En aquel tiempo, Ana, mi mujer, trabajaba en la lana en labo-
res de mujer. 12 Las enviaba a sus señores y recibía la paga. El día
7 del mes Dystros cortó la tela tejida y la envió a los señores, que le
dieron la paga íntegra y, además, un cabrito por el tejido. 13 Cuando
entró en mi casa, el cabrito comenzó a balar. Llamé a mi mujer y le
dije: «¿De dónde es este cabrito? ¿Ha sido acaso robado? Devuélvelo
a sus dueños, pues no podemos comer nada robado». 14 Ella me res-
ponde: «Me lo han dado como regalo además de la paga». Yo no la
creía y le insistía en que lo devolviera a sus dueños, y me avergonza-
ba por este motivo delante de ella. Entonces ella me dijo: «¿Dónde
están tus limosnas? ¿Dónde tus obras buenas? Se ve muy bien el es-
tado en que te encuentras».

3 1 Profundamente entristecido, entre gemidos rompí a llorar, en-
tré en mi patio y comencé a orar, sollozando:

---

pero al autor le conviene que su héroe, como otro Job, sea ejemplar también en la pobreza. *Elimaida,* nombre griego por el antiguo *Elam.* Provincia persa comprendida entre el Tigris, el golfo Pérsico y las montañas del sudoeste del Irán. Vg 2,12-18 justifica teológicamente la ceguera de Tobit. Es un bello comentario de San Jerónimo que no pertenece al texto original.

Tobit sufre injurias de su mujer. 2,11-14

A los sufrimientos físicos une ahora el autor los morales.

12 *Dystros,* nombre macedonio, extendido en Oriente por influjo de las conquistas de Alejandro Magno. Equivalía al mes *Adar* = febrero-marzo, último mes del calendario babilónico.

13-14 Ejemplo de la finura de alma de Tobit. Ello da ocasión a los insultos de su mujer (cf. Job 2,9s). *Limosnas, obras buenas* (justicias), cf. 1,3. Era creencia popular muy extendida que la desgracia era la consecuencia del algún pecado (3,3ss; cf. Ex 20,5; 34,7; Núm 14,18; Dt 9,5; Job 20,5ss; Ez 18,20; Lc 13,2; Jn 9,2s). La incomprensión rodea a Tobit. Su respuesta va a ser la aceptación del misterio y una oración a Dios, profundamente religiosa.

CAPITULO 3

Oración de Tobit. 3,1-6

En el libro de Tobit, el recurso a la oración es espontáneo. Tenemos cinco bellas oraciones que afloran a los labios de los protagonistas en los momentos culminantes: Tobit en 3,2-6; Sara en 3,11-15; Tobías en 8,5-8; Ragüel en 8,15-17 y de nuevo Tobit en 13,2-18.

1 Tobit está aislado anímicamente. Sólo en la oración con Dios encuentra consuelo. El autor ha acumulado intencionadamente en

[2] «Tú eres justo, Señor,
y todas tus obras son justas,
y todos tus caminos son misericordia y verdad.
Tú juzgas siempre justamente.
[3] Y ahora, Tú, Señor, acuérdate de mí y mírame;
no tomes venganza de mis pecados,
de mis inadvertencias, ni de los de mis padres.
Ellos pecaron en tu presencia,
[4] no fueron obedientes a tus mandamientos.
Tú nos has entregado al saqueo, al cautiverio, a la muerte;
a la fábula, al ludibrio y al escarnio de todos los pueblos,
entre los cuales nos has dispersado.
[5] Pues bien, todos tus juicios son verdaderos
al tratarme según mis pecados y los de mis padres,
porque no hemos puesto en práctica tus mandamientos
y no hemos caminado en verdad delante de ti.
[6] Ahora trátame como te plazca.

Dígnate volver a tomar mi espíritu, para que desaparezca de la faz de la tierra y me convierta en tierra;	Señor, haz que yo sea libre de esta tribulación; hazme partir libre al lugar del eterno reposo y no apartes de mí tu rostro, Señor.
porque me conviene más morir que vivir;	Porque me conviene más morir que presenciar tan grande tribulación en mi vida,
pues he escuchado falsas injurias y estoy repleto de tristeza.	y así no escuchar más injurias».

la introducción a la oración de Tobit expresiones que manifiestan los sentimientos más profundos del alma. La construcción es difícil. El texto B está muy simplificado. *Entré en mi patio:* según VL; cf. 3,17.

2-6 La oración de Tobit es de súplica. Después de proclamar la justicia de Dios (v.2), hace confesión de los pecados propios y de sus padres y constata las dolorosas consecuencias (3-5); finalmente suplica al Señor que disponga de él como le plazca y que, con la muerte, le libre de la tribulación presente (v.6).

2 Confiesa la justicia y misericordia del Señor. En circunstancias parecidas, otros ejemplos de la Sagrada Escritura son: Esd 9,15; Neh 9,33; Dan 3,27ss; 9,14; Bar 2,9; Sal 145,17. *Tus obras:* lo que Dios ha hecho con el pueblo escogido. *Tus caminos:* el modo de obrar de Dios con los hombres (cf. Is 55,8s), cf. 1,3. *Tú juzgas siempre justamente:* según B y VL.

3-4 El sentido de solidaridad se desarrolla en la conciencia del israelita, sobre todo a partir del destierro. El pueblo descubre la comunión en la culpa con los padres al experimentar la unidad de destino de todo el pueblo en medio de la tribulación (Esd 9,6ss; Neh 9,33-37; Bar 2,6ss; Dan 9,3ss; cf. Ex 20,5; 34,7; Núm 14,18; Is 65,7, etcétera). *No fueron obedientes:* según B y VL.

5 El verso repite los temas de 2-4 y sirve de introducción a la súplica personal del v.6. *Y los de mis padres:* según B y VL.

6 Tobit, antes de pedir a Dios la muerte como liberación de las penas presentes, se entrega plenamente a la voluntad de Dios. En

[7] En aquel mismo día sucedió que Sara, la hija de Ragüel, habitante de Ecbátana, de Media, tuvo que escuchar también ella injurias de una de las esclavas de su padre. [8] Porque había sido entregada a siete maridos; pero Asmodeo, el demonio malvado, los había matado antes de que ellos se unieran a ella como se acostumbra a hacer con las esposas. Dijo la criada: «Tú has sido la que has matado a tus ma-

---

esto se diferencia de los casos paralelos del AT (Moisés, en Núm 11, 15; Elías en 1 Re 19,4; Jonás 4,3.8; Sir 30,17). Cf. la oración de nuestro Señor en Getsemaní: Mt 26,39 y paralelos.

La composición literaria del v.6 presenta una estructura muy elaborada: una introducción (v.6a) y dos estrofas, en que la segunda repite con variaciones y en el mismo orden las peticiones de la primera. En el texto griego aparecen claramente los indicios literarios de la estructura por la repetición de las mismas palabras y hasta de las sentencias. *Dígnate... tierra*, cf. Gén 2,7; Ecl 12,7. *Porque me conviene más morir que vivir:* casi literalmente en Jon 4,3.8. *Lugar del eterno reposo* es la tumba (cf. Ecl 12,5; Sal 49,12; Ez 26,20). Tobit no habla del más allá; supera, sin embargo, la concepción escatológica de los tiempos anteriores por la confianza serena en las manos de Dios y prepara el camino a la concepción consoladora del libro de la Sabiduría. Aquí termina la narración en forma autobiográfica.

Dios prueba a Sara. 3,7-15

Esta sección corresponde literariamente a 2,11-3,6 y se divide en dos perícopas: 3,7-10 y 11-15.

Tribulaciones de Sara. 3,7-10

7 *En aquel mismo día:* se refiere al día en que Tobit oyó las injurias de su mujer (2,12.14). La determinación del tiempo pertenece a la estructura literaria (cf. 3,10.11.16.17). *Sara* significa princesa; *Ragüel*, amigo de Dios. Según 7,2, Ragüel era primo de Tobit. *Ecbátana* fue capital del reino medopersa (cf. Jdt 1,1ss). Sus ruinas están junto a la actual Hamadán, en el Irán. *Media*, región al oriente de Asiria. *Injurias* es el tema que se repite en toda la sección (3,4. 6.7.10.13.15).

8 *Asmodeo, el demonio malvado*, parece que proviene de la raíz hebrea *šmd* = destruir; en etimología popular significaría «el destructor». De los rabinos es conocido el demonio *Ašmedon* [1]. Otros lo derivan del antiguo iranio *aēšma-daēva*, el demonio del libro sagrado persa Avesta. Asmodeo encarna la figura antagonista del ángel Rafael.

El origen de la leyenda de Asmodeo es popular. Es de notar que, en casa de Sara, nadie sabe nada de la actividad maligna del demonio. Sara no hace alusión a él en su oración (3,15), ni tampoco Ragüel (7,11; 8,12). La misma criada acusa a Sara de ser ella la causante de

[1] Cf. Str.-B.: IV1 p.510ss.

ridos; he aquí que ya has sido entregada a siete maridos, y ni siquiera de uno de ellos has tomado el nombre. [9] ¿Por qué nos azotas a causa de tus maridos, que han muerto?; vete con ellos y no veamos jamás ni hijo ni hija tuyos». [10] Aquel mismo día se entristeció en su alma, lloró y subió al piso superior de su padre con la intención de ahorcarse. Mas, reflexionando de nuevo, dijo: «Que no insulten a mi padre diciéndole: 'Tenías una hija única, querida, y se ha ahorcado por sus infortunios'; y haré descender con tristeza a mi padre en su ancianidad a la mansión de los muertos. Mejor me será no ahorcarme, sino rogar al Señor que me haga morir, para que no oiga más insultos en mi vida».

[11] En el mismo momento extendió las manos hacia la ventana y oró diciendo:

«Bendito eres, Dios misericordioso,
y bendito sea tu nombre por los siglos,
y todas tus obras te bendigan perpetuamente.
[12] Ahora dirijo hacia ti mi rostro y mis ojos.
[13] Ordena que sea librada de la tierra
y que no oiga más ultrajes.

---

la muerte de sus maridos. Las alusiones al demonio están en boca del relator (3,8.17; 8,3), o de Rafael (6.8.16.17; 12,14), o de Tobías (6,14.15). El autor se vale de concepciones populares para hacer resaltar la providencia de Dios sobre los justos: Sara está reservada a Tobías, y cualquier otro intento de matrimonio fracasará. El número 7 es convencional. A la vez es ensalzada la santidad del matrimonio. La esposa tomaba el nombre de su marido (cf. Is 4,1).

9 Entre los israelitas se consideraba como una gran desgracia que una mujer no tuviera hijos (Gén 30,22s; 1 Sam 1,5-11; Lc 1,25), y echárselo en cara a una mujer era una gran injuria (1 Sam 1,6).

10 Los sentimientos de Sara en parte son parecidos a los de Tobit en 3,1: tristeza del alma, pero más profundos, hasta el extremo de provocar el intento de suicidio. El clímax literario está conseguido. La piedad filial es un motivo para rechazar la tentación. *La mansión de los muertos* equivale al *lugar del eterno reposo* del v.6 (cf. Gén 37,35; 42,38; 44,29.31).

El v.10 termina con la misma disposición de ánimo que Tobit en su oración (v.6): deseo de morir, para no oír más injurias (cf. el final de la oración en v.15).

Oración de Sara. 3,11-15

Sara, como Tobit, encuentra en la oración el desahogo natural del corazón atribulado. Después de una brevísima introducción (v.11a), comienza la oración con la triple bendición (v.11b); sigue la petición (v.12-13), que, como estribillo, la repite al final (fin de v.15); en medio expone los motivos de la petición (v.14-15).

11 *Extendió las manos...* probablemente en dirección a Jerusalén, como en Dan 6,11 (cf. 1 Re 8,44.48). *Bendito...*: las oraciones en 8,5.15 y 13,2, comienzan con la misma fórmula.

12 Introducción del orante en señal de súplica (cf. Is 40,26).

13 Cf. la oración de Tobit en 3,6b y final de v.10.15.

14 Tú sabes, Señor, que yo he permanecido pura
de toda contaminación de varón;
15 que no he manchado mi nombre,
ni el nombre de mi padre
en la tierra de mi destierro.
Yo soy hija única de mi padre,
él no tiene otro hijo, para que le herede,
ni le queda pariente cercano o afín
para el cual yo me reserve como esposa.
Se me han muerto ya siete maridos.
¿Para qué debo vivir yo todavía?
Y, si no te parece hacerme morir, Señor,
dígnate dirigir tu mirada sobre mí y tener piedad de mí,
para que yo no oiga más ultrajes».

16 Al mismo tiempo fue escuchada la oración de uno y otra ante
la gloria de Dios. 17 Rafael fue enviado a curar a los dos: para quitar
a Tobit las manchas de sus ojos, a fin de que viera con ellos la luz de
Dios, y para dar a Sara, hija de Ragüel, como esposa a Tobías, hijo
de Tobit y liberarla de Asmodeo, el demonio malvado. Pues a Tobías
pertenecía el derecho de poseerla antes que a todos sus pretendientes.
En aquel mismo instante volvió Tobit del patio a su casa, y Sara,
hija de Ragüel, descendió del piso superior.

14-15 Sara acumula las razones que pueden mover a Dios misercordioso a que se apiade de ella. Desconoce por completo la existencia de la familia de Tobit. El autor sagrado consigue así un efecto dramático. Sara no encuentra ya sentido a su vida, por lo que desea morir. Pero, al final de la oración, su espíritu encuentra una nueva orientación: fiarse de la misericordia de Dios. Una luz de esperanza ilumina a Sara. La historia va a continuar. La Vg hace una bella paráfrasis ético-moral de la oración de Sara. *Dígnate dirigir... ultrajes:* según B y VL.

Dios escucha la oración de Tobit y de Sara. 3,16-17

16 Los nombres de Tobit y de Sara vuelven a unirse ante Dios mismo, *ante la gloria de Dios* (12,12.15; cf. Ex 24,16; 33,18). Se anticipa así la solución del drama de cada uno en el epílogo de la primera parte.

17 En este verso se expone el resumen de la historia que va a seguir. Se rompe el misterio. *Rafael* = Dios sana, será el instrumento de que se vale el autor para hacer patente la providencia divina sobre los justos (cf. introducción). El artificio literario se pone de manifiesto una vez más en el final de la parte primera: *En aquel mismo instante...*

4 [1] Aquel día se acordó Tobit del dinero que había dejado en de-
pósito a Gabael, en Ragues de Media, [2] y dijo dentro de sí: «Yo me
he deseado la muerte, ¿por qué no llamo a Tobías, mi hijo, y le revelo
lo del dinero, antes de que yo muera?»
[3] Llamó a Tobías, su hijo, junto a sí y le dijo: «Hijo mío, cuando
yo muera, entiérrame decorosamente. Honra a tu madre; no la aban-
dones en todos los días de su vida; haz lo que le agradare y no le causes
tristeza en nada. [4] Acuérdate, hijo mío, que ella ha pasado muchos
peligros por tu causa cuando te llevó en su seno. Cuando muera, dale
sepultura junto a mí en la misma tumba.
[5] Acuérdate del Señor, hijo mío, todos tus días, y no quieras pecar
ni quebrantar sus mandamientos. Haz el bien todos los días de tu

---

CAPITULO 4

La providencia de Dios sobre los justos se manifiesta en acción. Esta segunda parte de Tobit (4-12) va a confirmar la fe del israelita en Dios, que, a pesar de todas las pruebas, no abandona en la vida presente a los que esperan en El y cumplen su voluntad. El autor sagrado conduce la trama de su historia de una forma ingenua, pero no exenta de hondura humana y de lirismo.

Causa del viaje de Tobías a Media. 4,1-5,3

Al revelar Tobit a su hijo Tobías el depósito que dejó en casa de Gabael, intercala una serie de preceptos morales (4,3-19).

1-2 Es extraño que Tobit haya guardado en secreto lo del depósito de plata. Ya el autor ha hablado de él en 1,14. La pérdida de memoria en Tobit es un recurso literario del autor, como lo es la ignorancia de Sara con relación a la familia de Tobit (3,15). De una forma elemental va aprovechando estos recursos para que la historia no pierda interés en el desarrollo.

Intercalación de la serie de preceptos morales. 4,3-19

3-4 El orden de los consejos es psicológico. La repetición frecuente de *hijo mío* es muy propia de la literatura gnómica (cf. Prov 1,8-10.15; 2,1, etc.). Aquí está resumida la práctica de la piedad filial. Como todo buen israelita, Tobit piensa en su sepultura (cf. Gén 47,30). El respeto a la madre es un precepto antiguo y nuevo (Ex 20,22; Prov 32,22; Sir 3,5; cf. Mt 15,4). Sobre los sufrimientos de la madre, cf. Sir 7,27; 2 Mac 7,27. Como los patriarcas, marido y mujer deben reposar en la misma tumba: Sara y Abraham: Gén 25,10; Rebeca e Isaac, Jacob y Lía: Gén 49,31.

5-6 Expone ahora los deberes para con Dios. La fidelidad a Dios se demuestra en la observancia de sus mandamientos. *Acuérdate del Señor:* Tobit ha cumplido siempre este precepto (1,12). *Haz el bien* (literalmente *practica justicias, obras justas)* se opone a *caminar por los senderos de la iniquidad. Si obras* (B y VL) *recta-*

vida y no camines por los senderos de la iniquidad. 6 Porque, si obras
rectamente, tendrás feliz éxito en tus acciones, como todos los que
practican la justicia.
7 Haz limosna de tus bienes. No vuelvas el rostro en la presencia
de ningún pobre, y el rostro de Dios no se apartará de ti. 8 Haz limos-
na según la abundancia de tus haberes. Si tienes poco, no tengas miedo
en hacer limosna a medida de lo poco; 9 pues así te preparas un buen
tesoro para el día de la necesidad. 10 Porque la limosna libra de la
muerte y no permite descender a las tinieblas. 11 La limosna es una
ofrenda excelente, para todos los que la hacen, a los ojos del Altísimo.
12 Guárdate, hijo mío, de toda fornicación y, principalmente, elige
una mujer de la estirpe de tus padres. No tomes mujer extranjera que
no sea de la tribu de tu padre, porque nosotros somos hijos de pro-
fetas. Noé, Abraham, Isaac y Jacob, nuestros padres de la antigüedad,

---

mente (lit. *la verdad)*: es sinónimo de *practicar la justicia* (cf. 1,3; 12,7ss). Para Tobit, el obrar bien es garantía de éxito (1,12s; 4,21; cf. Dt 8,18; Sal 1,3). Desde v.7 hasta 19c falta en el códice S; suplen B y VL.

7-11 Obligaciones con el prójimo. Es un canto a la limosna. Se une muy bien a lo anterior, porque, como vimos en 1,3, *justicia* y *limosna* en hebreo se dicen con la misma palabra: «*ṣ^{e}dāqā*». La práctica de la limosna es uno de los rasgos característicos de Tobit (1,3. 16s; 2,2.14; 12,8ss, etc.).

7 *No vuelvas el rostro...*, cf. Sir 4,4; Dt 15,7s. La consecuencia es de un valor religioso sublime: *el rostro de Dios...* asegura la protección y misericordia divina.

9 El valor se expone ampliamente en v.9-11. *En el día de la necesidad*, Dios ayudará (v.7; Sal 41,2), pues la limosna dada al pobre es préstamo hecho a Yahvé (Prov 19,17; cf. Sir 29,11s; Mt 25,40).

10 Por el paralelismo del verso, *muerte* y *tinieblas* se identifican. ¿Cómo libra de la muerte la limosna? No lo dice el autor. Quizá prolongando la vida, como se afirma explícitamente en 12,9. Dar un sentido trascendente a la frase parece que es ir más allá de la mente del autor. Es muy oscura todavía la concepción del más allá (cf. 3,6). Prov 10,2 dice lo mismo de la *justicia* (hebreo *ṣ^{e}dāqā)*.

11 Los judíos de la diáspora no podían ofrecer sacrificios cúlticos a Dios, pues estaban lejos del templo de Jerusalén. Se realiza un proceso de espiritualización de las ofrendas. En este sentido habla Sir 35,1-5a.

12 Recomienda primeramente la continencia en general. Motivos de orden religioso mueven a Tobit a recomendar a su hijo la elección de su esposa entre las mujeres de su tribu: el ejemplo de los padres de la antigüedad (Gén 11,29; 24,1-9; 28,1-4; cf., para Noé, el *Libro de los Jubileos* 4,33). La Ley prohibía a los israelitas casarse con las hijas y los hijos del país cananeo y de su alrededor, para no contaminarse con sus idolatrías (Ex 34,16; Dt 7,3s; Esd 9,1-2.12; Neh 13,25). Tobit, reflejando la costumbre de los judíos piadosos del tiempo del autor, restringe el campo de elección a la propia tribu (cf. 1,9). *Profetas* se llama a los padres, por ser elegidos de Dios e

recuérdalo, hijo mío, todos ellos tomaron mujeres de su parentela; ellos fueron benditos en sus hijos, y su descendencia poseerá la tierra
en heredad. 13 Pues bien, hijo mío, ama a tus hermanos y no seas soberbio en tu corazón con tus hermanos, los hijos y las hijas de tu pueblo, de tal forma que no tomes para ti una mujer entre ellos. Porque en la soberbia está la ruina y la inquietud grande, como en la inactividad, bajeza e indigencia grande; pues la inactividad es madre del hambre.

14 No retengas durante la noche el salario de tus trabajadores, sino págales inmediatamente. Si sirves a Dios, serás retribuido. Vigílate, hijo mío, en todas tus acciones y muéstrate bien educado en todo tu proceder.

15 No hagas a nadie lo que no te agrada. No bebas vino hasta la embriaguez; que la embriaguez no te acompañe en tu camino.

16 Haz partícipe de tu pan al hambriento y de tus vestidos al desnudo. Haz limosna de todo cuanto te sobrare, y que tu ojo no sienta
envidia cuando hicieres limosna. 17 Parte tu pan y vierte tu vino sobre la tumba de los justos y no los des a los pecadores.

---

intermediarios suyos (cf. Gén 20,7; Sal 105,15). Los hijos siempre son la bendición de Dios sobre los padres en la mentalidad de la Sagrada Escritura. Ellos aseguran la pervivencia del padre sobre la tierra; a medida que se multiplican, van poseyendo la tierra. Las promesas sobre la posesión de la tierra se circunscriben en un principio a Palestina: Gén 15,7s; 22,17; Dt 4,22. Se extienden después a la participación de los bienes sobre la tierra: cf. Sal 37,9.11.22. Más adelante se espiritualizan, concretándose en el reino mesiánico: Is 60,21; 61,4-9, etc., para convertirse finalmente en el reino de Dios: Mt 5,4.

13 Amor al propio pueblo y no ser soberbios de corazón. La soberbia es el origen de toda perdición material y moral (Sir 10,12s; Prov 16,18). La transmisión del final del verso es muy insegura.

14-19 Reúne una colección muy variada de consejos o normas de conducta con el prójimo.

14 Sobre el salario del trabajador ordenaba el Lev 19,13 que no fuera retenido hasta la mañana siguiente, y el Dt 24,15 mandaba que se le entregara el mismo día, antes de ponerse el sol (cf. Jer 22,13; Sant 5,4). Cf. el v.21 para la retribución en el servicio de Dios.

15 *No hagas...*: es la proposición en forma negativa de la *regla de oro* conocida en toda la antigüedad. Es una consecuencia de la buena educación. En el NT se propone en forma positiva con un valor mucho más amplio y como resumen de la Ley y los Profetas (Mt 7,12; Lc 6,31). Pero no llega a la perfección de la máxima áurea sobre el mandamiento del amor (Mt 22,39s; Jn 13,34s; Rom 13,10).

16 El tema de la limosna vuelve a aparecer. A Dios agrada un donante alegre (2 Cor 9,7).

17 Los códices no están conformes en el texto. B dice: *Vierte tus panes sobre...*; la VL, en el códice man. Regio número 3564, dice: *Vierte tu vino y tu pan sobre...*; pero el códice man. Germ. 15 dice: *Parte tu pan y vierte tu vino sobre...*, versión que hemos adoptado, por ser la más coherente. Se trata del banquete funerario *(parentalia)*,

18 Pide consejo a todo hombre sensato y no menosprecies sugerencia útil.
19 En toda circunstancia bendice al Señor, Dios, y pídele que tus caminos sean rectos y que todos tus senderos y proyectos tengan feliz término. Porque no toda nación goza de buen consejo. Mas el Señor es el que da todos los bienes. El Señor ensalza a quien quiere, y a quien quiere humilla hasta lo más profundo de la morada de los muertos. Hijo mío, recuerda estos preceptos y que no se borren jamás de tu corazón.
20 Y ahora, hijo mío, yo te hago saber que dejé en depósito diez talentos de plata a Gabael, hijo de Gabri, en Ragues de Media.
21 No temas, hijo mío, porque hemos empobrecido. Tendrás todos los bienes si temieres a Dios, evitares todo pecado e hicieres lo que agrada al Señor, tu Dios».

5 1 Entonces Tobías respondió a Tobit, su padre: «Haré todo lo que me has ordenado, padre;
2 mas ¿cómo podré yo retirar de él este dinero? Ni él me conoce a mí ni yo a él. ¿Qué señal le voy a dar para que me reconozca, me crea y me dé la plata? Además no conozco los

---

para consolar a los familiares del difunto (Jer 16,7), no de sacrificios funerarios sobre el sepulcro, reprobados por Dt 26,14 y Sir 30,18. *Pecadores* parece que se refiere a los paganos: cf., sin embargo, 13,8. *Los justos* son los hijos de Israel (Sal 50,5; 112,2, etc.).

19 No podía faltar la recomendación a la oración, que es bendición al Señor y súplica. El tema de la petición está sugerido por el v.18 y repite motivos anteriores (v.5; cf. 1,3). *El Señor ensalza... humilla...*: cf. 13,2; 1 Sam 2,7; Sal 75,8; Sir 7,11. El códice S continúa desde: *a quien quiere humilla.* El v.19 termina con la admonición que indica el final de la serie de preceptos (cf. Dt 6,6; Prov 3,3; Jer 31,33; 2 Cor 3,3).

20-21 A partir del v.20 vuelve a tomar el hilo de la historia después del paréntesis 4,3-19. Cf. 1,14. Literariamente, el cambio se advierte por la fórmula, *y ahora.* En el v.21, el autor expone sentenciosamente lo que nos enseña la vida real de Tobit (cf. v.6; 1,12s). La verdadera riqueza está en el temor de Dios (Sir 1,16), que consiste en *evitar todo pecado* y en *hacer lo que agrada al Señor.* Dios vela sobre sus justos en la vida presente (cf. Sal 34,15s; 37,25.27; 91; Prov 15,16), que para nosotros es símbolo de la vida sobrenatural y celestial.

CAPITULO 5

1-3 La respuesta de Tobías en el v.1 directa y explícitamente se refiere al cumplimiento de los consejos dados por su padre. Tobit no ha encargado todavía a su hijo retirar el depósito de casa de Gabael. Esto lo hace al fin del v.3. Pero en la mente del escritor ya está, y por eso hace adelantarse a Tobías en la respuesta.

Los v.2-3 preparan la aparición del ángel Rafael en el relato. B con relación a S abrevia notablemente todo el capítulo. En cuanto al documento escrito, no hay uniformidad en los códices; el texto no

caminos para ir a Media». 3 Tobit dijo entonces a su hijo Tobías: «El
me entregó un documento escrito, y yo le di a él otro; lo dividimos
en dos partes, y cada uno tomó una y la coloqué con la plata. Ya han
pasado veinte años desde que deposité este dinero. Ahora, hijo mío,
ve a buscarte un hombre fiel que te acompañe. Será nuestro asalaria-
do hasta que vuelvas. Retira de él ese dinero».
4 Salió, pues, Tobías en busca del hombre, buen conocedor del
camino, que le acompañase a Media. Al salir encontró al ángel Rafael
de pie delante de él; pero no advirtió que era un ángel de Dios. 5 Y le
preguntó: «¿De dónde eres, muchacho?» El le respondió: «Soy uno
de los hijos de Israel, tus hermanos. He venido aquí buscando trabajo».
Tobías le preguntó: «¿Conoces el camino para ir a Media?» 6 Y res-
pondió: «Sí. Varias veces he estado allá. Conozco bien por propia
experiencia todos los caminos. Frecuentemente he ido a Media y me
he hospedado en casa de Gabael, hermano nuestro, que habita en
Ragues de Media. Se necesitan dos jornadas normales de camino para
ir de Ecbátana a Ragues, pues Ragues está situada en la montaña».
7 Tobías le dijo: «Espérame, muchacho, que voy a decírselo a mi
padre, pues necesito que vengas conmigo. Yo te pagaré tu salario».

---

es claro. Ciertamente, Tobit conserva un documento escrito o una parte de él (v.3; 9,2.5) y una parte la dejó con la plata. Otro documento, o parte de uno, está en poder de Gabael. Todo se podría reconstruir así con más o menos probabilidad: el documento escrito de Tobit lo conserva Gabael; el documento de Gabael (o póliza) fue dividido en dos partes: una la conserva Tobit, la otra está dentro de los saquitos sellados. Ejemplares de tales contratos existen en todos los museos de antigüedades asirias.

El compañero de viaje: el ángel no manifestado. 5,4-17b

Comienza la parte más simbólica de la narración. Rafael, personaje misterioso, personifica literariamente la protección divina.

4 El ángel Rafael aparece solamente en Tobit. Por aquel tiempo eran conocidos *Gabriel* (Dan 8,16) y *Miguel* (Dan 10,13). El autor descubre el misterio al lector ya desde el principio y le da la clave de la interpretación de los hechos que va a narrar. Las relaciones de apariciones de ángeles son frecuentes en la Sagrada Escritura, pero siempre van envueltas en el misterio, la majestad, la solemnidad (cf. Gén 18,1ss; 19,1ss; Is 6,1-7; Dan 8,16, etc.). La existencia de los ángeles es una verdad de fe católica.

5-6 Creo que no es necesario recurrir a la *restricción* mental (*Galdos*: n.317), para explicar las respuestas del ángel (cf. también v.13). El autor literario goza de libertad plena para presentar a sus personajes, que son manifestaciones de realidades trascendentes. Para los personajes de la historia de Tobit, Rafael es un israelita concreto; para el autor y lectores es un personaje sobrehumano que posee todos los conocimientos y cualidades requeridos, para ser el compañero ideal de Tobías.

Las determinaciones sobre las distancias entre Ecbátana y Ra-

8 «Está bien», le respondió. «Te espero, pero no tardes». 9 Tobías entró en su casa y le dijo a Tobit, su padre: «He encontrado a uno de nuestros hermanos, a un israelita». El padre le dijo: «Hazle venir a mi presencia, para que yo sepa cuál es su estirpe, de qué tribu es y si es persona fiel para que te acompañe en el viaje, hijo mío». 10 Salió Tobías para llamarle y le dijo: «Muchacho, mi padre te llama». Entró en casa, y Tobit le saludó el primero. El ángel le dijo: «Alégrate. Te deseo todo bien». Tobit le respondió: «¿Qué alegría puedo yo tener?; mis ojos ya no me sirven, no veo la luz del cielo. Yazgo en medio de las tinieblas, como los muertos que no ven más la luz. Soy un vivo entre los muertos. Oigo la voz de los hombres, pero no les veo». El ángel le dijo: «Ten confianza; pronto Dios te va a curar; ten confianza». Tobit le dijo: «Tobías, mi hijo, quiere ir a Media. ¿Podrías tú ir con él y servirle de guía? Yo te pagaré tu salario, hermano». El le respondió: «Le acompañaré. Yo conozco todos los caminos; varias veces he ido a Media, he atravesado sus llanuras. Conozco sus montañas y todos sus caminos». 11 Tobit le preguntó: «Hermano, ¿cuál es tu familia y tu tribu?, indícamelo, hermano». 12 Le respondió: «¿Qué necesidad tienes de la tribu?» Tobit le dijo: «Deseo saber la verdad: de quién eres hijo y cuál es tu nombre». 13 El le respondió: «Yo soy Azarías, hijo de Ananías el grande, uno de tus hermanos». 14 Y le dijo Tobit: «Seas bienvenido y con salud, hermano. No te enfades conmigo porque he querido conocer la verdad acerca de tu familia. Afortunadamente eres mi pariente, de honorable y buena familia. Yo conocía a Ananías y Natán, los dos hijos de Semeia el grande. Ellos solían venir conmigo a Jerusalén, y allí hacían conmigo la adoración y jamás se extraviaron. Tus hermanos son hombres de bien. Tú eres de buena

---

gues no son precisas, ni esto es un elemento necesario para el relato. La distancia real es de unos 300 kilómetros.

10 El saludo hebreo era *šālôm*, que se traduce ordinariamente por *paz*. Su significado propio es: *integridad, perfecta salud* [1]. *La luz del cielo* es el sol, símbolo de gozo y de alegría (cf. Job 22,28; Is 9,1). Las tinieblas dominan en el reino de los muertos y son además el símbolo de la misma muerte. Las palabras de consuelo del ángel son un anuncio de la curación definitiva de Tobit.

12 La respuesta del ángel varía según los códices. B dice: *¿Buscas tú tribu y familia, o un asalariado que acompañe a tu hijo?*; la VL: *Buscas un mercenario, ¿por qué preguntas sobre mi familia y tribu?* Respuestas evasivas de ángeles se dan también en Gén 32,30 y Jue 13,18.

13 Cf. lo dicho a propósito de v.5-6. Aparentemente se trata de una genealogía humana, pero es la etimología la que expresa el verdadero significado de la misión del ángel Rafael [2]. Azarías y Ananías, nombres frecuentes después del destierro (cf. Dan 1,6), significan: *Yahvé ayuda* y *Yahvé es benigno*, respectivamente. A los ángeles se les llama *hijos de Dios* (Job 1,6; 2,1; Sal 89,7).

14 Tobit recuerda los años antes del destierro. Cf. 1,6, donde no hace alusión a compañeros de peregrinación, pues entonces interesaba hacer resaltar la piedad de Tobit en un ambiente indiferente.

1 Cf. VACCARI: 703 nt.10.
2 Cf. VACCARI: 703 nt.13.

estirpe. Seas bienvenido». 15 Y prosiguió: «Te doy como salario una
dracma diaria y todo lo necesario para ti, igual que para mi hijo.
16 Parte, pues, con mi hijo y aún te añadiré algo más al salario». 17 El
le respondió: «Partiré con él. No temas; saldremos sanos y salvos, y
sanos y salvos retornaremos a ti, porque el camino es seguro». Tobit
le dijo: «Seas bendito, hermano».

Llamó a su hijo y le dijo: «Hijo mío, prepara lo necesario para el viaje y parte con tu hermano. Que el Dios que está en el cielo os haga llegar felizmente allá y os haga retornar sanos y salvos a mí. Que su ángel os acompañe con su protección, hijo mío». Tobías salió para ponerse en camino y abrazó a su padre y a su madre. Tobit le dijo: «Feliz viaje».

18 Entonces comenzó a llorar su madre, y dijo a Tobit: «¿Por qué
has hecho partir a mi hijo? ¿No es él báculo de nuestra mano, que
entra y sale ante nuestra vista? 19 Que este dinero no aumente nuestro
dinero, sino sirva más bien como rescate de nuestro hijo. 20 A nos-

---

15 Una dracma diaria era el salario que se daba ordinariamente a un trabajador. La dracma era una moneda de plata, la ática, de 4,36 gramos, y la fenicia, de 3,54 gramos (cf. 2 Mac 4,19; 12,43; Lc 15,8s).

El viaje de Tobías a Media. 5,17c-10,14

Comienza la sección más larga del libro. La dividiremos en las escenas sucesivas naturales de que consta el relato, desde que parten de Nínive (5,17) hasta que están de vuelta ante las puertas de Nínive (cf. 11,1).

Despedida de Tobías. 5,17c-23

Esta perícopa comprende dos cuadros: en el primero, Tobit bendice a los que van a partir (v.17c); en el segundo, Tobit responde a las lamentaciones de Ana (v.18-23).

17c La bendición de Tobit se inspira en Gén 24,7.40. Dios había enviado a su ángel para proteger al pueblo entero (Ex 20,23); el Génesis y Tobit hablan del ángel de Dios, protector de personas particulares. La protección de Yahvé, Dios del cielo, es lo que se implora. El ángel es la sombra protectora de Dios. Junto a esto está la creencia en seres celestiales, inferiores a Dios, superiores al hombre y amigos suyos, especialmente en los momentos de mayor peligro, como eran los largos viajes. Tobit afirmará llanamente en v.22 que un ángel bueno les acompañará.

18-20 Contrasta vivamente el temor de Ana, netamente femenino y humano, con la confianza y elevación sobrenatural de Tobit. Las intervenciones de Ana hieren siempre a Tobit. *Entra y sale:* denota aquí la actividad ordinaria del hombre (cf. Dt 31,2). La interpretación del v.19 es muy discutida entre los comentaristas. El sentido parece ser éste: que se pierda este dinero con tal de recobrar a nuestro hijo. La sentencia de Ana (v.20) en el contexto en

otros nos basta vivir como el Señor nos ha concedido». 21 El le dijo:
«No te preocupes. Nuestro hijo hará el viaje felizmente, y felizmente
volverá a nosotros. Tus ojos le verán el día en que vuelva a ti sano.
22 No te preocupes, no te inquietes por ellos, hermana, porque un
ángel bueno le acompañará. Su viaje tendrá un término feliz, y vol-
verá sano y salvo». 23 Y ella cesó de llorar.

6 1 El joven partió, y el ángel con él. El perro iba también con ellos.
Caminaban así los dos, y, cuando llegó la primera noche, acamparon
a la orilla del río Tigris.
2 El joven descendió al río Tigris para lavarse los pies, cuando un
gran pez, saltando del agua, intentaba devorar el pie del muchacho.
Este gritó. 3 El ángel le dijo: «Cógelo y retenlo fuertemente». Se apo-

---

que está dicha parece que quiere ser un reproche en contra de Tobit (cf. 4,21).

21-23 Impresionan la serenidad y fe de Tobit en el feliz éxito del viaje. El autor ha querido subrayar la fe ciega en la providencia divina: el justo ciertamente superará aun las más grandes dificultades, porque siempre estará acompañado de un ángel bueno. El llanto de Ana cesa, pero en su próxima intervención volverá a manifestar su inquietud (10,2ss). Es un símbolo de la flaqueza que se apoya en lo humano, frente a la firmeza pétrea del alma que se funda en lo divino.

CAPITULO 6

De camino: el pez. 6,1-9

Los episodios narrados a continuación están seleccionados con vistas a la finalidad principal del libro. El primero es el del pez, cuyo corazón, hígado y hiel serán instrumentos de la curación de Sara y de Tobit.

1 Parten solos Tobías y Rafael. Volverán acompañados de Sara, de un gran número de servidores y cargados de riquezas (11,1ss). Existe un cierto paralelismo con la historia de Jacob, que parte solo y vuelve con sus mujeres, hijos, gran número de criados y muchos bienes (Gén c.28 y 33).

El perro iba también con ellos, nota pintoresca en el relato (cf. 11,4). El perro vivía con el hombre en Palestina (Job 30,1; Is 56,10; Mt 15,27), pero no se le estimaba. En Mesopotamia el perro era un animal doméstico, amigo del hombre.

El Tigris, uno de los dos grandes ríos de Mesopotamia, nace en los montes de Armenia, atraviesa Asiria y Mesopotamia, donde, poco antes de desembocar en el golfo Pérsico, se une al Eufrates.

2-3 El episodio del pez es una creación literaria que suministrará los elementos necesarios para la secuencia de la narración. No tiene sentido hablar de un pez enorme, pues el joven Tobías no habría podido sacarlo a la orilla.

deró el joven del pez y lo sacó a tierra. 4 El ángel le dijo: «Abre el pez;
extráele la hiel, el corazón y el hígado, y guárdalos; las entrañas, arró-
jalas. Porque la hiel, el corazón y el hígado del pez son un remedio
útil». 5 El joven abrió el pez, cogió la hiel, el corazón y el hígado. Asó
una parte del pez, la comió y guardó otra parte, después de haberla
salado.
6 Continuaron ambos juntamente su camino, hasta que se acerca-
ron a Media. 7 Entretanto le preguntó el joven al ángel: «Hermano
Azarías, ¿qué clase de remedio hay en el corazón, en el hígado y en
la hiel del pez?» 8 El le respondió: «En cuanto al corazón y al hígado
del pez, se queman, produciendo humo, en presencia de hombre o
mujer afectados de demonio o espíritu maligno; cualquier maleficio
desaparecerá de él para siempre, sin dejar huellas. 9 En cuanto a la
hiel, debe uno ungir los ojos del hombre que tenga sobre ellos manchas
blancas, soplar sobre ellos en las manchas, y sanarán».
10 Cuando entraron en Media y ya se acercaban a Ecbátana, 11 dice
Rafael al joven: «Hermano Tobías». El le respondió: «Héme aquí».
Y Rafael: «Es necesario que pasemos esta noche en casa de Ragüel.

4-9 El autor se sirve de las opiniones populares de su tiempo sobre la virtud curativa de la hiel, del corazón y del hígado, y las incorpora al relato. En el v.4 solamente se dice que son *un remedio útil;* en los v.8-9, el ángel responde detalladamente a la pregunta de Tobías sobre la aplicación práctica del corazón, del hígado y de la hiel. El autor tiene delante el desenlace de su historia (cf. 6,17; 8,2s; 11,4.11s). Acerca de las virtudes medicinales de la hiel del pez para enfermedades de los ojos habla Plinio [1].

El misterio de Sara revelado. 6,10-19

Antes de que Tobías conozca a Sara, el ángel le descubre el misterio que rodea a Sara. La explicación de todas las desgracias de Sara no se debe a influjo de demonio alguno, sino al designio de Dios: Sara está reservada para Tobías.

10 *Ecbátana:* B dice erróneamente *Ragues,* cf. 3,7.

11-13 Comienza la acción salvadora del ángel con relación a Sara. La ley sobre las hijas únicas herederas está formulada en Núm 36,6-8. La hija única tiene obligación de casarse con un varón de la tribu de su padre; pero la ley no determina que deba ser el pariente más próximo. Núm 27,8-11 contiene las leyes sobre los herederos forzosos: el derecho de herencia recae siempre en el pariente más cercano. Parece que el autor ha combinado toda esta legislación. Tobías, como pariente más próximo a Sara, tiene todos los derechos para poseer en herencia los bienes de Ragüel. Sara no tiene sucesión y, por la experiencia pasada, se la considera como imposibilitada de tenerla. La ley del levirato no tiene aplicación en el caso de Tobías, a no ser que se hubiera cambiado su sentido originario: la mujer viuda sin sucesión debe ser tomada por esposa por el hermano (Gén 38,8; Dt 25,5) o pariente más cercano al *marido* difunto (Rut 4,5).

[1] *Hist. nat.* 32,24.

Este hombre es pariente tuyo y tiene una hija que se llama Sara.
12 No tiene ningún otro hijo o hija. Sara es hija única. Tú eres el pariente más cercano a ella, por lo que te pertenece antes que a nadie el derecho de poseer a ella y todos los bienes de su padre. La muchacha es inteligente, valerosa y muy hermosa. Y su padre es persona honrada».
13 Y añadió: «Tuyo es el derecho de tomarla por esposa. | Oyeme, hermano. Yo hablaré de la muchacha esta misma noche a su padre, para obtenerla para ti como prometida. | Cuando volvamos de Ragues, celebraremos la boda. | Estoy seguro de que Ragüel no te la podrá negar ni desposarla con otro. Incurriría en la pena de muerte conforme a la sentencia del libro de Moisés, | porque sabe que, por parentesco, tú tienes el derecho de poseer a su hija antes que cualquier otro. | Ahora, pues, escúchame, hermano. Hablaremos de la muchacha esta misma noche y la pediremos por esposa para ti. | Cuando volvamos de Ragues, la tomaremos y la conduciremos con nosotros a tu casa».

14 Pero Tobías opuso a Rafael: «Hermano Azarías, he oído que ella ha sido ya dada a siete maridos, y que todos ellos han muerto en la cámara nupcial la misma noche que se acercaban a ella. También he oído decir que es un demonio el que los mata.
15 Yo tengo miedo, pues a ella no le hace mal, pero mata a todo el que se quiere acercar a ella, porque el demonio la ama. Yo soy hijo único de mi padre y, si muero, haré descender a la tumba a mi padre y a mi madre de dolor por mí. Y ellos no tienen otro hijo para que les dé sepultura».

16 Pero el ángel le dijo: «¿No recuerdas las recomendaciones de tu

---

El texto insiste repetidas veces en el derecho de Tobías de poseer a Sara (cf. también 7,12s). Refleja una legislación más evolucionada que la escrita, pero fundada en ella; o bien es una interpretación rabínica del tiempo del autor.

12 *Su padre es persona honrada:* el códice B omite esta sentencia. VL afirma por su parte: *su padre la ama.*

13 Este versículo presenta un interés literario particular. Su estructura literaria tiene la forma a b c D a' b' c'. En el centro, la apelación al libro de Moisés: la Ley, antes y después, tres cláusulas dispuestas en el mismo orden. La segunda parte no es una mera repetición, sino que tiene variantes notables. El autor sigue el método ya apuntado en 3,6.

Probablemente alude el autor a Núm 15,30s al hablar de la pena de muerte (cf. Dt 7,3s). Es un indicio del respeto y estima hacia la Ley que el autor quiere inculcar en sus lectores.

14-15 En la proposición de Rafael no se ha hecho alusión alguna a la situación dolorosa de Sara. Pero Tobías *ha oído* hablar de los infortunios de Sara y de los rumores populares sobre el demonio celoso, que, al respetar a Sara, demuestra que la ama. Es un recurso literario del autor, que, además, subraya la piedad filial de Tobías, como antes la de Sara en 3,10 (cf. Gén 42,38).

16-18 El ángel procura tranquilizar a Tobías y lo consigue. Habla con verdadera autoridad y sin titubeos. El lector sabe muy bien que habla el enviado de Dios y por esto ve en sus palabras la revelación de los planes de Dios.

16 Rafael le recuerda primero las recomendaciones del padre

padre, de que tomaras esposa de la casa de tu padre? Escúchame, pues, hermano. No te preocupes de este demonio y tómala. Estoy cierto que esta noche te será dada por mujer. [17] Cuando entres en la cámara nupcial, toma una parte del hígado y el corazón del pez y colócalos sobre las brasas de los perfumes. El olor se extenderá, lo olerá el demonio y huirá de tal forma, que jamás aparecerá junto a ella.

[18] Cuando te vayas a unir a ella, levantaos los dos primeramente para orar. Pedid al Señor del cielo que haga descender sobre vosotros misericordia y salvación. No tengas miedo, porque ella está destinada para ti desde siempre. Tú la salvarás, irá contigo, y estoy persuadido de que ella te dará hijos que te serán como hermanos. No te preocupes».

[19] Cuando Tobías oyó las palabras de Rafael y que Sara era hermana suya, de la estirpe de la casa de su padre, la amó fuertemente y su corazón se unió a ella.

7 [1] Cuando llegaron a Ecbátana, dice Tobías: «Hermano Azarías, condúceme directamente a Ragüel, nuestro hermano». Le condujo a casa de Ragüel. Lo encontraron sentado junto a la puerta del patio.

(4,12s). La construcción pertenece al artificio literario del autor, pues el ángel no estaba presente cuando se las hizo. Le asegura que el demonio no tendrá poder contra él.

17 El uso del hígado y del corazón del pez parecen una especie de exorcismo. Cf. lo dicho en v.8. Pero no se excluye la creencia popular en alguna virtud medicinal.

18 Del Señor del cielo desciende toda *misericordia y salvación*, y la oración es el medio para conseguirlas. El autor, fiel a sí mismo, hace acudir de nuevo a la oración. El hombre está siempre a merced de la misericordia divina.

El ángel revela el misterio de Sara: *ella está destinada para ti desde siempre*. Profundo pensamiento teológico, profesión de fe en la especial providencia eterna de Dios sobre sus elegidos. Tobías salvará a Sara, porque, con la unión de ambos, se cumplirá el plan divino sobre ella, y así el malvado ya no tendrá influjo sobre ella. *No te preocupes:* es la última invitación a la plena confianza en Dios. Vg 6,16-22 se aparta notablemente del texto griego. San Jerónimo, o una recensión anterior, hace una explanación del original.

19 El alma noble de Tobías se pliega plenamente a la voluntad de Dios. Y Tobías con este gesto nos recuerda a Isaac (Gén 24,66) y a Jonatás (1 Sam 18,1).

CAPITULO 7

Recibimiento de Tobías en casa de Ragüel. 7,1-8

El ejercicio de la hospitalidad era algo sagrado entre los semitas. A los huéspedes se les recibía honrosamente, se les ofrecía agua para lavarse los pies y se les obsequiaba con una buena comida (cf. Gén 18,1-8; 19,1-3.8; 24,28-33; 29,13; Jue 19,20s; Lc 7,44-46).

1 *Hermano:* en este capítulo es muy frecuente su uso, pero

Lo saludaron ellos primero, y él les respondió: «Os saludo, hermanos.
Seáis muy bienvenidos». Y les hizo pasar a su casa.
2 Dijo a su mujer, Edna: «Cómo se parece este joven a Tobit, mi
hermano». 3 Edna comenzó a preguntarles: «¿De dónde sois, herma-
nos?» Ellos le respondieron: «Nosotros somos de los hijos de Neftalí
deportados a Nínive». 4 Y les dijo: «¿Conocéis a Tobit, nuestro her-
mano?» Le respondieron: «Sí, le conocemos». 5 Les dijo: «¿Está bien?»
Le contestaron: «Vive aún y está bien». Y Tobías añadió: «Es mi pa-
dre». 6 Ragüel dio un salto y lo besó tiernamente, llorando, y le habló
diciendo: «Bendito seas, hijo mío, de padre tan excelente y bueno.
Qué desgracia tan grande que se haya quedado ciego un hombre tan
justo y limosnero». Y se echó al cuello de Tobías, su hermano, y lloró.
7 Edna, su mujer, lloró, y también su hija Sara. 8 Mataron un carnero
del rebaño y les recibieron cordialmente.
9 Después de lavarse y bañarse, se sentaron a la mesa para comer.
Entonces dijo Tobías a Rafael: «Hermano Azarías, dile a Ragüel que
me dé a Sara, mi hermana, por esposa».
10 Oyó Ragüel estas palabras, y le dijo al muchacho: «Come, bebe
y pasa alegremente esta noche. Ninguno tiene más derecho que tú
a tomar a mi hija Sara, hermano. Ni yo tengo facultad para darla a
otro que no seas tú, pues tú eres el pariente más cercano. Pero ahora
te voy a decir la verdad, hijo mío. 11 La he dado ya a siete varones de
nuestros hermanos, y todos murieron la primera noche que se acer-
caron a ella. Por el momento, hijo mío, come y bebe». 12 Pero Tobías
dijo: «No comeré ni beberé hasta que no hayas arreglado todo mi
asunto». Ragüel le respondió: «Está bien. Según la Ley de Moisés,

---

en diversos sentidos: de mera cortesía: v.gr., v.1.3; o de parentesco, aunque variado: v.gr., v.2.4.6, etc.

3-6 El interrogatorio de Edna es un caso idéntico al de Jacob en Gén 29,4-6. Cf. también el diálogo entre José y sus hermanos en Gén 43,27s y la manifestación de José en Gén 45,3.14s. El saludo entre los familiares comprendía, además de la bendición, el abrazo y el beso (cf. Gén 29,11-13; 33,4; Lc 15,20).

7 Sara se mantiene en la penumbra según costumbre oriental. El códice B la hace salir al encuentro de los huéspedes en 7,1; pero es una adaptación a Gén 24,15 y 29,9.

Matrimonio de Tobías y Sara. 7,9-14

Para la composición de esta escena el autor tiene delante Gén 24, en que el criado de Abraham concierta el matrimonio entre Rebeca e Isaac.

9 En Gén 24 es el criado de Abraham el que sirve de intermediario; aquí es Azarías.

10-11 El autor vuelve a proclamar el derecho que corresponde a Tobías según la Ley de Moisés (cf. 6,12s). Es patético el *come* y *bebe* con que Ragüel comienza y termina su discurso.

12 *No comeré ni beberé...*, como en Gén 24,33, no comienzan a comer hasta que no han concertado el matrimonio.

El cielo mismo decreta que se te dé: en todo lo sucedido hasta ahora ve una determinación providencial del cielo (cf. Gén 24,50s),

ella te es entregada. El cielo mismo decreta que se te dé. Recibe, pues, a tu hermana. Desde ahora tú eres su hermano, y ella es tu hermana. A partir de hoy te es entregada para siempre. El Señor del cielo os favorezca esta noche, hijo mío, y os conceda misericordia y paz».

13 Ragüel hizo venir a su hija Sara y, tomándola de la mano, se la entregó, diciendo: «Recíbela conforme a la Ley y decreto escrito en el libro de Moisés de dártela por mujer. Tómala y condúcela en buena salud a casa de tu padre. El Señor del cielo os conceda hacer un feliz viaje en paz».

14 Después llamó a la madre de ella y le dijo que trajera un papel. Escribió el contrato de matrimonio y que se la daba a él por esposa según lo prescrito en la Ley de Moisés. Y lo sellaron. Después de lo cual se pusieron a comer y beber.

15 Ragüel llamó a su esposa Edna y le dijo: «Hermana, prepara la
otra habitación e introduce allí a Sara. 16 Ella se fue a preparar la habi-
tación, como le había dicho. Condujo allí a su hija, lloró sobre ella y,
habiéndose enjugado las lágrimas, le dijo: 17 «Animo, hija mía. Que
el Señor del cielo cambie tu pena en alegría. Animo, hija mía». Y salió.

---

o bien se refiere a las prescripciones de la Ley. El profundo sentimiento religioso del autor se manifiesta esta vez en la bella plegaria o bendición de Ragüel. *El señor* del cielo, expresión del tardío judaísmo (cf. Dan 2,18s.37, etc.).

13-14 La ceremonia de los desposorios desciende a detalles. Consta de dos partes: la entrega de Sara por parte del padre [1], acompañada de una bendición (cf. Gén 24,60; Rut 4,11s) [2], y la firma del contrato matrimonial [3]. La legislación mosaica no requería este documento para la validez del matrimonio, pero los judíos se acomodaban a la legislación del país en que vivían. Ya el *Código de Hammurabi* n.128, declaraba nulo el matrimonio sin documento escrito. *Y lo sellaron*, atestiguado por B y VL. Continúan la cena interrumpida (cf. Gén 24,54). El banquete nupcial tendrá lugar al día siguiente (8,19).

La primera noche de bodas. Liberación de Sara. 7,15-8,9

Entre los desposorios y la entrega de la esposa, de ordinario, mediaba algún tiempo (cf. Gén 29,18-23; Jue 4,8.10). Aquí no se observa intervalo alguno.

15 Según costumbre oriental, las mujeres no tomaban parte en los convites con huéspedes (1 Sam 25,18.36; Est 1,9). *Hermana* le llama Ragüel a su esposa, como Tobit a Ana en 5,22 (cf. 8,4). *La otra habitación*, diversa de la habitación ordinaria de Sara.

16-17 La tensión dramática es alta por el recuerdo de las desgracias pasadas. Ni Edna ni Sara están seguras del feliz desenlace, aunque la bendición de la madre parece ya un augurio feliz [4].

[1] Solamente Vg 7,15 dice que puso la mano derecha de Sara en la de Tobías, rito habitual entre los griegos y romanos e introducido después entre los cristianos.
[2] Cf. la bendición nupcial en el rito de la misa por los esposos.
[3] Cf. L. Hennequin, *Éléphantine:* DBS II p.977.1016s.
[4] P. P. Saydon propone otra traducción: la que llora es la hija, la madre le enjuga las lágrimas y la anima. Cf. *Some mistranslations in the Codex Sinaiticus of the Book of Tobit:* B 33 (1952) 365.

8 [1] Cuando terminaron de comer y beber, quisieron ir a dormir.
Acompañaron al joven y lo introdujeron en la habitación. [2] Se acordó
Tobías de los consejos de Rafael. Sacó de su bolsa el hígado y el cora-
zón del pez, y los colocó sobre las brasas de los perfumes. [3] El olor del
pez rechazó al demonio, que huyó por el aire hacia las regiones de
Egipto. Rafael fue allá y lo sujetó y encadenó al instante.
[4] Los otros salieron y cerraron la puerta de la alcoba. Entonces To-
bías se levantó del lecho y dijo a Sara: «Hermana, levántate. Vamos a
rogar y suplicar a nuestro Señor que nos conceda misericordia y sal-
vación». [5] Ella se levantó y comenzaron a rogar y suplicar se les con-
cediera salvación. El comenzó a decir:

«Tú eres bendito, Dios de nuestros padres,
y tu nombre es bendito por todos los siglos de los siglos.
Que te bendigan los cielos
y toda tu creación por todos los siglos.
[6] Tú creaste a Adán
y a Eva su mujer, para ser su ayuda y su apoyo.
De los dos tuvo origen el género humano.
Tú mismo dijiste:

CAPITULO 8

2 Tobías cumple puntualmente los consejos del ángel (6,17).

3 En la primera parte del verso el autor refleja la mentalidad popular reinante en su tiempo, cf. 6,4-9. La misma Escritura menciona frecuentemente algunos ritos a los que van unidos efectos sobrenaturales (Ex 15,25; Núm 5,17.22; 2 Re 20,7; cf. Jn 9,6ss). No son ritos mágicos, sino que se podrían comparar al uso de los sacramentales en la Iglesia. Vulgarmente se creía que los desiertos y tierras áridas eran el lugar destinado a los demonios (cf. Is 13,21; Bar 4,35; Mt 12,43ss; Apoc 18,2). B y VL hablan de *las regiones del alto Egipto.*

Por virtud divina, el demonio ya no tiene poder sobre Sara. El autor expresa esta idea de una forma simbólica y antropomórfica en 4b. El demonio, encadenado en un lugar remotísimo—Egipto con relación a Media—, no puede ya influir maléficamente en Sara (cf. Apoc 20,2). Para esto ha sido enviado Rafael (3,17; 12,3.14).

4 Tobías pone ahora por obra la segunda parte de los consejos del ángel (6,18; cf. 7,12).

5-7 Invocan la misericordia divina para obtener la plena liberación de todos los peligros que les amenazan. La oración se compone de tres partes: *a)* la invocación triple o bendición (v.5); *b)* la motivación de la súplica (v.6-7a), y *c)* la petición (v.7b).

5 La triple bendición es casi idéntica a la de la oración de Sara (3,11; cf. Dan 3,26). El tercer miembro es más explícito (cf. Sal 19,2; 98,1; Is 55,12).

6-7a Tobías aduce, como motivación primera de su plegaria, la creación de la primera pareja humana, la institución divina del matrimonio. Lo que él hace está plenamente conforme con el pen-

'No es bueno que el hombre esté solo;
hagámosle una ayuda, semejante a él'.
7 Pues bien, Señor, no por pasión tomo yo a esta mi hermana,
sino con sincero corazón.
Dígnate apiadarte de mí y de ella,
y que lleguemos juntos a la vejez».

8 Y dijeron entre sí: «Amén, amén». 9 Y se durmieron aquella noche.
10 Ragüel, al levantarse, llamó consigo a los criados y fueron a cavar
una tumba. Pues pensó: «Por si ha muerto, que no seamos objeto de
burla y de escarnio». 11 Cuando acabaron de excavar la tumba, volvió
a casa Ragüel, llamó a su mujer 12 y le dijo: «Envía una criada a la habitación y que vea si está vivo, para que, si acaso ha muerto, le enterremos y que nadie se entere». 13 Ella envió a la criada, que encendió la
lámpara, abrió la puerta, entró y encontró a los dos que estaban durmiendo juntos. 14 Salió la criada y les anunció que aún vivía y que nada
malo le había pasado.

15 Y bendijo Ragüel al Dios del cielo, diciendo:
«Bendito eres, ¡oh Dios!, con toda bendición pura.
Que te bendigan tus santos
y todas tus criaturas por todos los siglos.
16 Tú eres bendito, porque me has consolado
y porque no ha sucedido como yo sospechaba;
sino que nos has tratado según tu inmensa misericordia.

---

samiento original divino, y la intención de su corazón no se aparta en nada del plan de Dios (cf. 3,14-15a).

7b En la petición no se hace mención de la actividad del demonio, si bien, al pedir la gracia de la longevidad, implícitamente se pide la exclusión de todo influjo diabólico sobre sus vidas.

8 *Amén:* palabra hebrea con la que se ratifica lo dicho u oído anteriormente (cf. Dt 27,15; 1 Cor 14,16).

9 Después de la oración ya se sienten seguros en las manos de Dios. La tranquilidad del sueño expresa magníficamente su confianza en Dios.

La tumba preparada. 8,10-18

La composición literaria de esta escena está muy bien elaborada. Comienza y termina con el mismo tema en un ciclo completo: excavan una tumba (v.10) y rellenan la tumba (v.18). En la primera parte todo es acción, intervienen muchos personajes en sucesión continua (v.10-14). Por contraste, en la segunda parte no hay acción, solamente interviene Ragüel. La actividad excitada de la primera parte prepara perfectamente el *ex abrupto* jubiloso de la segunda.

15-17 *Y bendijo Ragüel; tus santos y todas tus criaturas:* según VL y el códice B.

La oración de Ragüel consta de tres partes: *a)* La invocación (v.15) sigue el modelo común con algunas variaciones en el tema de la bendición a Dios (cf. 3,11; 8,5). *Santos* en la Escritura se refiere frecuentemente a los ángeles (Dt 33,3; Job 5,1; 15,15; Sal 89,6.8; Zac 14,5; Dan 8,13). *b)* Acción de gracias por los beneficios hechos

17 Bendito eres, porque has tenido piedad de estos dos hijos únicos.
Concédeles, Señor, misericordia y salvación
y una vida plena de consolación y de gracia».
18 Entonces ordenó a sus criados rellenar la tumba, antes de que rompiese el alba.
19 Dio orden a su mujer de que hicieran una buena hornada. Fue
al establo, trajo dos bueyes, cuatro carneros, y mandó aderezarlos.
Y dieron comienzo los preparativos. 20 Llamó a Tobías y le dijo bajo
juramento: «Durante catorce días no te moverás de aquí. Aquí permanecerás comiendo y bebiendo junto a mí y alegrando el ánimo
de mi hija, tan profundamente afligida. 21 Después toma la mitad de
cuanto poseo y retorna feliz a casa de tu padre. La otra mitad será vuestra después de mi muerte y la de mi mujer. Animo, hijo mío. Yo soy tu padre y Edna tu madre. Desde ahora y para siempre tuyos somos y de tu hermana. Animo, hijo mío».

9 1 Entonces llamó Tobías a Rafael y le dijo: 2 «Hermano Azarías.
Toma contigo a cuatro criados y dos camellos, y parte para Ragues. Llégate a casa de Gabael, dale el recibo, recobra la plata y hazle venir

---

a Ragüel y a los dos jóvenes. Himno a la misericordia de Dios (v.16-17a). *c)* Termina con una doble petición en favor de los nuevos esposos, petición que se va repitiendo en todas las oraciones: *Misericordia y salvación* (6,18; 8,4; cf. 7,12 y 3,15; 8,7), vida feliz (8,7).

Preparativos de las fiestas de la boda. 8,19-21

20 Las fiestas de la boda duraban ordinariamente siete días (Gén 29,27; Jue 14,12). Las circunstancias especiales que aquí concurren justifican las dos semanas; la alegría se desborda. *Bajo juramento:* según B y VL, cf. 9,4.

21 El esposo solía dar una dote al padre de la novia (Gén 34,12; 1 Sam 18,25-28), o hacía algún regalo a su familia (Gén 24,53; 34,12). En este caso es Ragüel el que da a Tobías la mitad de sus bienes (cf. 10,10 y Sir 33,20-24).

CAPITULO 9

La celebración de las fiestas. 9,1-6

Ya se ha cumplido una parte principal de la misión del ángel Rafael (cf. 3,17): Sara, liberada del influjo del demonio, ha sido dada como esposa a Tobías. Desde ahora el autor prepara literariamente el cumplimiento del resto de la misión del ángel: la curación del ciego Tobit. En este capítulo son muy frecuentes las alusiones a Tobit: v.3.5.6. Comparar especialmente v.3 con 10,1. Rafael prosigue el viaje interrumpido. El autor simplifica notablemente el desarrollo de la acción secundaria y la subordina a la principal: mientras se celebran las fiestas alegres de la boda, se realiza el viaje de ida y

contigo a las bodas. [3] Porque tú sabes que mi padre estará contando los días y que, si me retraso un solo día, le causaré una pena muy grande. [4] Tú conoces el juramento que hizo Ragüel. Yo no puedo quebrantar su juramento».

[5] Partió Rafael con los cuatro criados y los dos camellos hacia Ragues de Media, y se alojaron en casa de Gabael. (Rafael) le presentó su recibo y le informó que Tobías, el hijo de Tobit, se había casado y que le invitaba a la boda. Al punto se puso a contarle los saquitos sellados y los cargaron sobre los camellos.

[6] Partieron muy de mañana para la boda. Al entrar en casa de Ragüel encontraron a Tobías recostado a la mesa. Se levantó de un salto y le saludó. (Gabael) se echó a llorar y le bendijo, diciendo: «Joven noble y bueno, hijo de un varón noble y bueno, justo y limosnero. Que el Señor te dé la bendición del cielo, y a tu mujer, a tu padre y al padre y a la madre de tu mujer. Bendito sea Dios, porque he visto a Tobías, tan parecido a mi primo Tobit».

---

vuelta a Ragues. La distancia entre Ecbátana y Ragues—alrededor de 300 kilómetros—no crea ninguna dificultad. Todo se ejecuta a las mil maravillas y todavía tienen tiempo de participar en el festín de bodas. No es necesario insistir en el carácter puramente literario del pasaje. Todos los personajes actúan de una forma perfecta, ideal.

El autor ha construido las escenas con elementos reales de la vida económico-social y religiosa del tiempo: medios de comunicación, contratos, obligaciones contraídas por juramentos, celebración de fiestas, invitaciones, salutaciones, bendiciones, etc. La paz y gozo de los justos en la tierra son un don del cielo. El deseo de Gabael: *Que el Señor te dé la bendición del cielo*, es ya una realidad.

5-6 Difieren notablemente estos dos versos del S del códice B. *Sobre los camellos*, atestiguado por VL.

6 *Al entrar...*: todo omitido por B, que añade únicamente: *y bendijo Tobías a su mujer* (?). *Y al padre* hay que añadirlo al texto del S según VL.

CAPITULO 10

Tobías vuelve a casa de su padre. 10,1-14

La acción del drama va declinando; pero la atención no decrece por el interés del reencuentro. El c.10 se divide claramente en dos secciones.

Impaciencia en casa de Tobit. 10,1-7

La técnica de composición del autor es siempre la misma: a una escena de gran alegría precede una de profundo sentimiento de tristeza (comparar 8,10-18 con 8,19-21). En casa de Tobit impera el pesimismo y el nerviosismo. La intención literaria del autor es evidente, sobre todo al observar la actitud y escuchar las palabras de

10 [1] Tobit entretanto, día a día contaba los días del viaje de ida y
vuelta. Y, como transcurriera el tiempo sin que apareciera su hijo,
[2] pensó: «¿Le habrán retenido allá, o habrá muerto Gabael y ninguno
le habrá dado el dinero?» [3] Y comenzó a inquietarse. [4] Ana, su mujer,
decía: «Mi hijo ha muerto, ya no existe entre los vivos. ¿Por qué tarda
tanto?» Y comenzó a llorar y a lamentarse de su hijo, diciendo: [5] «¡Ay,
hijo mío! Yo te dejé marchar; tú, la luz de mis ojos». [6] Pero Tobit le
respondía: «Calla, no te preocupes, hermana. El está bien. Les habrá
ocurrido allí algún contratiempo considerable. El hombre que le acompaña es de plena confianza y uno de nuestros hermanos. No te inquietes por él, hermana. Ya está para llegar».
[7] Pero ella le decía: «Déjame y no quieras engañarme; mi hijo ha
muerto». Cada día salía de casa y observaba atentamente el camino
por el que se había ido su hijo. No se fiaba de nadie ni comía nada.
Cuando el sol se ponía, volvía a casa y se lamentaba y lloraba durante
toda la noche, sin poder dormir.
[8] Cuando terminaron los catorce días de la fiesta de la boda que
Ragüel había jurado celebrar en honor de su hija, se le acercó Tobías
y le dijo: «Déjame partir, pues estoy seguro de que mi padre y mi madre no creen que me volverán a ver más. Por esto te ruego, padre, que
me permitas volver a casa de mi padre. Ya te informé del estado en
que lo dejé».
[9] Ragüel respondió a Tobías: «Quédate, hijo mío, quédate conmigo. Yo enviaré mensajeros a Tobit, tu padre, que le den noticias tuyas».
Pero Tobías le dijo: «No, yo te suplico que me dejes partir de aquí a
casa de mi padre». [10] Entonces Ragüel, al punto, entregó a Tobías a
Sara, su esposa, y la mitad de sus bienes: siervos y siervas, bueyes y
ovejas, asnos y camellos, vestidos, plata y utensilios. [11] Les dejó marchar felizmente. Al abrazar a Tobías, le dijo: «Buena salud, hijo mío,
y feliz viaje. El Señor del cielo os conceda un próspero viaje, y a Sara,
tu esposa. Que yo pueda ver vuestros hijos antes de morir». [12] Y a su

---

Ana, que siempre sospecha lo más trágico. Existe un paralelo pretendido entre esta escena y 5,18-23.

1-3 La unión literaria la ha preparado el autor en 9,3. Los motivos que inquietan a Tobit son muy diversos de los de Ana. Así, el autor es consecuente en la descripción del carácter de su héroe (cf. 5,21s), cuya firme esperanza en el éxito final supera toda prueba imaginable.

4 *¿Por qué tarda tanto?:* según B y VL.

7 *Ni comía nada:* según B y VL.

Tobías y Sara se despiden de Ragüel y Edna. 10,8-14

El autor vuelve a tomar como modelo la narración de Gén 24,54-61, en que el criado de Abraham y Rebeca se despiden de la familia de ella.

10 Ragüel cumple lo que había prometido en 8,21. En la relación de los bienes entregados puede haber influido Gén 12,16; 30,43.

11-12 Los textos fluctúan mucho en la transmisión de las palabras de Ragüel y de Edna. El deseo de ver asegurada la propia posteridad en los hijos de los hijos es una de las más vivas aspiraciones

hija Sara dijo: «Ve a casa de tu suegro y hónralos. Desde ahora ellos son tus padres, como los que te han dado la vida. Ve en paz, hija mía. Que yo oiga de ti buenas noticias mientras viva». Y, después de abrazarlos, los despidió.
13 Edna dijo también a Tobías: «Hijo y hermano querido, el Señor te haga volver a casa y que yo vea en vida a tus hijos y de Sara, mi hija, antes de morir, para que yo me regocije delante del Señor. Yo te confío en depósito a mi hija. No le causes tristeza en todos los días de tu vida. Hijo mío, vete en paz. Desde ahora yo soy tu madre, y Sara, tu hermana. Que todos juntos podamos ser felices todos los días de nuestra vida». Los besó a los dos y los dejó marchar felizmente.
14 Salió Tobías de casa de Ragüel feliz y contento, bendiciendo al Señor del cielo y de la tierra, al Rey del universo, por el feliz término de su viaje. Y bendijo a Ragüel y a Edna, su mujer, diciendo: «Que yo pueda tener la suerte de honraros todos los días de vuestra vida».

11 1 Cuando se acercaron a Caserim, frente a Nínive, dijo Rafael:

---

de todo israelita (cf. Sal 128,6). *Y hónralos:* según B y VL. El autor recomienda repetidas veces el honor debido a los padres (4,3; 14,9.12) y a los suegros (v.12; cf. 14,13).

13 Edna se dirige a Tobías solamente. Sus recomendaciones y deseos son de una finura extraordinaria. Con sus últimas palabras, el autor piensa en 14,12s. *Para que yo me regocije delante del Señor,* con B y VL lo unimos a lo que antecede.

14 Como en Gén 24,21.40.42.56, Tobías atribuye el feliz resultado de su viaje a Dios, Señor del universo. A las palabras de despedida de Ragüel y de Edna corresponde Tobías con una bendición y con el deseo de volver a verlos, según VL; cf. B.

CAPITULO 11

Tobit recobra la vista. 11,1-19

En este capítulo, y bajo una forma literaria muy refinada, el autor sagrado va a dar la respuesta práctica, definitiva y total al problema principal que le preocupa: hasta dónde se extienden las pruebas permitidas por Dios a los justos. Las personas, hasta ahora agraciadas con beneficios de Dios, forman la corona del justo por excelencia, Tobit. Por fin se va a manifestar el plan divino (3,17) ante los ojos de todos, aunque la revelación del misterio mismo la reserva el autor para el c.12.

El autor procura dar la máxima publicidad al gran beneficio de Dios: todo Nínive es testigo de él, y las palabras de Tobit interpretan fielmente la verdadera intención del autor (v.14-16). La alegría desbordante es la característica dominante en todo el pasaje. La tensión espiritual ha subido y culminará en el himno del c.13.

1-4 Se acercan a Nínive. En los momentos decisivos, la iniciativa parte del personaje misterioso (cf. 6,11ss), enviado de Dios

2 «Tú sabes en qué estado dejamos a tu padre. 3 Adelantémonos a tu
mujer para preparar la casa, mientras que ellos llegan». 4 Partieron
los dos juntos. El le había dicho: «Ten a mano la hiel». Detrás de ellos
iba también el perro.
5 Ana estaba sentada, observando atentamente el camino de su
hijo. 6 Advirtió que él venía, y dijo a su padre: «Mira, tu hijo viene y el
hombre que le ha acompañado».
7 Rafael dijo a Tobías antes de acercarse a su padre: «Yo sé que los
ojos de tu padre se abrirán. 8 Extiende la hiel del pez sobre sus ojos.
El remedio hará que se contraigan y se desprendan las manchas blan-
cas de sus ojos. Tu padre recobrará la vista y verá la luz».
9 Corrió Ana y se arrojó al cuello de su hijo y le decía: «Te he visto,
hijo mío. Ahora ya puedo morir». Y se echó a llorar.
10 También se levantó Tobit e iba tropezando, pero consiguió pasar
la puerta del patio. 11 Tobías le salió al encuentro con la hiel del pez en
la mano, sopló sobre sus ojos y, cogiéndole, le dijo: «Ten ánimo, pa-
dre». Después le aplicó el remedio, que le produjo escozor, 12 y con
las dos manos desprendió de los lagrimales las manchas blancas. 13 To-
bit, al ver a su hijo, se arrojó a su cuello, se echó a llorar y le dijo: «Te
he visto, hijo mío, luz de mis ojos». 14 Y prosiguió: «Bendito sea Dios,
bendito sea su grande nombre, y benditos sean todos sus santos ánge-
les. Bendito sea su grande nombre por todos los siglos. Porque El me

(3,16s; 12,13s). *Caserim:* existe una gran confusión en los textos con relación a este nombre [1]. No se ha podido identificar ningún lugar cerca de Nínive con un nombre al menos parecido. B dice escuetamente: *se acercaron a Nínive. Adelantémonos:* cf. Gén 46,28; 33,13s. *El perro:* según B y VL.

5-9 El primer saludo es de Ana, que observaba cada día el camino por donde se había ido su hijo (10,7) y por el que volvería. El abrazo de Ana, sus palabras y el llanto nos recuerdan escenas parecidas del AT: Gén 33,4; 45,14.28; 46,29s; cf. también la parábola del hijo pródigo: Lc 15,20.

En v.7-8, Rafael da instrucciones a Tobías (cf. 6,9) y, como en 6,13, afirma con certeza lo que ha de venir (cf. 3,17).

10-15 El reencuentro de Tobías con Tobit es el punto culminante del libro en cuanto al contenido expresivo simbólico: Dios restituye a Tobit lo perdido y aún añade más. Tobit reconoce en todo la mano de Dios (v.14). Tobías aplica el remedio aconsejado por el representante de Dios, por lo que las palabras de Tobit en v.14.16 tienen pleno sentido para el lector (cf. Sab 16,12). El autor, para expresar esta verdad, se ha valido de la opinión popular, que atribuye a un remedio natural una virtud curativa (cf. 6,9).

11 *Que le produjo escozor:* según VL, cf. B. Los textos son confusos con relación al modo cómo se realizó la curación de Tobit.

13 *Al ver a su hijo:* según B y VL. Cf. Gén 46,29s.

14 No podía faltar la bendición a Dios en un momento de júbilo como el presente, según la técnica del autor (cf. 8,15). La fórmula, con diversas variantes, se repite en Tobit (3,11; 8,5.15). Los ángeles son bendecidos, quizá porque han cumplido el deseo expre-

1 Cf. MILLER: 87s; PRIERO: 117s.

ha probado, pero se ha apiadado de mí, y he aquí que veo a Tobías,
mi hijo». 15 Entró en casa Tobías lleno de gozo, alabando al Señor a
plena voz. Tobías contó a su padre lo feliz que había sido su viaje, que
habían recogido el dinero, y cómo había desposado a Sara, la hija de
Ragüel. Ella llegaría de un momento a otro, pues estaba muy cerca de
la puerta de Nínive.
16 Tobit salió gozoso al encuentro de su nuera hacia la puerta de
Nínive, bendiciendo al Señor. Los habitantes de Nínive se admiraron
al verle andar y caminar con todo su vigor, sin ser conducido por la
mano de nadie. Tobit confesaba delante de todos que Dios había te-
nido piedad de él, y que le había abierto los ojos.
17 Se acercó Tobit a Sara, la mujer de Tobías, su hijo, y la bendijo,
diciendo: «Seas bienvenida, hija. Bendito sea tu Dios que te ha condu-
cido a nosotros, hija. Bendito sea tu padre y bendita sea tu madre. Ben-
dito sea Tobías, mi hijo, y bendita seas tú, hija. Entra en tu casa con
salud, bendición y alegría. Entra, hija».
18 Aquel día fue día de fiesta para todos los judíos de Nínive. 19 Ají-
kar y Nadab, sobrinos de Tobit, vinieron, para alegrarse con él.

---

sado en 5,17.22. *Bendito sea su grande nombre por todos los siglos:* según VL. En S se encuentran los elementos de esta bendición. *Pero se ha apiadado de mí:* según B y VL.

15 Tobías reconoce también en su alegría que a Dios se le deben las gracias por todos los beneficios recibidos (cf. Sal 35,9). Literariamente, este verso prepara la escena siguiente.

16-17 Tobit confiesa públicamente la misericordia divina. Pone en práctica lo que aconsejará en 13,3.4.8. Como jefe de familia recibe en su casa a su nuera y la bendice con el saludo de bienvenida (cf. 7,6; 1 Sam 23,21; 25,33; y el saludo de Isabel a María: Lc 1,42). *Bendita sea tu madre:* según B VL.

18-19 Las fiestas de la boda—γάμος—se celebraban al entrar la esposa en casa del esposo. Duraban ordinariamente siete días (cf. Gén 29,27; Jue 14,12). B y VL añaden: *Y la boda de Tobías se celebró con alegría durante siete días.* VL prosigue: *Y se le hicieron muchos regalos.* Todos los conocidos se afligieron con la desgracia de Tobit (2,10); ahora todos se alegran. En 2,10 se cita explícitamente a Ajíkar. Quizá sea ésta la razón por la que aparecen aquí Ajíkar y Nadab. Según 1,22, Ajíkar era sobrino de Tobit. Nadab era sobrino de Ajíkar (cf. introducción).

CAPITULO 12

Rafael se manifiesta. 12,1-22

Ha terminado la misión asignada al ángel (3,17). La acción del drama también se ha agotado. Ha llegado, por lo tanto, la hora de la plena manifestación del misterio de la providencia divina. La revelación del misterio no se hace repentinamente, sino de una forma gradual. El autor demuestra una vez más su arte literario de composición. La acción del capítulo se puede dividir en cinco fases distintas, lógicamente sucesivas.

12 [1] Cuando terminaron las fiestas de la boda, Tobit llamó a su
hijo Tobías y le dijo: «Hijo mío, procura dar la paga convenida a tu
compañero de viaje y añadirle algo más».
[2] El le preguntó: «Padre, ¿qué paga debo darle? No salgo perjudi-
cado si le doy la mitad de los bienes que he traído conmigo. [3] Me ha
conducido sano y salvo; ha curado a mi mujer; ha traído conmigo el
dinero, y a ti te ha sanado. ¿Qué paga puedo darle ahora?» [4] Tobit le
dijo: «Es justo, hijo mío, que tome la mitad de lo que trajo». [5] Y, lla-
mándole Tobías, le dijo: «Toma en recompensa la mitad de lo que
has traído, y vete en paz».
[6] Entonces Rafael llamó a los dos en secreto y les dijo: «Bendecid
a Dios y glorificadle delante de todos los vivientes, por los bienes que
os ha otorgado, para bendecir y alabar su nombre. Haced conocer dig-
namente a todos los hombres las obras de Dios y no seáis descuidados
en glorificarle. [7] Es bueno guardar oculto el secreto del rey, pero es
digno de honor revelar y publicar las obras de Dios. Haced el bien,
y el mal no os tocará. [8] Buena es la oración con el ayuno, pero la limos-

---

1-5 Padre e hijo se ponen de acuerdo para retribuir generosamente al compañero de viaje. Un motivo connatural a la trama de la narración indujo al autor a presentar en escena al ángel de Dios: la necesidad de un guía experto (5,2.4ss). Cuando llega el momento de la revelación, vuelve de nuevo a la narración el tema de aquella misma escena: la recompensa por el servicio prestado (5,10.15s).

6-10 Rafael, antes de manifestarse, da una serie de consejos morales en estilo sapiencial. El autor hizo una recopilación de avisos parecidos en el c.4. Los que ahora presenta son una selección de aquellos con relación directa al contexto y a la vida ejemplar de su modelo.

6 *En secreto* se dicen las cosas de muchísima importancia. La misericordia de Dios se manifiesta en los beneficios que nos otorga para alabanza y gloria de su nombre (cf. 3,2; Ef 1,3-6). El tema de la alabanza y glorificación de Dios se repite continuamente en todo el libro, especialmente a partir del c.11, como expresión espontánea de acción de gracias: 3,11; 4,19; 8,5.15; 9,6; 10,14; 11,14-16; 12,6. 11.17.20.22; 13,2-4.7-11.15-18; 14,2.6.8.15.

7 *El secreto del rey* son sus planes ocultos (cf. Jdt 2,2). *Haced el bien:* afirmación muy general, que podría ser una fórmula abreviada de la tesis defendida por el autor en el libro: el justo no puede ser presa del mal en su sentido total y definitivo (4,6; cf. Sir 33,1; 1 Pe 3,13).

8 Es muy difícil determinar el texto, pues S B y VL discrepan entre sí. *Con el ayuno:* según B y VL. *Pero la limosna vale más que ambas cosas* (cf. Sir 40,18-26, reconstrucción del texto según VL; cf. S). *Mejor es poco con justicia que mucho con injusticia:* según B; cf. VL (cf. Sal 37,16; Prov 15,16; 16,8; 28,6). La trilogía: oración, ayuno y limosna, constituía para el israelita de la época postrera del AT la base fundamental de su piedad (cf. Dan 9,3; Jdt 4,11-13; Est 4,15s; 1 Mac 3,46s; 2 Mac 13,12) [1]. Una parte considerable del sermón de

[1] Cf. STR-B: I p.387ss.

na vale más que ambas cosas. Mejor es poco con justicia que mucho con injusticia. Mejor es hacer limosna que atesorar riquezas. 9 La limosna libra de la muerte y ella purifica de todo pecado. Los que practican la limosna vivirán largamente. 10 Los que practican el pecado y la injusticia son enemigos de sí mismos.

11 Os voy a descubrir toda la verdad y no os ocultaré nada. Ya os he manifestado que era bueno guardar oculto misterio del rey, pero digno de alabanza revelar las obras de Dios. 12 Cuando orabais tú y Sara, yo presentaba el memorial de vuestras oraciones delante de la gloria del Señor. Y lo mismo cuando enterrabas a los muertos, 13 y cuando no dudaste en levantarte y en dejar tu comida y fuiste a dar sepultura al muerto. Yo he sido enviado a ti para probarte. 14 Y al mismo tiempo Dios me ha enviado para curarte a ti y a Sara, tu nuera. 15 Yo soy Rafael, uno de los siete ángeles que asisten siempre y entran delante de la gloria del Señor».

---

la montaña trata de dar el nuevo espíritu evangélico a estas prácticas tradicionales (Mt 6,2-18).

9 La primera parte del verso repite textualmente 4,10; pero aquí es más explícito el autor sagrado al hablar de los efectos de la limosna, pues no sólo procura larga vida, sino que *purifica de todo pecado* (cf. Sir 3,30; Dan 4,24). Lo mismo se dice de la caridad en Prov 10, 12; 1 Pe 4,8; cf. Prov 16,6s.

11-15 Rafael se manifiesta progresivamente. Primero declara sus oficios, después su persona.

12 Rafael se presenta como mediador entre Tobit-Sara y Dios, como si fuera un intermediario en la corte del rey. La doctrina sobre la mediación de los ángeles se desarrolló en el judaísmo, y la Iglesia heredó esta tradición doctrinal (cf. Act 10,4.31; Apoc 5,8; 8,3s). *Gloria del Señor:* expresión bíblica para designar la majestad divina manifestada (cf. Ex 33,18ss; Ez 43,1ss, etc.). Aquí, como en v.15 y 3,16, designa al mismo Dios; B dice: *Delante del Santo.*

13 Hace alusión al hecho narrado en 2,2-4. La prueba es la ceguera (2,9s). En 3,17 no se alude a este aspecto de la misión del ángel. Sin embargo, es doctrina conocida en el AT que Dios prueba a los justos: Prov 3,11s; Sab 3,5; Sir 2,1; cf. Heb 12,6s; Sant 1,2ss; Apoc 3,19.

15 El ángel revela su nombre: Rafael, que significa lo que en su misión ha realizado (cf. 3,17). El número 7 no se deriva del influjo de la religión persa, de los *Ameša spenta*, o abstracciones divinas en torno a Ahura Mazda, que, por lo demás, son seis [2]. El origen puede ser de inspiración judía: cf. Zac 3,9; 4,2.10; Ex 25,37 [3]. Y no excluye la posibilidad de concebir la corte divina a semejanza de la corte real persa (cf. Esd 7,14; Est 1,10.14). Apoc 8,2 es un eco de este verso de Tobit. El número 7, por lo tanto, tiene un sentido simbólico, literario, y no una significación matemática. El autor concibe a los ángeles, como servidores asistentes al trono divino (3,16s), dispuestos a ejecutar órdenes en favor de los justos (cf. Sal 91,11;

[2] J. M. LAGRANGE, *La religion des Perses:* RB n.s.1 (1904) 208s; *Le Judaïsme avan J. Christ* (París 1931) p.388-409.
[3] Cf. R. PAUTREL, *Trois textes de Tobie sur Raphaël:* RScR 39 (1951-52) 122.

16 Se turbaron los dos y cayeron sobre su rostro, llenos de temor.
17 Pero él les dijo: «No temáis. La paz sea con vosotros. Bendecid a
Dios eternamente. 18 Cuando yo estaba con vosotros, no se debía a mi
agrado que yo estuviera con vosotros, sino a la voluntad de Dios. Ben-
decidle a El todos los días y cantadle. 19 Vosotros me veíais, pero yo no
comía nada, sino que una mera apariencia se os representaba. 20 Ahora
bendecid sobre la tierra al Señor y dad gracias a Dios. Mirad, yo subo
a aquel que me envió. Escribid todo lo que os ha sucedido». Y se elevó.
21 Ellos se levantaron, pero a él ya no le pudieron ver más. 22 Ben-
decían y cantaban himnos a Dios y le daban gracias por estas grandes
obras suyas, pues se les había aparecido un ángel de Dios.

Heb 1,14). *Asisten... entran...* son expresiones que confirman el carácter de servicio de los ángeles (cf. 1 Re 10,8; 17,1).

16-20 El ángel los tranquiliza y se despide de ellos.

16 El temor ante lo sobrenatural está expresado varias veces en el AT (Gén 32,30; Ex 20,19; 33,20, etc.) y aún persiste en el NT (Mt 17,6s; Mc 16,5). El autor se inspira probablemente en Jue 13,21s.

17 *La paz...*, *šālôm*, es el saludo entre los semitas (cf. Jue 19,20; Dan 10,19; Lc 24,36; Jn 20,19, etc.). Para la invitación a bendecir a Dios, cf. v.6; se repite a modo de estribillo en 18.20; cf. v.22.

18 El autor señala ahora la fuente original de todos los beneficios. No es el ángel, sino la voluntad misericordiosa de Dios, cuya manifestación visible ha sido el personaje Ananías para Tobit, Rafael para los lectores.

19 El códice S es oscuro en su redacción, pues se puede traducir: *me veíais que yo no comía nada.* VL dice todo lo contrario: *me veíais que comía.* Nos servimos de B para dar sentido al texto del S. Se confirma lo que dijimos acerca del valor simbólico de la figura adoptada por el ángel (5,5.13).

20 *Yo subo a aquel que me envió*, es decir, a Dios (cf. 3,17). No podemos dejar de recordar las palabras de Jesús en Jn 16,5: *Ahora voy al que me envió*, al hablar de la vuelta al Padre (cf. Jn 16,10.17.28; 20,17; 7,33). *Escribid todo lo que os ha sucedido*: los que defienden la historicidad de Tobit aducen este texto como una prueba y ven en el relato autobiográfico 1,1-3,6 y en 13,1 una confirmación de ello. Pero tanto lo uno como lo otro son un recurso literario (cf. Ex 17,14).

21-22 Epílogo y acción de gracias.

22 Literariamente termina con este verso la *historia de Tobit*. Lo que sigue está añadido a modo de epílogo: el himno y los últimos años de Tobit. El autor toca muy compendiosamente varios temas principales: la alabanza a Dios, los grandes beneficios recibidos de Dios, la manifestación del ángel de Dios (cf. Jue 13,21s).

13 [1] Tobit escribió una oración de júbilo y dijo:
[2] «Bendito sea Dios, que vive eternamente,
y su reino por todos los siglos.
Porque El castiga y tiene compasión,

CAPITULO 13

Comienza la parte tercera, que se extiende hasta 14,1.

A medida que se han desarrollado los acontecimientos, se han oído himnos de acción de gracias en todo el relato (cf. 8,15ss; 11, 14ss). Al fin, cuando el autor ha descorrido el velo, es natural que ponga en boca de Tobit un himno de acción de gracias y de exultación que corone la obra solemnemente.

El c.13 es una ampliación literaria de 12,22, y, probablemente, fue añadido a la obra por el último redactor del libro. El estilo del c.13 se distingue del resto del libro, aun de las oraciones de acción de gracias, por su carácter impersonal. El horizonte es nacional; el espíritu, mesiánico. En él resuena el eco de todo un pueblo. La historia de Tobit no es más que una ocasión que repite el proceso tan conocido en la historia de salvación: Dios castiga a su pueblo por sus pecados, pero vuelve a tener misericordia de él. No se trata ya de la vida personal de Tobit, sino de la historia general de Israel. El autor se inspira en la literatura lírica hebrea.

13,1 y 14,1 sirven de marco redaccional al himno. El himno consta de dos partes: 2-10 y 11-18. El texto del himno ha sufrido muchas modificaciones en las diversas redacciones. Críticamente es la parte del libro más difícil de determinar.

Título del himno. 13,1

1 El autor llama al himno *una oración de júbilo* (cf. Hab 3,1; títulos de los salmos 17, 86, 90, 102, 142). S dice solamente: *y dijo;* lo completamos con B y VL.

Himno de acción de gracias. 13,2-10

La primera parte del himno es un canto de acción de gracias, una invitación a la alabanza de Dios, justo y misericordioso, y a la conversión en el destierro. Nada se dice de la reconstrucción de Jerusalén, y una sola vez se habla de la futura *reunión* (v.5), en oposición a la segunda parte (11-18).

2 El v.2 constituye una estrofa que sirve de introducción general. Consta de tres versos. Cada uno de los dos primeros tiene dos hemistiquios con paralelismo sinonímico perfecto; el tercero *nada hay...* compendia sentenciosamente la doctrina sobre el poder absoluto de Dios. *Bendito sea Dios:* comienzo estereotipado de las oraciones en Tobit (3,11; 8,5.15; cf. Sal 144,1; 1 Crón 29,10; Dan 2,20; Lc 1,68; Ef 1,3). *Que vive eternamente:* el autor tiene ante la vista

hace descender hasta los abismos y El libra de la gran perdición.
Nada hay que escape de su mano.
3 Confesadle, hijos de Israel, ante las naciones,
porque El os dispersó en medio de ellas.
4 Manifestad allí su grandeza
y ensalzadle ante todos los vivientes,
pues El es nuestro Señor,
El es nuestro Dios,
El es nuestro Padre,
El es Dios por todos los siglos.
5 El os castiga por vuestras iniquidades;
pero El tendrá compasión de todos vosotros
y os reunirá de todas las naciones

---

el pasaje de Jer 10,10; cf. Dt 5,26. El Señor es rey (cf. v.7), y su reino *por todos los siglos* según VL, exigido por el paralelismo (cf. Sal 145,13). *Castiga y tiene compasión* con el particular (11,14) y con todo el pueblo (v.5.11). Confesión de la justicia y misericordia divinas. *Abismos... gran perdición:* significan el sepulcro y la muerte. El Señor es dueño de la vida y de la muerte y de todas las situaciones. Por eso es el verdadero Salvador (cf. Dt 32,39; 1 Sam 2,6; Sab 16,13. 15; Is 43,13, etc.).

3 La dispersión del pueblo judío entre las naciones es una consecuencia de los pecados del mismo pueblo (v.5; cf. 2 Re 17,7ss; 2 Crón 36,14-21), pero también es providencial, para que el nombre de Dios sea conocido en todas las naciones (cf. Is 49,6). Este es el sentido positivo que el autor da al destierro. El deseo de publicar el nombre de Dios entre las gentes, como fenómeno nacional, surgió en la época postrera (cf. 12,6; Sal 10,12; 96,3, etc.), pero ya existía de alguna manera anteriormente (cf. Is 12,4s; 42,10ss).

4 *Manifestad allí su grandeza:* según B; cf. VL. El resto del versículo lo damos según S. B y VL abrevian. *El es nuestro Padre:* no es nueva la idea de la paternidad divina con relación al pueblo escogido (cf. Ex 4,22; Dt 32,6; Is 62,16; 64,7s; Jer 3,4; 31,9; Os 11,1) [1].

5 Repite el esquema: *castigo-misericordia* (cf. v.2), aplicado en concreto al pueblo en la dispersión. El códice B usa la primera persona del plural *nos*, en oposición a S y VL, que usan la segunda *os*, *vuestras*, etc. *Castiga:* damos la traducción en presente, porque creemos que corresponde a un imperfecto semítico original. S y B tienen futuro, VL perfecto [2].

6 Juntamente con el v.5 constituye un ejemplo de parenesis deuteronomística. El tema de la posibilidad de encontrar a Dios por la conversión sincera es un tema que se repite en el Deuteronomio y en los profetas del destierro. Estos dos versos repiten en parte verbalmente Dt 4,29-31 y 30,1-10, escritos bajo el influjo de la tradición del profeta Jeremías (cf. Jer 29,10-14). La conversión sincera del corazón incluye positivamente *practicar la verdad en su presencia*, sinónimo de *practicar la justicia* del v.8 (cf. 1,3; 4,6). *El se volverá*

[1] Cf. J. M. Lagrange, *La paternité de Dieu dans l'A. T.:* RB 5 (1908) 481ss.
[2] Cf. Miller: 101.

entre las cuales habéis sido dispersos.
6 Cuando os volviereis a El
con todo vuestro corazón y con toda vuestra alma,
para practicar la verdad en su presencia,
entonces El se volverá hacia vosotros
y no os ocultará ya jamás su rostro.
7 Ahora contemplad lo que ha hecho con vosotros,
confesadle con toda vuestra voz.
Bendecid al Señor de la justicia
y ensalzad al Rey de los siglos.
8 Yo le confieso en la tierra de mi destierro
y manifiesto su poder y su grandeza a un pueblo pecador.
Convertíos, pecadores,
y practicad la justicia en su presencia.
¿Quién sabe si os será favorable
y será misericordioso con vosotros?
9 Yo ensalzo a mi Dios,
y mi alma se alegra en el Rey del cielo.

---

hacia vosotros: promesa de protección segura y misericordia divina. En la mirada de Dios está la salvación, y en la manifestación de su rostro el símbolo de su misericordia (Sal 4,7; 80,4.8.20; cf. Lc 1,48).

7 *Lo que ha hecho:* según S y VL; B dice: *lo que hará.* En estilo profético invita el cantor a contemplar las obras que Dios ha realizado en el pasado en favor del pueblo elegido. *Señor de la justicia,* o Señor justo, cf. 3,2. *Rey de los siglos:* Este mismo título se repite en v.11 (cf. Jer 10,10; Sal 10,16; 1 Tim 1,17). En el v.2 hablaba el autor de *su reino por todos los siglos;* en v.9.13.17 llamará a Dios con el título de *Rey del cielo,* y en v.16 se le llamará *gran Rey* (cf. Sal 47,3; 48,3; Mal 1,14). Yahvé era considerado Rey de Israel, aun antes de la institución real en Israel (1 Sam 8,7; 12,12). Después de ella, a Dios se le seguirá llamando *Rey* (Sal 5,3; 44,5; 47,3.7; Is 6,5; 33,22; Zac 14,9; Mal 1,14, etc.), y al rey, *su ungido* (1 Sam 12,5; 24,7; 26,9; 2 Sam 1,14, etc.).

Desde 8 a 11 hay una laguna en el códice S, originada probablemente por «homoioteleuton»: el copista salta de *Rey de los siglos* del v.7 a *Rey de los siglos* del v.11.

8 Aquí y en v.9 aparece únicamente la primera persona del singular. No se puede decir que sea una alusión directa a la situación personal de Tobit, por ser tan general que se puede aplicar a cualquier desterrado. *Un pueblo pecador:* los comentaristas se inclinan a creer que el autor se refiere al pueblo judío, infiel a su Dios (cf. 1,5.10; Is 1,4). *Practicad la justicia:* cf. v.6 y 1,3. *¿Quién sabe si...?* es una fórmula retórica para subrayar la magnitud del pecado (cf. Jl 2,14; Jon 3,9). No pone en duda la misericordia de Dios afirmada en v.5.6. Es curioso observar la secuencia de los verbos de alabanza: en v.3.4: confesad, manifestad, ensalzad; en v.7: confesad, bendecid, ensalzad; en v.8-9: confieso, manifiesto, ensalzo; en v.10-11 no se observa orden especial.

9 El *yo* enfático es de VL. El verso no se conserva puro ni en B ni en VL. El segundo hemistiquio dice así en VL: *y mi alma*

10 Bendecid al Señor todos los elegidos,
y alabad todos su grandeza.
11 Jerusalén, ciudad santa,
El te castigó por las obras de tus manos,
pero de nuevo tendrá compasión de los hijos de los justos.
Confiesa al Señor alegremente
y bendice al Rey de los siglos,
y de nuevo será edificado en ti tu templo con alegría.
12 Que El alegre en ti a todos los desterrados,
y en ti muestre amor a todos los desgraciados
por todas las generaciones de los siglos.
13 Una luz espléndida brillará
hasta todos los confines de la tierra.

---

se alegrará todos los días de mi vida; en B 9b suena: *y mi alma al Rey del cielo;* 9c no tiene sentido: *se alegrará su grandeza* (en acusativo).

10 Damos la versión de VL, que todavía prosigue: *Celebrad días de alegría y confesadle.* Con este verso termina la primera parte del himno, que podría ser también el final absoluto, pues el ciclo de las ideas y sentimientos queda cerrado.

Canto triunfal a Jerusalén. 13,11-18

Comienza un nuevo tema: Jerusalén. En la primera parte del canto alentaba el espíritu de los profetas predicadores; en esta segunda, el espíritu de los profetas anunciadores de la edad mesiánica. El autor se inspira en Is 60 y canta a la Jerusalén transfigurada. El canto a Jerusalén no desentona del libro ni es del todo imprevisto (cf. 1,4-7).

11 *Ciudad Santa:* porque ella fue la elegida por Dios entre todas las ciudades de Israel para edificar en ella su templo y morar en ella (cf. 1,4; Sal 78,68s; 132,13-18, etc.). *El te castigó... tus manos:* según VL. Repite el esquema de los v.2 y 5, aplicado a Jerusalén (cf. Is 49,14-16). *Los hijos de los justos:* los identifica el autor con el *resto* de Israel que será salvado y en el que se realizarán las promesas (cf. v.15.17; 14,7; Is 4,3; 10,20-22, etc.). *Y de nuevo...:* según S, que continúa después de la laguna 8-11. B y VL, en vez de la partícula *y,* escriben *a fin de que.* El tema de la reconstrucción del templo es frecuente entre los profetas del exilio y postexilio: cf. Is 44,28; Zac 1,16, etc. *Tu templo:* según S y VL.

12 El himno es un canto de exultación. Ya en v.11 ha invitado a alabar a Dios con alegría. Dios, el salvador de su pueblo, alegrará *a los que hacen duelo en Sión* (Is 61,3) y dará un nombre nuevo a Jerusalén: *Ya no se te denominará más Abandonada..., sino... Mi complacencia en ella..., pues Yahvé se ha complacido en ti* (Is 62,4).

13 Líricamente, el autor se traslada a la era mesiánica. Describe con elementos literarios, tomados principalmente de Is 60, a la Jerusalén ideal, centro universal del culto a Dios, señor y rey

Numerosos pueblos vendrán a ti desde lejos,
al nombre del Señor, Dios,
trayendo dones en sus manos al Rey del cielo.
Generaciones innumerables manifestarán en ti su alegría,
y el nombre de la ciudad elegida
(celebrarán) por las generaciones de los siglos.
14 Malditos todos los que te insulten.
Malditos serán todos los que te destruyan,
los que echen abajo tus murallas,
todos los que abatan tus torres
y los que incendien tus casas;
y benditos serán eternamente los que te edifiquen.
15 Alégrate entonces y salta de gozo
por los hijos de los justos.
Porque todos serán reunidos,
y bendecirán al Señor de los siglos.
Bienaventurados los que te aman,
bienaventurados los que se gozan de tu paz.
16 Bienaventurados todos los que se afligirán por tus desgracias,
porque se alegrarán en ti
y verán toda tu felicidad para siempre.
Alma mía, bendice al Señor, al gran Rey.
17 Porque Jerusalén será reconstruida,

---

del cielo. La ruina de Jerusalén durante el período del destierro excitó más el lirismo profético. El proceso de espiritualización bajo la acción de Dios se extendió también a la visión futura de Jerusalén. *Una luz...:* es la vocación de Jerusalén a la universalidad, expresada en la metáfora de la luz (cf. Is 49,6; 60,1; Act 1,8; Apoc 21, 24). *Numerosos pueblos:* evocación de tantas profecías anteriores (cf. Sal 68,30; Is 2,2s; 60,3-9; 66,18ss; Jer 3,17; Bar 4,36-5,1ss; Miq 4,2; Zac 8,22, etc.). El códice S añade: *habitantes de todos los extremos de la tierra,* parece una glosa. *Al nombre del Señor Dios,* según B. En el templo mora *el nombre del Señor* (cf. Is 18,7; 1 Re 8, 29; 2 Re 23,27; Esd 6,12, etc.). La plena glorificación de la ciudad elegida se consuma en la Jerusalén celeste del Apocalipsis (c.21).

14 El tema de las bendiciones y maldiciones es común a todas las literaturas de Oriente; es parte integrante de los pactos (cf. Ex 23, 20-33; Dt 27,11-28,68; Jos 24,20) y característico de la poesía nacional. La fidelidad y misericordia de Dios con una persona concreta, o con un pueblo, se manifiestan en la eficacia de las maldiciones y bendiciones con relación a los enemigos y amigos (cf. Gén 12,3; 27,29; Núm 24,9; Sal 137,8s; Bar 4,31ss). El texto de B es notablemente más corto: *Malditos todos los que te odian. Benditos serán eternamente todos los que te aman. Los que te edifiquen:* según VL; S dice: *Los que te temen.*

15-16 *Alégrate:* según B y VL. *Hijos de los justos:* cf. v.11. El autor se inspira en los cánticos de consolación de los salmos y profetas (cf. Sal 102,14ss; 122,6ss; 128,5s; Is 66,10-14; Jer 30, 18-20; 31,4ss). *Gran Rey:* cf. v.7.

17 El hagiógrafo describe en este verso y en el siguiente la gloria de la Jerusalén futura. Su arquitectura fantástica, apocalip-

y su casa por todos los siglos.
Dichoso seré si quedare alguien de mi descendencia
para ver tu gloria y alabar al Rey del cielo.
Las puertas de Jerusalén serán edificadas de zafiro y esmeralda,
y de piedras preciosas todos tus muros.
Las torres de Jerusalén serán construidas de oro,
y sus baluartes de oro puro.
Las plazas de Jerusalén serán pavimentadas
con carbunclo y piedras de Ofir.
18 Las puertas de Jerusalén resonarán con cánticos de alegría,
y todas sus casas dirán: Aleluya.
¡Bendito sea el Dios de Israel!
Y en ti bendecirán al santo nombre
por los siglos de los siglos».

---

tica, está inspirada en Is 54,11-14. El esplendor material es símbolo de los bienes mesiánicos y de la felicidad de la nueva Jerusalén (cf. Apoc 21,9-23). *Jerusalén será reconstruida:* S dice πόλει en vez de πάλιν; cf. VL. B continúa: *de zafiro y esmeralda*, omitiendo todo lo intermedio. *Su casa:* el templo, cf. v.11. *Piedras de Ofir:* el texto dice *Sufir* por Ofir, país oriental (¿Arabia, Africa oriental?), rico en piedras preciosas y oro (cf. 1 Re 9,28; 10,11; 2 Crón 8,18; 9,10; Is 13,12, etc.).

18 *Aleluya:* palabra hebrea que se ha conservado en todas las lenguas. Significa alabad a Yahvé. Voz litúrgica muy repetida en los salmos. Por el paralelismo, aquí es una expresión de júbilo (cf. Apoc 19,1-7). *En ti:* según VL. *Santo nombre:* es el nombre de Dios: Yahvé (cf. Ex 3,14s; 6,3).

CAPITULO 14

14,2 continúa el estilo narrativo de 12,22, interrumpido por el himno del c.13. A modo de *epílogo* se refiere en 14,2-15 el final feliz de la vida de Tobit y Tobías.

El autor cierra su narración doctrinal con su última lección: la vida larga y feliz del justo es símbolo de la bendición divina.

El análisis estilístico y doctrinal del capítulo demuestra que la historia de su formación ha sido progresiva; no ha surgido de una vez ni de una sola mano. Después del último redactor, que fijó el texto inspirado, las manipulaciones en él no han cesado, como lo demuestra la diversidad en las redacciones existentes. En el c.14, quizás aún más que en el 13, se descubre la libertad con que trataban el texto los que se encargaron de transmitírnoslo. Esta última sección del libro se divide en dos partes: fin de Tobit: v.2-11, y últimos años de Tobías: v.12-15.

14 [1] Y así terminaron las palabras del cántico de Tobit.
[2] Y murió en paz a la edad de ciento doce años, y fue enterrado honoríficamente en Nínive. Tenía sesenta y dos años cuando se quedó ciego. Después de recobrar la vista vivió en la abundancia, hizo limosnas y continuó bendiciendo a Dios y confesando su grandeza.

Fin de Tobit. 14,2-11

El autor va a exponer en estos versos la quintaesencia de todo el libro. Es fiel en su método literario imitativo. Tobit debe morir, como murieron los grandes patriarcas antiguos: dando lecciones de vida momentos antes de morir (cf. Gén 47,49; Dt 33). Literariamente, 14,2-11 constituye una unidad cerrada; la inclusión es perfecta: *Y murió... y fue enterrado honoríficamente:* v.2.11b; el núcleo central es el discurso de Tobit antes de morir: 3-11a.

2 Con la vida de Tobit, el autor ha pretendido proponer a los israelitas la realización de un ideal religioso-teológico. En el momento de terminar su lección, el autor hace una brevísima semblanza de la vida ejemplar de su héroe. Alude de pasada solamente a la prueba de Tobit: *Cuando se quedó ciego*, e insiste largamente en el fruto de la bendición divina: paz, honor, larga vida, abundancia, beneficencia, piedad con Dios. La concepción religiosa de la vida está conforme con la expuesta en otros lugares (cf. 3,6; 4,6.10.19.21; 12,9): Dios premia al justo aun en esta vida; del más allá no afirma nada. Este verso pertenece al estrato más primitivo del libro. *Murió en paz:* expresión técnica, aplicada a la muerte del justo (cf. Gén 15,15; Is 57,2; Sab 3,3, etc.). La sepultura honorífica se le debe en justicia al justo. El autor se preocupa de dar a sus personajes una sepultura honrosa (cf. 4,3s; 6,15; 14,11-14).

No hay conformidad en los códices sobre la computación de los años de Tobit: S y VL, ciento doce años; B (14,11), ciento cincuenta y ocho; Vg, ciento dos. B y VL dicen que se quedó ciego a la edad de cincuenta y ocho años; cuatro años duró la ceguera (S y VL 2,10; Vg 14,3; solamente B pone ocho años); recobraría la vista a los sesenta y dos años (cf. S 14,2). Es muy fácil cometer un error en la transcripción de los números, cosa suficientemente probada en toda la Sagrada Escritura [1].

Discurso de Tobit antes de morir. 14,3-11a

De nuevo el autor interrumpe la marcha de la narración para introducir (v.3), en estilo directo, la última intervención de Tobit (4-11a). El discurso propiamente dicho consta de dos partes desiguales: la primera, en estilo profético (v.4-7), y la segunda, en estilo sapiencial (v.8-11a).

[1] Cf. Priero: 144s.

3 Cuando estaba para morir, llamó a su hijo Tobías y a los hijos de éste y le ordenó:
4 «Hijo, marcha a Media con tus hijos.

Porque yo creo en la palabra de Dios, pronunciada contra Nínive. Todo se realizará contra Asur y Nínive. Cuanto dijeron los profetas de Israel, enviados de Dios, sucederá; ninguna de sus palabras caerá; todo acontecerá a su tiempo. Más seguridad habrá en Media que entre los asirios y que en Babilonia. Porque yo sé y estoy persuadido de que todo lo que Dios ha dicho se cumplirá, se realizará y no se perderá una sola de sus palabras.

Nuestros hermanos que habitan en la tierra de Israel, todos serán dispersados y llevados cautivos fuera de su hermosa tierra. Toda la tierra de Israel será un desierto. Jerusalén será un desierto. Y la casa de Dios será incendiada y desolada por algún tiempo.

---

3 El v.3 sirve de introducción al discurso. El autor usa un recurso literario ya conocido en las antiguas literaturas. Como los patriarcas, Tobit expondrá su visión del futuro y su última voluntad antes de morir (cf. Gén 47,29; 49,1ss; Dt 33). *Y a los hijos de éste:* según B y VL. El número de *siete hijos* en VL se debe explicar por influjo de Job 1,2; cf. 42,13.

4-7 El autor sintetiza en estilo profético la historia ya vivida por el pueblo de Dios y proyecta hacia el futuro una visión de esperanza mesiánica. Analizando detalladamente 4-7 se descubre una composición simétrica, algo desvaída en las versiones actuales, pero que debió de ser más pura en su origen. La primera sección (v.4), exceptuado el mandato de marchar a Media, está toda ella dedicada a los oráculos: *a)* contra Nínive y Asiria en general (contra las naciones), y *b)* contra el pueblo de Israel (pueblo, Jerusalén, templo). En la segunda sección (v.5-7), la visión es optimista. Se anuncia: *b')* la restauración gloriosa del nuevo pueblo de Dios: retorno del destierro, Jerusalén, templo (v.5), y *a')* la conversión de todas las naciones (v.6). Termina hablando de la posesión feliz de la tierra prometida por parte de los hijos salvados de Israel (v.7). La estructura, por lo tanto, es perfecta en *a), b), b'), a')*. En cuanto al v.7, cf. en la primera sección las primeras palabras del v.4.

4 El verso aparece muy recargado, especialmente en la insistencia en el cumplimiento de la palabra de Dios. Se han podido introducir en el texto glosas marginales, ya que se trata de un tema muy tratado en los profetas. Un ejemplo de ello puede ser: S dice: palabra de Dios, pronunciada *por Nahum* contra Nínive; B: *Jonás el profeta;* VL omite la mención de profetas determinados (cf. Jon 3,4; Nah 4,7; Sof 2,13-15). Sobre la ruina de Asiria y Babilonia, cf. Is 13; 14; 47; Jer 50-51. *Nuestros hermanos que habitan en la tierra de Israel:* se refiere al reino de Judá, que, en la perspectiva del autor sagrado, aún no ha sido deportado. La destrucción del reino de Judá ocurrió el año 586 a. C., bajo Nabucodonosor II, rey de Babilonia (cf. 2 Re 25; 2 Crón 36,17-21; Jer 52). *Hermosa tierra:* bella expresión de tradición antiquísima, para designar a Palestina (cf. Ex 3,8; Dt 11,17). Todo será *un desierto:* cf. Is 64,10s. *Jerusa-*

5 Pero de nuevo Dios se apiadará de ellos y los hará volver a la tie-
rra de Israel. Otra vez edificarán el templo, no como el primero, hasta
que se haya cumplido el tiempo de los períodos determinados. Enton-
ces volverán todos del destierro, reconstruirán Jerusalén magníficamen-
te y la casa de Dios será reconstruida en ella, como anunciaron los pro-
fetas de Israel.
6 Todas las naciones de la tierra entera se convertirán y temerán a
Dios en verdad. Todos arrojarán sus ídolos, causantes de sus falaces
errores, y bendecirán al Dios de los siglos en la justicia.
7 Todos los hijos de Israel, salvados en aquellos días, se acordarán
de Dios sinceramente. Se congregarán y vendrán a Jerusalén, y habi-
tarán siempre con seguridad en la tierra de Abraham, que les será en-
tregada en propiedad. Se alegrarán los que verdaderamente aman a

---

lén será un desierto: según B y VL; S dice: *Samaria y Jerusalén. Y la casa de Dios...:* cf. B y VL.

5 Comienza el oráculo de consolación, que responde con paralelismo simétrico al oráculo de destrucción (v.4). El retorno es obra de la misericordia divina. *El templo, no como el primero:* el primer templo es el de Salomón. El autor alude a Esd 3,12 y Ag 2,3s. *Hasta que se haya cumplido...:* frase misteriosa que parece indicar la venida de los tiempos mesiánicos (cf. Gál 4,4; Ef 1,10). Toda esta sentencia: *Otra vez... determinados*, parece ser una glosa introducida en el texto, pues no está a tono con la sentencia completa del v.5, rompe el ritmo de la frase y deshace el paralelismo. *Volverán todos:* sentencia global que no pretende sea tomada literalmente. La alusión a los *profetas de Israel* ha podido ser la ocasión de la interpolación antes citada (cf. Is 35,10; 60,4; Jer 31,8ss; 32,37; 33,7; Ez 36,24ss; 40-44; Esd 1,3ss; Neh 2,17ss, etc.).

6 De la conversión de las naciones a Dios hablaron también muchos profetas anteriormente (cf. 13,13 y lugares allí citados; Sal 87,4; Is 18,7; 19,22). *Todos arrojarán sus ídolos:* cf. Is 2,20.

7 La visión del autor, inspirada quizás en Ez 37,15-27, está tan idealizada que supera toda posibilidad de realización humana: volverán *todos* del destierro (v.4); *todas las naciones...* se convertirán (v.6); en v.7: *todos* los hijos de Israel...; habitarán *siempre con seguridad...; ... desaparecerán de todo el país.* Probablemente, el autor no vivía en Palestina. Penetrado de las Escrituras y sostenido por las promesas hechas por Dios a su pueblo, las proyectó en un tiempo futuro ideal, el tiempo mesiánico, y con ello las promesas se espiritualizaron. El valor auténtico de las promesas divinas sólo se comprendió con la venida de Jesús y a la nueva luz, infundida por el Espíritu Santo en la Iglesia (cf. Mt 5,17; Act 3,17-26; Gál 3,23s; Col 2,17; Heb 10,1).

El verso refleja el eco de las profecías anteriores sobre la restauración mesiánica (cf. v.5). *Habitarán siempre con seguridad:* cf. Jer 32, 37; Ez 34,24-28; 39,26. *La tierra de Abraham:* Dios prometió dar en propiedad a Abraham y a su descendencia la tierra de Canaán (Gén 12,7; 13,14-17; 15,7.18; cf. Is 60,21; Ez 36,12). Esta Jerusalén y tierra prometida, poseída con paz imperturbable, donde no

Dios, mas los que cometen pecado e injusticia desaparecerán de todo el país.
[8] Y ahora, hijos míos, yo os lo mando: Servid al Señor en la verdad, haced lo que le es agradable. A vuestros hijos encomendad que practiquen la justicia y la limosna, que se acuerden de Dios y que bendigan su nombre en todo tiempo en verdad y con todas sus fuerzas.
[9] Tú ahora, hijo mío, sal de Nínive; no permanezcas aquí. Cuando hayas enterrado a tu madre junto a mí, no te detengas un solo día más en sus confines. Porque veo que hay en ella mucha injusticia y se cometen en ella muchos fraudes, sin que se avergüencen.
[10] Mira, hijo mío, lo que Nadab hizo a Ajíkar que le había educado: ¿No le hizo enterrar vivo? Pero Dios devolvió la deshonra al propio Nadab. Ajíkar salió a la luz, mientras que Nadab entró en las tinieblas eternas, por haber intentado matar a Ajíkar. Por haber practicado la limosna escapó del lazo de la muerte que le había tendido Nadab, y Nadab cayó en el lazo de la muerte, que lo aniquiló. [11] Ved, hi-

---

existirá el pecado, son símbolos del reino de Dios, de la Jerusalén celeste y patria eterna (cf. 1 Cor 6,9; Apoc 21,3ss.7.24-27).

8-11a Con el v.8 comienza una sección distinta: avisos y recomendaciones de Tobit. La expresión típica, aunque no exclusiva, de estos cambios, es: καὶ νῦν. El tono del discurso cambia de repente: del plano impersonal, general, desciende al *tú* y *vosotros*, propio también del estilo sapiencial. El v.8 se une perfectamente al v.3, no sólo por el tono del discurso, sino también por el vocabulario: υἱός, παιδίον, ἐντέλλομαι. En la sección 8-11a Tobit repite la orden de salir de Nínive, pero da otros motivos y ni siquiera alude al cumplimiento de las profecías. Estas razones y el estudio literario de 4-7 nos llevan a las siguientes conclusiones. El substrato más primitivo del c.14 lo encontramos en los v.2-3.8ss; los v.4-7 son posteriores y constituyen una etapa anterior a 13,1-14,1. El himno del c.13 pretende explanar 12,22 y expone en forma hímnica el contenido de 14,4-7.

8 El ideal realizado por Tobit (c.1-3) debe ser también el de su descendencia.

9 En v.4 Tobit no decía a su hijo cuándo debería abandonar Nínive; aquí se determina el momento. El autor desea que Tobit sea semejante a los patriarcas aun en la sepultura. Tobit y Ana deben compartir la misma tumba (cf. 4,4; Gén 25,10; 49,29-31).

10-11a El fin inmediato que se propone el autor al citar de nuevo la historia de Ajíkar y Nadab parece ser la confirmación de la *injusticia* reinante en Nínive: *Ved los frutos de la injusticia* (11a). También confirma la doctrina, varias veces expuesta, de que la práctica de la virtud (especialmente la limosna) libra de la muerte (cf. 4,10; 12,9s). El pasaje, sin embargo, no es ciertamente un modelo literario en este contexto. Da la impresión de que no es éste su lugar. *Limosna..., injusticia:* la oposición se explica, porque en el original semítico estaría la palabra *ṣᵉdāqâ* = justicia, limosna (cf. comentario a 1,3). El códice B está muy corrompido en este pasaje. Vg lo omite, y también todas las versiones hebreas.

jos míos, lo que produce la limosna, y los frutos de la injusticia, que ocasiona la muerte.

Mas he aquí que mi alma desfallece». Le colocaron sobre el lecho y murió. Fue enterrado honoríficamente.

12 Y, cuando murió su madre, la sepultó Tobías junto a su padre.
Después partió con su mujer y sus hijos hacia Media y habitó en Ecbátana con Ragüel, su suegro. 13 Los cuidó respetuosamente en su vejez
y les dio sepultura en Ecbátana, de Media. Heredó los bienes de Ragüel y de Tobit, su padre. 14 Murió a la edad de ciento diecisiete años,
muy estimado.

15 Antes de morir tuvo noticia de la destrucción de Nínive y vio a su población deportada a Media por Ajiakar, rey de Media. Bendijo a Dios por todo lo que había hecho con los ninivitas y asirios. Se alegró antes de morir de la suerte de Nínive y bendijo al Señor Dios por todos los siglos.

Sepultura de Tobit. 14,11b

11b Por exigencias literarias—inclusión con el v.2 e imitación de Gén 49,32—el autor vuelve a narrar la muerte y sepultura honorífica de Tobit.

Ultimos años de Tobías. 14,12-15

Brevísimamente resume el autor los últimos hechos de Tobías para terminar felizmente su historia: piedad filial de Tobías, riqueza y vida larga, bendición a Dios.

12-13a Tobías se muestra fiel hijo de Tobit. Cumple respetuosamente sus deberes de piedad con su madre y con sus suegros, dándoles honrosa sepultura. El texto del Sinaítico debe completarse con B y VL, añadiendo: *y sus hijos.*

13b-14 La riqueza, la longevidad y el honor, coronación de la vida de Tobías, son también el símbolo de la bendición misericordiosa de Dios sobre el justo en la tierra. Sobre la herencia de Tobías, cf. 8,21 y 10,10. En la edad de Tobías tampoco hay conformidad en los códices: S y VL, ciento diecisiete años; A, ciento veintisiete; B sir, ciento siete, y Vg, noventa y nueve.

15 Nínive fue destruida por Ciaxares, rey de los medos, y Nabopolasar, rey de Babilonia, en el año 612 a. C. S nombra a Ajiakar, transformación de Ciaxares e influjo del nombre Ajíkar, del que se ha hecho mención poco antes (v.10).

El AT vaticina varias veces la destrucción de Nínive (cf. v.4), pero únicamente en este lugar da noticia de su ruina [2]. La deportación de los vencidos al país de los vencedores era costumbre de la época. El libro de Tobit comienza hablando de la deportación de Israel al país de los asirios y termina con la noticia de la destrucción del Imperio asirio y de la deportación de sus habitantes. El autor ve en esto el cumplimiento de la justicia divina y se alegra y bendice a Dios por ello. El códice B añade: *Amén*, quizás porque se parece a un final oracional.

2 Cf. H. Winckler, *Altorientalische Forschungen* I p.170; Dhorme, *La fin de l'empire assyrien d'après un nouveau document*: RB 33 (1924) 218ss.

J U D I T

TRADUCCIÓN Y COMENTARIO POR

CARLOS BRAVO, S. I.
Profesor en la Universidad Católica de Bogotá

INTRODUCCION

1. El tema y su presentación

El libro se presenta como un relato de la liberación maravillosa de la nación judía, asediada por el ejército más poderoso de su tiempo, conducido por jefes invictos, seguros de su preponderancia, y que, sin embargo, van a sucumbir y ser aniquilados por la acción astuta y valerosa de una mujer inerme, que logra superar, apoyada únicamente en su fe en Yahvé, Dios de Israel, el desconcierto y pusilanimidad de su propio pueblo.

Toda la acción se desarrolla en tres grandes cuadros, de tal manera concatenados entre sí, que cada uno, por contraposición con el siguiente, sirve para poner de relieve la idea general de la obra y conducir a la inteligencia de la acción salvífica de Yahvé, que culmina con la liberación de Israel.

El primer cuadro describe el poderío avasallador e incontenible de Nabucodonosor y sus ejércitos victoriosos en Oriente y Occidente; el segundo presenta al desconcertado y pusilánime, pero al mismo tiempo extraño y enigmático pueblo israelita, único que paradójicamente se atreve a cerrar el paso asirio por un motivo predominantemente religioso. El tercero coloca frente a frente a una mujer inerme, pero decidida y valerosa, que representa la única esperanza de Israel ante el jefe poderoso, rodeado de sus generales y subalternos y que ya ha subyugado todos los pueblos de la tierra; sin embargo, Yahvé obtiene la victoria para su pueblo por mano de esa débil mujer, a cuyos golpes cae el enemigo, víctima de sus propios planes.

2. Panorama histórico

Los nombres de personas, los lugares mencionados y los sucesos narrados en el libro dejan a primera vista la impresión de que el autor se propone transmitir el relato fidedigno de hechos realmente acaecidos, es decir, quiso hacer historia con los medios y dentro de la mentalidad de su tiempo. Ningún detalle fantástico o claramente inverosímil implica el carácter ficticio de la narración. El autor presenta, efectivamente, una serie de acontecimientos enmarcados en el tiempo y el espacio, y aparentemente de acuerdo con los grandes jalones de la historia y en conformidad con ciertos datos de la arqueología. La acción se desarrolla dentro de una gran unidad, en la que cada una de las partes sirve de preparación o de fondo a la acción central.

Sin embargo, esta primera impresión se disipa al someter a un análisis cierto número de detalles que resultan incompatibles con los datos más seguramente establecidos en la historia del antiguo

Oriente e imposibles de compaginar o coordinar dentro de un mismo período de la historia de Israel.

Recorramos sumariamente los datos que nos presenta el libro y que en alguna forma son relacionables con la historia: éste será el punto de partida objetivo para juzgar de su historicidad, de su posible localización en el marco del antiguo Oriente y una base necesaria para la determinación del sentido literal del texto, indisolublemente relacionado con el género literario empleado por el autor sagrado.

El autor nos introduce en su relato con la presentación de un *rey de Asiria* llamado *Nabucodonosor*, que reinaba desde hacía *doce años* en la gran ciudad de *Nínive*, y que el *año decimoséptimo* de su reinado derrota a *Arfaxad*, rey de los *medos*, residente en *Ecbátana*, cuyas fortificaciones se describen pormenorizadamente. La batalla tiene lugar en la planicie de *Ragau*. Entre sus aliados se destaca *Arioc*, rey de los *elamitas* (elimeos). Los demás aliados se designan por sus respectivas regiones, si exceptuamos los *hijos de Queleúd*. Al lado de Nabucodonosor aparecen *Holofernes*, su general en jefe, y *Bagoas*, su ayudante de cámara. El sumo sacerdote Joaquín, residente por aquel entonces en Jerusalén, imparte las órdenes conducentes a la defensa del país (4,6); igualmente aparecen solidarios en el gobierno los ancianos de todo el pueblo de Israel (4,8; 8,11). A juzgar por los sitios mencionados, su autoridad se extendía a Judea y Samaria (4,4.6; 6,14ss) y no puede excluirse su influencia en Galilea y Galaad (15,5). Se nombra expresamente como jefes de la ciudad de Betulia a Ozías, hijo de Miqueas, de la tribu de Simeón; Cabris, hijo de Gotoniel, y Carmis, hijo de Melquiel (6,14; 10,6). En todo el libro no se hace la menor alusión a la existencia de un rey en Israel.

El primer personaje que nos presenta el libro es *Nabucodonosor*, al cual se atribuyen características netamente incompatibles con las figuras de ese nombre conocidas en la historia.

Nebukadressar (Nabū-kudurri-uṣur en babilonio: Nabu proteja al hijo) aparece unas dieciséis veces en el texto griego canónico y, sin excepción, se presenta como rey de los asirios, reina en Nínive (1,1; 2,21), sus ejércitos son asirios (5,1; 6,1; 7,17; 10,11; 16,3, etc.). Al lado de los ejércitos de Assur desfilan mercenarios de Amón (Efraím) (6,2; 6,5; 7,8); los hijos de Esaú y los jefes de Moab; habitantes de Samaria, Judea, Galilea y Galaad (15,5; 1,12); medos y persas (16,10; 1,7). Es preciso notar que *jamás se nombra a Babilonia.*

Excluyendo obviamente a Nabucodonosor I (1130-1110), se presenta luego el segundo de ese nombre, quien subió al trono de Babilonia (604-562) ocho años después que su padre Nabopolasar, aliado con Ciaxares de Media, había reducido a Nínive a un montón de escombros (612), aniquilando para siempre su poderío. La opinión de algunos autores, que acuden a una posterior reedificación de Nínive, es contraria a la historia. Se había casado con Amytis,

hija del rey medo, que en el texto aparece como su irreconciliable enemigo, a quien destruye juntamente con su capital.

El año duodécimo de su reinado cae en el 593, época de grandes acciones militares. De hecho, en el 599 había realizado una incursión al país de ḫattu (Siria-Palestina), y en el 598 había sitiado a Jerusalén, que cayó el 16 de marzo del 597 (2 Re 24,10); en el 594 se repitió la incursión. El año 17-18 de su reinado (Jdt 1,13) (588-587), precisamente el 29 de julio del 587, toma a Jerusalén por segunda vez y conduce gran parte de la población al cautiverio. Realizó la campaña un ejército caldeo al mando de Nebuzaradán, su lugarteniente. No hay el menor indicio de una campaña contra los medos. Para juzgar de su actitud religiosa, basta recorrer las numerosas inscripciones que tratan casi exclusivamente de su enorme actividad como restaurador de los templos del país, de su prodigalidad en la dotación de los mismos y en sus ofrendas para los dioses. A este propósito anota Von Soden: «Los griegos, y más tarde la tradición bíblica, obviamente no muy favorable, lo han confundido notablemente con su cuarto sucesor Nabónido, con lo cual han desfigurado en gran manera su imagen» [1].

En conclusión, puede afirmarse que, si exceptuamos el nombre (Nabucodonosor II es el único de ese nombre conocido por los autores sagrados), apenas se hallará circunstancia en la trayectoria de este monarca que coincida con el personaje del libro de Judit: no pudo reinar en Nínive; no fue asirio ni capitaneó ejércitos asirios; destruyó realmente a Jerusalén y deportó gran parte de la población; no fue enemigo de los medos y actuó siempre como un piadoso adorador de Marduk y de los grandes dioses babilonios. Además, las condiciones político-religiosas del pueblo de Israel, descritas o implicadas en el libro, contrastan notablemente con las de la época inmediatamente anterior al destierro.

Tenemos que remontarnos hasta el tiempo de Darío I, el persa (522-486), para encontrar en la historia otro Nabucodonosor, el usurpador Nidintu-bel, quien se llamó a sí mismo «Nabucodonosor III, hijo de Nabónido», y quizás lo era. Este se adueñó del poder en octubre del 522 en Babilonia. La inscripción de Behistum § 16 dice: «Entonces todo el pueblo de Babilonia se adhirió a Nidintubel». En dos combates, del 13 y 18 de diciembre del mismo año, Nidintubel fue derrotado, hecho prisionero y ajusticiado.

La segunda rebelión fracasada en Babilonia estalló en septiembre del 521, encabezada, según la inscripción de Behistum § 49, por un armenio, Araka, hijo de Haldita, el cual se hizo pasar por Nabucodonosor IV, hijo de Nabónido, y quizás también lo era. Darío envió contra él a Windafarnah, quien derrotó al usurpador el 27 de noviembre y lo ajustició en Babilonia. Dice a este propósito K. Galling: «Respecto a las huestes populares que se habrían adherido a Nidintubel (octubre 522) y a Araka (521), no hay que pensar en un levantamiento de las masas. Es muy significativo que

[1] W. v. SODEN, *Herrscher im Alten Orient* p.145.

la sublevación fracasara tan sólo por la supresión del jefe y que no se haga la menor alusión a medidas represivas contra la población. Nada permite pensar en una rebelión en Siria-Palestina, ya que Athuriya, en el párrafo 21 del catálogo, debe traducirse por Assur, y no por Ebirnari»[2]. En esta época fue enviado como sátrapa a Siria Tattenay (Esd 5,3).

No obstante la opinión de G. Brunner, parece que las fuentes históricas no ofrecen fundamento sólido para identificar a alguno de los usurpadores mencionados con el Nabucodonosor del libro de Judit; éstos se sublevaron en la región de Babilonia, su actuación fue muy transitoria; nada permite pensar en un gran movimiento de ejércitos contra el occidente. De la actividad anterior de los usurpadores hay una carencia total de documentos. Kurt Galling puede afirmar: «De hecho, el Oriente exclusivamente se presenta como teatro de las sublevaciones del año 522-21, y, a excepción de la rebelión de Nidintubel, que tiene lugar en la parte sur de la planicie mesopotámica, se trata de una guerra en las regiones montañosas»[3]. Por consiguiente, ningún personaje histórico de nombre Nabucodonosor puede ser razonablemente identificado con el Nabucodonosor del libro.

Supone el texto que Nabucodonosor reinaba en Nínive, la gran ciudad, y que reinó allí largos años, puesto que la campaña de Holofernes se coloca en el decimoctavo año de su reinado. La Biblia no parece conocer otra Nínive con el epíteto de «grande» por antonomasia fuera de la mencionada en el libro del profeta Nahúm 2,6; 3,9, y Sofonías 2,13-15, a cuya destrucción se entona una elegía y a la cual posteriormente aluden, dentro de un género literario, al parecer, muy diverso, los libros de Jonás 1,2-4,11; Tobías 1,11 (cf. Mt 12,41). Para resolver el problema histórico de un Nabucodonosor rey de Nínive, y apoyándose en datos tan inciertos y flotantes como los que da el autor en 2,21 (cf. *Escenario geográfico)*, Paul Riessler pretende identificarla con otra Nínive o Ninos, en Asia Menor, en la región de Beth Eden, la futura Comagene. En tiempo romano se la consideró como la mayor ciudad de Siria, según lo afirma Ammiano Marcelino, nacido el 335 en Antioquía[4].

Como puede observarse, todos los testimonios aducidos son tardíos; nada dicen de la importancia de la ciudad en tiempo persa y ningún dato positivo indica que hubiese sido la residencia de un rey asirio.

Aunque Herodoto (484 a. C.-430?) llama Asiria a toda la región que se extiende entre la planicie irania, Armenia y el desierto, e incluye a ambos imperios, el asirio y el babilonio, sin embargo, distingue bien entre Nínive y Babilonia y entre los sirios y los asirios, como puede verse en 7,63[5]. La ambivalencia del término Asiria, al menos en el tiempo helenístico (no es claro que lo

[2] K. Galling, *Studien z. Gesch. Israels im persichen Zeitalt.* (1964) p.51.
[3] Cf. K. Galling, o.c., p.50; Bright, *Historia de Israel* p.387s.
[4] XXIII 4; XIV 26; Filostrato de Lemmos, *Vita Apollonii* I 23,17.
[5] I 72,1; Estrabon dice que Siria = Asiria; Ninus = Nínive: *Aturia* 16,1,2.3. Cf. Jenofonte, *Ciropedia* 1,1,4; 5,2,12.

fuera en el tiempo persa), podría explicar el que Nabucodonosor fuese designado como rey de los asirios. Esdras 6,22 da a Darío, el persa, el nombre de rey de Asiria; Esdras 5,13 llama a Ciro rey de Babilonia; y Nehemías a Artajerjes igualmente lo designa como rey de Babilonia (13,6). Con todo, los argumentos aducidos en favor de una identificación de Nínive con la Vetus Ninus de Siria carecen de apoyo en las fuentes históricas e implicarían un desplazamiento del centro de operaciones de los usurpadores a Ebirnari (Siria), lo cual va contra los documentos conocidos.

Presenta el texto a continuación a un rey medo llamado Arfaxad, residente en Ecbátana, y que es derrotado por Nabucodonosor en la llanura de Ragau el año decimoséptimo del reinado del asirio.

La historia no conoce el nombre de Arfaxad entre las listas de los reyes medos. El nombre figura en la prehistoria bíblica (Gén 10, 22; 11,11; 1 Crón 1,17), como progenitor de Eber y Abraham. Algunos relacionan el nombre con los caldeos *(K-š-d) Kašdu* (babilonio) o *kaśdîm* (hebreo) y representaría al enemigo destructor de Asiria. Otros lo asimilan a Arrapḫa, región limítrofe de los lagos Urmia y Van y de los montes Zagros, lugar de origen de los medos; esto explicaría su uso en la tabla de las naciones con sentido geográfico, como Najor, Serug, Téraj, y su utilización simbólica por parte del autor de Judit. El problema filológico quedaría por resolver.

En un prisma de Sargón II (721-705) aparece un personaje llamado Arbaku, nombre que, en su forma médica, debería sonar Arpahšatara y que figura como jefe del país de Arnasia. Precisamente hacia esta época, según noticias de Herodoto, 45 jefes medos pagaban tributo a Sargón II (713). G. Hüsing, basándose en algunas tradiciones griegas, supone la existencia de un rey medo llamado Arbakes, que posiblemente sería el Arbaku de las fuentes asirias y que habría reinado entre el 610-588 [6].

Quizás el nombre de Arfaxad se deba a una falsa lectura del nombre medo del mismo Ciaxares, cuya forma aria era Hvakhšatra, que jugó papel decisivo en la ruina de Nínive. Son notables las coincidencias que presenta un Fraortes, perteneciente a la antigua casa real meda y a la familia de Ciaxares, y que se sublevó en 521 contra Darío I, pero fue derrotado en Raga y ajusticiado en Ecbátana. Sin embargo, ninguno de estos personajes es reducible al marco en que el libro de Judit sitúa a Arfaxad (Jdt 1,14-15), como se vio al tratar de identificar a Nabucodonosor.

La descripción que de Ecbátana hace Herodoto [7] coincide tan sólo parcialmente con la más fidedigna de Polibio [8]. Siete murallas concéntricas de elevación creciente y con almenas de varios colores

[6] G. Hüsing, *Arbaku:* OLZ 18 (1915) 327-31. Cf. König, *Aelteste Gesch. der Meder und Perser* (Leipzig 1937) p.40.
[7] I p.98; II p.153.
[8] X p.27.

protegían el palacio real. Los datos obtenidos por algunos arqueólogos modernos acerca de las antiguas fortificaciones presentan magnitudes semejantes a las indicadas en Jdt 1,2-4. La ciudad de Korsabad estaba protegida por muros de ladrillo de 24 metros de ancho y 23 de altura, reforzados cada 27 metros por macizos resaltos [9]. Muros de 26 metros se han encontrado en las fortificaciones de Sargón. Las medidas que contiene la tabla de Esagila son de un orden semejante. Parece como si el autor sagrado hubiese transportado las gigantescas proporciones del templo de Marduk, en Babilonia, a las fortificaciones de Ecbátana, la ciudad vencida.

Nos habla más adelante el texto de la planicie de Arioc, rey de los elimeos. Una llanura de ese nombre es desconocida, y el personaje tampoco figura entre los reyes de Elam. Aryok, rey de El·lasar (Gén 14,1), el personaje de Daniel 2,14.24, jefe de la guardia de Nabucodonosor, o Araka, el armenio, de la inscripción de Behistum, no parecen tener en común con el supuesto rey de Elam sino el nombre, que es babilónico. Algunos han pretendido identificarlo con Arriwuk, hijo de Zimrilim de Mari [10]; otros leen el nombre de Aradsin de Larsa, escrito ideográficamente como Eriaku o Ariok, asimilándolo al del Gén. Lo cierto es que la historia desconoce un rey elamita de ese nombre; que el poderío elamita, en su primera etapa, terminó con la derrota de Khutelutush-In-Shushinak en 1100 por Nabucodonosor I. Elam no vuelve a ser mencionada hasta el 821, en que tropas elamitas, caldeas y arameas fueron derrotadas por el rey asirio Shamshi-Adad V; más tarde, el rey elamita Urtaku fue derrotado por Assurbanipal (660-626); igual suerte corrió su sucesor Teumman. Finalmente, los persas conquistaron a Elam. No carece de probabilidad el que el nombre de Arioc provenga de una falsa lectura del nombre elamita de Urtaku.

Otro personaje destacado es Holofernes; su nombre es persa, como Tisafernes, Windafernes, etc. Aparece un general de ese nombre en tiempo de Artajerjes III Oco (358-357), según refiere Diodoro Sículo (31,19,2-3); sería hermano del rey Ariartes de Capadocia y habría tomado parte en la guerra contra Egipto, al lado de los persas, pero murió en su país después de haber regresado victorioso. Polibio menciona un rey de Capadocia de ese hombre hacia el año 160 a. C. (3,5,2). Los datos positivos que se conocen no permiten identificar ninguno de esos personajes con el Holofernes del libro de Judit.

Diodoro menciona en la misma oportunidad un eunuco rico e influyente llamado Bagoas (16,47,4), y que habría tomado parte en la misma expedición de Artajerjes III; este eunuco envenenó al rey en 338, y a su sucesor Arses en 336. Según Plinio [11], Bagoas sería un nombre genérico, equivalente persa de la palabra eunuco. Igualmente aparece un Bagoas al lado de Darío I, el cual sofocó hábil-

[9] A. PARROT, *Archéologie mésopotamienne* (París 1946) p.63ss.
[10] V. SODEN, *Die Welt des Orients* 1 p.198; ALBRIGHT, *Life* 21 (1952) p.542.
[11] *Hist. Nat.* 13,4,9; HERODOTO, III 126.

mente la insurrección del sátrapa de Sardes Oroites. Los textos de Elefantina mencionan un gobernador de Judea de ese nombre [12].

Presenta el libro al sumo sacerdote Joaquín, el cual, al parecer, gobierna asesorado por el consejo de los ancianos del pueblo *(guerusía)* y toma sobre sí toda la responsabilidad de la defensa armada, sin que aparezca ninguna otra autoridad competente ni se haga la menor alusión a un rey. Más aún, a juzgar por los sitios mencionados, su autoridad se extendía a la Judea y Samaria.

Después del destierro, lentamente Jerusalén se convirtió en el centro sagrado del judaísmo, mayormente a partir de la restauración del templo, y la autoridad de los sumos sacerdotes fue acentuándose hasta constituir el centro del poder (2 Crón 19,11). Desde el tiempo de Esdras y Nehemías, las capas sociales dirigentes estaban constituidas por los sacerdotes primero; luego los ancianos o patricios, seguidos de los escribas o eruditos de la Ley [13]. El primer sumo sacerdote que encontramos después del destierro es Josué (o Yesúa), descendiente de Sadoq (1 Crón 5,41 y Esd 3,2; Ag 1,1); a su lado actúa, como jefe político, Zorobabel (Esd 2,1ss). En tiempo de Jerjes (486-465) se menciona a Joaquim (Neh 12,10), y en tiempo de Artajerjes I (456-425), a Elyasib y Yoyadá como sumos sacerdotes.

Las condiciones político-religiosas durante el reinado de Jerjes fueron las mismas que en tiempo de Darío I, bajo cuya égida se construyó el templo y se organizó el servicio sacerdotal en la forma característica de la época postexílica (Esd 6,15-18); estaba presente el gobernador persa, y no hay vestigios de invasión alguna durante ese período; por consiguiente, una identificación de Joaquim con su homónimo del libro de Judit carece de toda probabilidad histórica.

Es cierto que el progresivo debilitamiento del dominio persa trajo consigo el acrecentamiento de la autoridad de los sumos sacerdotes, pero solamente en el período macabeo se llegó a la unificación del poder político-militar y religioso en una sola persona, con Jonatán, en el año 152 a. C. En tiempo de Darío II (424-404) se mencionan los sumos sacerdotes Yojanán (Neh 12,11.22) y su sucesor Yaddúa, siendo Bagoas gobernador de Judea. Acerca de la identificación del sumo sacerdote con un personaje anterior al destierro, véase la hipótesis Nabucodonosor = Assurbanipal.

El consejo de los ancianos o *guerusía* tuvo su inmediato predecesor en la gran reunión bajo Esdras *(Abot* 1,1; *Ant.* XII 3,3; Esd 6,7; 10,14; Neh 5,17). No aparece como poder político sino en tiempo helenístico, en el cual funciona como institución permanente, con sede en Jerusalén (2 Mac 11,27). En la invasión seléucida, el año 200 a. C., lo menciona Josefo *(Ant.* XII 138.142). Esta institución de carácter permanente no puede confundirse con la reunión de los ancianos de Israel que se menciona en tiempos anteriores al destierro (Ex 3,16; 9,29; Dt 21,2).

12 A. Cowley, *Aramaic Papyri* (Oxford 1923) 30-32; F. Josefo, *Ant. Appendix B* IV p.503 (Ed. Heinemann, London 1958).

13 B. Reicke, *Neut. Zeitgesch.* (Berlin 1965) 15ss.

La consideración de otra serie de datos que reflejan una situación político-religiosa nos orienta hacia la segunda mitad del siglo v hasta mediados del siglo IV, y cubre el período persa a partir de la reorganización de la comunidad judía por Nehemías y Esdras, aunque no puede excluirse la influencia de circunstancias posteriores, como las descritas en 1 Mac 4,36-59, si no en la composición, al menos en la redacción final del libro.

A partir del 538 (Esd 6,3-5) se inició el retorno de los desterrados (Ag 1,6-11), y con ello la nueva comunidad judía; en la primavera del 515 fue dedicado el templo (Esd 6,15). Bajo Darío I (521-486), el reino se dividió en 20 satrapías; Jerusalén pertenecía a la quinta, que se extendía desde Betel hasta Bet-ṣur y dependía de las autoridades persas de Samaria. Por intervención de Nehemías, nombrado gobernador por Artajerjes I Longimano (564-424), se construyeron los muros para defender a Jerusalén de las incursiones de los árabes, edomitas y amonitas, y pasó a ser provincia persa, independiente de Samaria (Neh 3,4) [14]. Parece que Judá, después de la desaparición de Zorobabel, continuó en forma de comunidad teocrática, bajo la autoridad del sumo sacerdote Yesúa y sus sucesores, hasta el tiempo de Nehemías (Neh 12,10.26). Después no conocemos sino el nombre de Bagoas, gobernador de Judea hasta el 410 [15]. Esta etapa de la historia judía constituye prácticamente un vacío, por la carencia casi total de datos. Judá, como Hierápolis en Siria, gozaba de un estatuto de semiautonomía bajo el gobierno de sus sumos sacerdotes. Se le permitió acuñar su propia moneda y recaudar impuestos en el templo. Hasta el siglo IV aparecen unas monedas de plata, semejantes al dracma ático y que llevan la inscripción «Yahud» (Judea). También se conservan sellos estampados en jarras que probablemente eran empleadas para recolectar las contribuciones en especie y que llevan el mismo nombre o el de Jerusalén [16] (Jdt 4,6; 4,8; 8,11).

Una carta dirigida por la colonia de Elefantina en el 407 a Bagoas, gobernador de Judea, y a Delayá y Shelemyá, hijos de Sanbal·lat, gobernador de Samaria, solicitando su intervención en favor de la reconstrucción del templo judío de esa colonia, nos da a conocer la división del gobierno de la provincia: a la cabeza se encuentra el *paḥat yᵉhûd* Bagoas; a él le asisten dos gremios: Yojanán, el sumo sacerdote, con su clero (el de Jerusalén), y un cierto Ostanes, hermano de Anani, con todos los nobles de Judá *(ḥôrîm)* [17]. La mencionada solicitud, elevada a las autoridades de las provincias de Judea y Samaria, indica que, a pesar de la división política, se mantuvo la unidad de culto y el cisma entre las dos comunidades no se había aún realizado [18]. La ruptura definitiva entre judíos y samaritanos pudo haberse consumado a mediados del siglo IV, ya que poco des-

14 E. L. Ehrlich, *Gesch. Israels* (Berlin 1958) p.79.
15 JBLit (1958) 157; ANET 491.
16 W. F. Albright: BASOR 148 (1957) 28-30; DEPC p.266.
17 Galling, o.c., p.162; A. Cowley, *Aramaic Papyri of the fifth C.B.C.* (Oxford 1923): EP 30,18f.
18 BArch 15 (1952) 66s.

pués los samaritanos construyeron su propio templo en el monte Garizim[19].

De hecho, el libro de Judit ignora la existencia de una comunidad religiosa samaritana independiente y supone que la autoridad del sumo sacerdote se extiende a la provincia de Samaria y muy al norte, en donde se realiza el episodio; inclusive, la defensa del país le compete a él, como a suprema autoridad. Parece que la autoridad de los gobernantes persas fue disminuyendo paulatinamente, hasta desaparecer casi por completo.

Para juzgar de la situación de los judíos durante la dominación persa, no puede exagerarse el alcance del conflicto originado por el asesinato de Josué (Yôšuaᶜ), perpetrado en el mismo templo por su hermano Juan, sumo sacerdote en aquel entonces. Josué era amigo de Bagoas y su candidato al sumo sacerdocio. Este suceso, refiere Josefo[20], dio ocasión al sátrapa persa para hacer sentir a los judíos el peso de su mano durante siete años, exigiendo un tributo de 50 dracmas (dareicos) por cada cordero sacrificado. Sin embargo, Bagoas evitó ulteriores conflictos, y, aunque la situación era tensa, los judíos no se atrevieron a acusarle ante las autoridades persas, sabedores del alto prestigio de que gozaba; las gestiones de la diáspora dieron por resultado la misión de Esdras. La ancestral enemistad con moabitas, amonitas y edomitas que se refleja en Judit (5,2; 6,1; 7,8.18; cf. 2 Re 24,2) se manifiesta plenamente en la época persa (Dt 23,4-6; Esd 9,1; Neh 3,35; 4,1; 13,1; 6,15; Abd 1-14; Ez 25,1-17). Si damos crédito a Josefo[21], Nabucodonosor derrotó a esos pueblos cinco años después de la toma de Jerusalén (582) y los sometió al yugo asirio, poniendo término a su existencia como reinos independientes.

Las condiciones religiosas reflejadas en los libros de Esdras y Nehemías nos dan un cuadro bastante aproximado al implicado en el libro de Judit. El culto ha sido restaurado; la ofrenda perpetua y el holocausto continuo: Esd 6,15-18; 3,3-6; 9,4-5; Jdt 4,4; 8,24; 9,1; 16,18. El compromiso de fidelidad total a la Ley de Yahvé (Neh 10,29); la guarda de las fiestas, sábados y novilunios y la observancia del culto (Neh 10,33-40; Jdt 8,6; 16,14). Se conmemora la consagración de los altares, la purificación del templo (Esd 3,1-3; 3,8-12). Para explicar las circunstancias descritas en Jdt 4,3, no es preciso acudir a 1 Mac 4,36-59, pues la consagración de un objeto al servicio de Yahvé se llama también «santificación» en el AT (Ex 29,36.37; 1 Re 8,64; 2 Crón 7,7; Neh 3,1).

La divinización de Nabucodonosor y la supresión de todo otro culto (Jdt 3,8 y 6,2) nos aleja del tiempo de los Aqueménidas, los cuales, indudablemente, se caracterizaron siempre por la gran atención prestada al culto y a la religión de los pueblos conquistados[22]. Testimonio fehaciente es el papiro pascual, del año 419, hallado en

[19] JOSEFO, *Ant.* XI, VII; 2 Mac 6,2; NOTH, *Gesch. Israels*⁴ p.317.
[20] *Ant.* XI 7.
[21] *Ant.* X 9,7; ANET p.307; AOT p.365.
[22] R. KITTEL, *Die Relig. der Achämeniden:* Sellin-Festsch. (1927) 99; E. DHORME, *La religion des Achéménides:* Rec. Ed. Dhorme (Paris 1951) 622.641.

Elefantina y perteneciente al reinado de Darío II, en el cual se prescribe detalladamente el orden para la celebración de la Pascua. Ciro restituyó los vasos sagrados al templo de Jerusalén y dio un edicto para su reconstrucción. Von Soden afirma que los reyes hittitas nunca fueron divinizados en vida, y que los asirios no lo fueron jamás; tiene por inconcebible una divinización del Nabucodonosor histórico [23]. R. Labat opina que una divinización es incompatible con la convicción, en el medio sumero-acádico, de la insuperable diferenciación entre Dios y el hombre; tan sólo se atribuía a los soberanos una participación en ciertos atributos divinos [24]. Aunque los egipcios consideraron al rey como hijo, en el sentido propio, y heredero de Amon-Rê, sin embargo, ninguno de ellos pretendió erigirse en dios único y abolir el culto de los grandes dioses, centrándolo en su propia persona. El culto a los soberanos, tal como lo encontramos en tiempo de Antíoco IV, constituyó una manifestación político-religiosa secundaria al lado del culto a Zeus Olympos y de toda la organización cultual propia del tiempo helenístico (2 Mac 6,2; 1 Mac 1,38ss).

La iniciativa para una divinización de reyes y jefes, que, según algunos, caracteriza el tiempo helenístico-romano, parece haberse originado en la masa. Como bien lo anota Haag [25], las pretensiones de Nabucodonosor a una adoración universal y exclusiva no se comprenden en la perspectiva histórica del antiguo culto a los soberanos; tan sólo adquiere un sentido colocándola en parangón antitético con las exigencias del culto a Yahvé dentro de la concepción monoteísta anticotestamentaria: plantearía claramente la contraposición Nabucodonosor-Yahvé como concepción trascendente histórico-religiosa (cf. comentario a 3,8). El dato, pues, de la divinización del rey no implica época alguna histórica determinada.

Nabucodonosor es llamado «gran rey, señor de toda la tierra» (2,5; 3,2; 6,4; 11,1), título usual entre los asirios, babilonios y persas, de modo que deja un amplio margen de localización histórica. En una inscripción se lee: «Yo soy Ciro, rey del mundo, gran rey, legítimo (poderoso) rey, rey de Babilonia, rey de Sumer y Acad, rey de los cuatro extremos de la tierra». Lo propio se dice de Antíoco Soter [26].

La celebración a los héroes victoriosos con guirnaldas, coronas y danzas corales es conocida desde el tiempo de Assurbanipal. Recuérdese la escena de homenaje al príncipe elamita Inmanigash, entronizado después de la derrota de Teumman, rey de Elam. En la Biblia se conmemoran escenas semejantes, pertenecientes a diversos períodos (Ex 15,20ss; Jue 11,34; 1 Sam 18,6; Sal 68,25-30; 149,6). Son notables por su colorido las fiestas de la purificación del templo, según se refieren en 1 Mac 4,50-59; 2 Mac 1,18; 10,5ss, y se relacionan con Lev 23,40; Eclo 32,2; Sab 2,8; 3 Mac 7,16.

23 V. Soden, *Herrscher im A.O.* p.145; Bright, o.c., p.447s.
24 Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babyl.* (Paris 1939) p.361s.
25 E. Haag, *Studien zum B. Judith* p.24.
26 ANET p.316-7.

De Judit se afirma que recibió de su marido toda una fortuna mobiliaria e inmobiliaria (8,7), de la cual dispone libremente a su muerte (16,24). Este detalle nos traslada a una época tardía en la historia de Israel, al menos en lo que a legislación escrita se refiere. Según Núm 27,9-11, la viuda no tenía derecho a la herencia (cf. Gén 38,11; Lev 22,13). Si los hijos eran menores, es posible que la viuda administrara, como tutora, la herencia que les correspondía (2 Re 8,3-6). En cambio, en la legislación babilónica, a la mujer compete su dote, los dones recibidos del marido, y puede habitar y usufructuar las casas y bienes del marido. Si no había recibido dones maritales, se le restituirá la dote en totalidad y heredará como uno de los hijos. Algo semejante se acostumbraba en Nuzi. En el contrato matrimonial de una viuda judía, de Elefantina, se determina la dote, los dones nupciales y la herencia que le correspondería en caso de muerte del marido, sin dejar hijos, o en caso de divorcio.

Según el derecho talmúdico, el novio, antes del matrimonio, debe asignar por escrito una suma determinada para el caso de divorcio inculpable por parte de la novia o en caso de muerte (*Ketub.* fol. 82b). En *Baba Batra* se dice que la mujer transmite la herencia, pero no hereda con respecto al marido y a los hijos (8,1). En *Ketubot* se escribe: la viuda puede habitar en la casa en que habitaba en vida del marido y servirse igualmente de los esclavos, de los siervos, de los objetos de plata y oro de que se servía, porque esto es lo que él le había prometido en el contrato: tú habitarás en mi casa y te alimentarás con mis bienes todo el tiempo que dure tu viudez en mi casa [27].

Se supone en estos textos que, al menos en cierta forma, la viuda puede heredar de su marido, aunque no se habla de que ella, a su vez, pueda transmitir la herencia. Los textos rabínicos aducidos son todos posteriores a la era cristiana y sujetos a mucha caución en cuanto a la exactitud de los datos consignados.

La expresión «tener pronta tierra y agua» (2,7), relacionada con la campaña de Holofernes, indica la total rendición: la tierra comprende posesiones y productos; el agua, el elemento necesario para la vida y la fertilidad. Fue expresión frecuente entre los persas [28]. Conocida desde Ciro y generalizada en tiempo de Darío y Jerjes, es muy probable que haya sido utilizada ya por babilonios y asirios.

La manera de designar a Yahvé como «Dios del cielo» (5,8; 6,19; 9,11.12; 11,17) parece ser bastante antigua (Gén 24,7), pero se usa casi exclusivamente en los libros posteriores (2 Crón 36,23; Esd 1,2; 5,11.12; 6,9; 7,23: el templo del Dios del cielo). En una carta de un judío de Elefantina dirigida a los sacerdotes del dios Yahu, se le llama «dios del cielo». La expresión se generalizó en tiempo persa. Quizá incluye la idea del trono de Dios en el cielo (Sal 2,4; Dan 2,23; 4,34; Tob 10,14; *Jub.* 20,7).

27 J. Bonsirven, *Textes rabb.* (Roma 1955) p.341.
28 Herodoto, 5,18.73; 6,48.49; 7,32; 13,8; Polibio, 9,38.

3. Escenario geográfico

La exactitud de los datos geográficos no implica necesariamente la historicidad del relato; y, viceversa, ciertas incongruencias, aun positivos errores tocantes a nombres de localidades, situación, distancia, etc., por sí solos no privan de todo valor histórico a la narración.

En el estado actual de la investigación no consta suficientemente si el autor nos pone en presencia de diversos escenarios, artificialmente coordinados en una aparente unidad de orden literario, o si, por el contrario, la descripción se ajusta a un escenario real de época determinada.

A dificultar la solución ha contribuido no poco la pérdida del texto original y la considerable diversidad en la transmisión de muchos nombres. Que el texto en su estado actual presenta datos geográficos irreducibles a las nociones comúnmente aceptadas como ciertas, parece un punto universalmente admitido. La variedad de opiniones indica suficientemente la carencia de fundamento sólido para la identificación de varios lugares, incluyendo la misma Betulia o Baitylua. Algunos suponen que, al menos, la topografía de Samaria es bastante coherente. Así opinan J. Simmons, A. Miller, F. Stummer [29]. Pero A. Barucq es de opinión contraria: «La topografía misma de la Samaria septentrional no le es familiar» [30]. Stummer supone que la geografía del libro es artificial, es decir, está concebida en función de un sistema que determina un punto externo, un punto opuesto y uno medio respecto a una línea imaginaria [31]. Sugiere además que todo el sistema puede estar basado en una antigua carta geográfica, según lo afirma Herrmann del *Libro de los Jubileos*, compuesto hacia la misma época [32]. Paul Riessler busca, como punto de partida de la campaña, la *Vetus Ninus*, de Ammiano Marcelino, y considera la geografía del libro como una abigarrada confusión de datos [33].

4. Diversas opiniones acerca del carácter y sentido del libro

Anotaciones previas: Hasta fines del siglo VIII o principios del IX encontramos tan sólo aluisiones y consideraciones ascéticas a propósito de la ejemplar actuación de Judit. De ahí en adelante comienzan a aparecer las exposiciones y comentarios, siendo los primeros los de Rabano Mauro (780-856) (ML 109,539-592), seguido por el de su discípulo Walafrido Strabon (muerto en 849) (ML 113,725-748), ambos de carácter alegórico. No se plantea problemática alguna acerca de la historicidad; de aquí que carezcamos de datos positivos para afirmar que en aquellos tiempos se la considerase como insepa-

29 J. SIMONS, *The geographical and topographical texts of the O.T.* (Leiden 1959) p.485; A. MILLER, *Das Buch Judith* (1940) p.22; F. STUMMER, *Geographie des Buches Judith* (Stuttgart 1947) p.29.

30 A. BARUCQ, *Judith* p.13.

31 F. STUMMER, o.c., p.11-12.

32 A. HERRMANN, *Die Erdkarte der Urbibel* (Braunschweig 1931).

33 P. RIESSLER, *Zur Geographie und Völkerkunde des A.T.*: ThQ 95 (1913) 377. Cf. STEINMANN, *Lecture de Judith* p.45.

rable del carácter sagrado del libro (inspiración-verdad-canonicidad). Es probable, sin embargo, que todos los autores hasta el siglo XVI hayan supuesto la historicidad de los hechos narrados en un sentido más o menos amplio, aunque el modo de tratar el tema no lo implica, ya que muchos padres y escritores eclesiásticos alaban en la misma forma la actuación del buen samaritano, la del pobre Lázaro y la parábola del hijo pródigo, utilizando sus enseñanzas morales, sin que por eso presupongan su historicidad.

Ya desde el siglo III, una serie de autores trataron de resolver los problemas históricos obviamente planteados por el libro, identificando a Nabucodonosor con algún soberano asirio, babilonio, persa o seléucida. Si bien esta actitud es indicio de la general convicción del carácter histórico de la obra, con todo, no constituye un argumento definitivo, ya que este problema subsiste en el supuesto de una ficción literaria: siempre cabe preguntar en qué época sitúa el autor sagrado los acontecimientos, reales o ficticios, de su relato. Cuando se comenzó a defender positivamente la historicidad, quizá no antes del siglo XVI, se hizo por haberse supuesto falsamente una relación necesaria entre la verdad de la afirmación del autor sagrado y la realidad histórica de los hechos. Ya en 1900, J. M. Lagrange se expresaba en estos términos: «Puede suceder que todos los Padres que han tratado de una narración la hayan considerado como histórica por razones independientes de una conexión necesaria entre los hechos y el dogma. Aunque la narración sea parabólica, la enseñanza permanece. En este caso, ¿podría considerarse el hecho como dogmático? Parece, ciertamente, que no, pues los Padres, en esas circunstancias, han seguido no el sentir de la Iglesia, sino el sentido crítico de su tiempo» [34]. No puede, pues, invocarse un argumento de tradición en favor de la historicidad, como lo hace A. Biolek [35].

La índole midráshica de los relatos rabínicos referentes a Judit, la variedad de los datos en ellos contenidos y el título de «maʿăśeh» dejan la impresión de que los doctores judíos consideraron el relato como una bella ficción. Quizá es lo que San Jerónimo quiso expresar cuando dijo: «El libro de Judit se tiene por apócrifo entre los hebreos, y su autoridad se juzga menos idónea para dirimir cuestiones controvertidas. Escrito en lengua caldea (aramaica), se computa entre las historias» [36]. P. Skehan opina que, bajo el término «historias», San Jerónimo entiende «haggadá», ya que en el contexto se refiere a la ausencia del libro del canon judío y a su original aramaico, que le sirvió de base para su traducción; quizá el santo Doctor no conoció el original hebreo, del cual depende el texto griego [37]. La «haggadá» equivale a narración de tipo histórico, pero que bien puede ser alegórico, parabólico, y abarca el campo de la teología y la moral, fuera de lo estrictamente jurídico. Comprende las inter-

[34] J. M. Lagrange: RB (1900) 140-141.
[35] A. Biolek, *Die Ansicht des christlichen Altertums über den literarischen Charakter des Buches Judith:* Weidenauer Studien 4 (Wien 1911) 335-368.
[36] *Prefacio del libro de Judit:* ML 29,38-39.
[37] *Why leave out Judith?:* CBQ 24 (1962) 154.

pretaciones midráshicas y talmúdicas de la Biblia o tradiciones análogas [38].

A partir del siglo XVI, Lutero, Grocio, Cappello, Treitlinger, etc. iniciaron la controversia con su negación del carácter histórico del libro; generalmente, los autores católicos defendieron la historicidad estricta, pero no faltaron desde el siglo XVII voces de autores independientes, como Richard Simon (1678), Bernard Lamy (1687), Agustín Calmet (1707-16), que, a pesar de la severa oposición, orientaron la exegesis católica hacia opiniones más matizadas, que son las que hoy día van predominando [39].

Grupos principales de opiniones y juicio:

1.ª *Los fautores del carácter estrictamente histórico:* Son pocos los que conceptúan que el episodio de Judit acaeció realmente en tiempo de Nabucodonosor II (587), único conocido como tal en la Biblia. Basta citar a Zonaras, Neteler, Nickes. Biolek propugna la historicidad rigurosa, sin ulterior precisión, basándose en una supuesta opinión unánime de la antigüedad cristiana. Steinmetzer atribuye falsamente esta opinión a Movers y Danko.

Sin embargo, el análisis de la estructura del libro y de los datos en él contenidos pone de manifiesto que el autor sagrado no pretendió hacer una obra estrictamente histórica, dentro de los cánones de la historiografía de su tiempo. Tan sólo una falsa suposición teológica, un conocimiento insuficiente de la historia y de ciertos géneros literarios, indujo a algunos comentaristas a sostener esa opinión, que ya no cuenta con representantes en la exegesis científica. La valoración de los datos de carácter histórico ha llevado a la convicción unánime de que no existe un período conocido de la historia en que pueda localizarse el episodio de Judit. Además, hasta el momento no se conoce dato alguno que permita relacionar directa, concreta y positivamente a alguno de los personajes mencionados o sucesos narrados en el libro, comenzando por la protagonista y la ciudad sitiada, con algún individuo o suceso determinado de la historia bíblica o extrabíblica. Pero aunque se lograse encuadrar el episodio en una época determinada, no basta eso para poder concluir que, efectivamente, pertenece a ella y formular algún juicio determinado sobre su historicidad. Las hipótesis y probabilidades basadas en el análisis literario no pueden elevarse a la categoría de hechos. «Los resultados de un análisis literario (con respecto al carácter histórico) se deben clasificar en la categoría de las hipótesis, no de los hechos históricos», dice Mendenhall [40]; y W. F. Albright añade: «debe haber (además del análisis literario) una prueba externa» [41]. Por consiguiente, esta opinión y la siguiente, aunque lograran resolver las múltiples incongruencias históricas, están desprovistas de base científica.

[38] B. Reicke, *Biblisch-historisches Handwörterbuch* II 624; EBG I p.213ss.
[39] A. Calmet, *Commentarius* t.3 (1734) p.327-328.
[40] *Biblical history in transition:* BANE (1961) p.34.
[41] BASOR 74 (1939) 12; JNESt 11 (1943) 5-6.

2.ª *Los que consideran el libro como un criptograma.*—Ya desde finales del siglo II, Sexto Julio Africano, al comprender que bajo el nombre de Nabucodonosor debia de ocultarse el de un soberano persa, como Cambises, inició una orientación exegética en la que por sustitución de nombres y aun modificación de circunstancias se pretende llegar a la determinación de los hechos históricos a que el autor verdaderamente se refiere. La variedad anárquica de las conclusiones a que tal teoría ha conducido es muestra de su inconsistencia, pues resulta indiscernible un criterio objetivo de identificación.

Los soberanos identificados con Nabucodonosor se extienden en un lapso de cerca de mil años, desde el siglo IX a. C. hasta el siglo II d. C. Entre los nombres propuestos, tan sólo Assurbanipal, Darío I, Araka y Artajerjes III merecen especial consideración por los autores que los propugnan y por las razones en que se apoyan.

La hipótesis de Assurbanipal coloca la acción antes del destierro y debe suprimir 4,3 y 5,18 (cf. Vg 5,22ss), en donde se afirma la cautividad, la destrucción y reedificación del templo; hace caso omiso de todos los datos que implican la influencia persa. La existencia de un sumo sacerdote regente, sin mención alguna del rey, carece de base histórica; por eso afirma Noth, con razón, que el primer sumo sacerdote de que tengamos noticia, y quizás el primero que ejerció tal función en absoluto, fue Josué, hijo de Josadaq (Esd 3,2), en tiempo persa. De Eliaquim, mayordomo o prefecto de la casa real en tiempo de Ezequías (701) (2 Re 18,18; Is 22,20-23), no se dice que fuese sacerdote, ni sabemos cuál fuese su situación veinte años más tarde, en tiempo de Manasés, de modo que trasladarlo a esa época y atribuirle la función de sumo sacerdote y regente, como pretenden algunos, puede considerarse como hipótesis muy improbable [42]. Por otra parte, el ambiente religioso (Jdt 5, 17-21, etc.) contrasta en forma drástica con lo que se afirma del tiempo de Manasés (2 Re 21,2-16; 2 Crón 36,15-17). Otro tanto puede afirmarse de la hipótesis de un sumo sacerdote regente durante la menor edad de Josías (639-608) [43]; y más aún, durante la supuesta ausencia de Sedecías (ca. 594) (Jdt 16,25). Respecto a las campañas de Assurbanipal, presenta el libro tan sólo semejanzas generales que pueden conceptuarse como vagas reminiscencias; ningún dato positivo permite relacionarlas con el episodio de Judit [44].

Pretender identificar el Nabucodonosor de Judit con Darío I, hijo de Hystaspes (521-485), constituye un contrasentido histórico [45]. Fue siempre amigo del pueblo judío y hombre religioso.

Brunner sugiere a Araka como posible Nabucodonosor. Su laborioso estudio presenta una tan complicada construcción, basada más en suposiciones que en hechos para hacer concordar nombres

[42] M. NOTH, *Geschichte Israels*[4] p.285; MONTGOMERY, *The Book of Kings:* CC p.487; G. B. GRAY, *Isaiah* p.380.
[43] NOTH (o.c., p.246): «Während seiner ersten Jahre, in denen er noch minderjährig war, geschah nichts Entscheidendes». BRIGHT, o.c., p.327s.
[44] ANET 594ss; LUCKENBILL, *Anc. Rec. of Ass. a. Bab.* II p.290ss.
[45] GALLING, o.c., p.150.

y circunstancias, que más bien muestra lo improbable de la hipótesis. Sus críticos han sacado esa conclusión. Ni la inscripción de Behistum ni otro documento de la época permite afirmar que el usurpador, en un año escaso, haya podido realizar una acción bélica de conquista como la narrada en nuestro libro.

En favor de la tesis Artajerjes III = Nabucodonosor; Nínive = Persépolis o Susa, militan las semejanzas con el ambiente político religioso de la comunidad judía postexílica en tiempo de los aqueménidas, y más en particular durante el reinado de Oco, dada la presencia de un Holofernes y un Bagoas en sus expediciones militares, amén de las campañas contra Siria, Egipto y Fenicia. Sin embargo, esas campañas fueron victoriosas, y Holofernes retornó triunfante a su país, en donde murió. Tampoco es posible relacionar con Oco la campaña contra Arfaxad, rey de los medos, ni el saqueo de su capital, Ecbátana, ya que esta ciudad fue su residencia de verano, cuyo palacio embelleció [46].

Las semejanzas de situación inclinan a algunos a identificar a Nabucodonosor con Antíoco IV Epifanes (176-164): enumeran la persecución religiosa, la profanación (pero no destrucción) del templo; el culto tributado al rey en contraposición a las victorias de carácter puramente religioso de Judas Macabeo, la purificación del templo, la dedicación, la fiesta de la Hanukká (1 Mac 4,36-59), celebrada el 13 de Adar; el tiempo de paz que siguió (1 Mac 7,39-50), la restitución del culto [47]. La guarda de las prescripciones de pureza legal (12,2.7; 11,12-15; 14,10); la supremacía del sumo sacerdote y la incipiente influencia de los ancianos [48]; la ya antigua suposición que viene desde Porfirio (muerto el 304 d. C.) y que ve en el Nabucodonosor de Daniel a Antíoco IV [49]; la presencia de Aryok, jefe de la guardia de corps [50]. Tampoco falta la campaña de Egipto, pero Antíoco fue derrotado precisamente en Persia y por los elimeos [51]. Se trata, pues, de coincidencias desarticuladas, irreductibles a un conjunto armónicamente paralelo a la narración de Judit. La unidad de culto y relaciones con Samaria no coinciden con la época macabea. Estas y otras razones han llevado a muchos a negar aun la influencia ambiental de este período de la historia judía y a colocar la composición a fines de la época persa, como se verá más adelante.

3.ª *Los que piensan que el libro no pertenece al género histórico, pero en alguna forma se relaciona con la historia:* pueden distinguirse tres posiciones:

a) Suponen algunos que el autor proyecta sobre los acontecimientos de una época histórica, más o menos libremente recons-

[46] GALLING, o.c., p.152ss.
[47] Bo REICKE, p.45; NOTH, p.333.
[48] JOS., *Ant.* XII 138,142; XIV 167-179; 1 Mac 1,26.
[49] O. PLÖGER, *Das Buch Daniel* (1965) p.29; A. BENTZEN, *Daniel:* HAT p.6.8; V. SODEN, o.c., p.145.
[50] Dan 2,14; PLÖGER, p.46; 2 Re 25,8.
[51] ABEL, *Maccabées* 1,6,1-6 p.108.

truida, un episodio real de esa u otra época, o simplemente ficticio, con fines parenéticos. Se aproximaría al tipo de la novela histórica. Entre los representantes de esta opinión puede citarse a Hilgenfeld (1861): refleja la época de Antíoco Epifanes y el episodio de Nicanor, quien fue decapitado y suspendida su cabeza a la vista del pueblo (1 Mac 7,39-50; 2 Mac 15,36)[52]; Jansen[53]; Oppert[54]; Calès[55]; Wace-Ball[56]; Zunz[57]; Colunga[58]. Klein supone que el fondo histórico corresponde a la época de Trajano[59]; lo mismo Volkmar[60] y Réville[61]. Reuss, a la época de Antíoco VII Sidete[62]; Bertholet, al tiempo macabeo; pero la mayoría de los autores piensan en las campañas de Artajerjes III Oco: Schürer[63], Cowley[64], Soubigou[65], Bückers[66], Leahy[67], Vaccari[68]. Sin embargo, esta hipótesis es insuficiente para explicar la multiplicidad y complejidad de los datos del libro.

b) Otros conceptúan que la obra contiene una serie de reminiscencias históricas, pertenecientes a diversas épocas, libremente combinadas para poner de relieve un episodio real, o con simple motivación en la historia o puramente ficticio, con el fin de consolar y animar, en momentos difíciles, al pueblo escogido. Los nombres, tomados de la historia, no pretenden designar al personaje en cuestión, sino utilizar un aspecto de su carácter o de su actuación por el cual adquirieron significación en el pasado: son motivos literarios, vectores del sentido político-religioso de la narración. Llegamos así a un género que podría considerarse como el inverso de la novela histórica, pues no trata de reconstruir un ambiente real del pasado, sino comunicar una enseñanza, utilizando elementos tomados de la historia de diversos pueblos y épocas, cargados de sentido en la apreciación de los contemporáneos, para encuadrar un episodio que encarna la doctrina. La historicidad del núcleo o episodio central no puede excluirse absolutamente, pero tampoco puede demostrarse positivamente. Adoptan esta opinión Tony André[69], Movers[70], Lefèvre[71]; Scholz pone de relieve el aspecto

[52] *Die Bücher Judith, Tobit...*: ZKTh 4 (1861) 369.
[53] *Het boek Judith* (Hertogenbosch 1906).
[54] Annuaire de la Soc. d'Ethnographie 5 (1865) 62.
[55] Et 115 (1908) 533.
[56] *The Holy Bible, Apocrypha* (1888) p.247.
[57] *Die gottesdienstlichen Vorträge der Judea historisch entwickelt* p.125.
[58] CT 74 (1948) 125.
[59] *Über das Buch Judith. Notes du VIII Congrès intern. d'orient.* (1889) sec. sem. fasc. 2 p.99.
[60] *Handbuch der Einleitung in die Apokryphen : Judith* (1883).
[61] *Le peuple juif au temps de la formation du Talmud:* Rev de deux Mondes (1867) 109.
[62] *La Bible... VII partie. Littérature politique et polémique* (1879) p.225.
[63] *Geschichte des jüd. Volkes* (Leipzig 1886) II p.601.
[64] *Judith:* R. H. Charles, *Apocrypha* t.1 p.242-267.
[65] *Judith:* SBPC IV (1949) p.433-575.
[66] *Die Bücher Esdras, Judith...:* HBK (1953).
[67] VbD § 308h
[68] BPIB III p.304-5.
[69] *Les apocryphes de l'A.T.* (Firenze 1903) p.154.
[70] *Über die Ursprache der deuteronom. Bücher d.A.T.:* Z.f.Phil.kath.Theol (Bonn 1835) p.46.48.
[71] DBS IV col.1319; *Introd. a la Biblia* (Robert-Feuillet) p.681.

apocalíptico [72]; Steinmann, síntesis del género haggádico y apocalíptico [73]; Barucq [74], Stummer [75], Priero [76], Arnaldich [77].

Nos parece que esta opinión tiene en cuenta todos los datos, que presenta un análisis objetivo del texto, capitaliza las observaciones justas y los elementos positivos que destacan otras opiniones, concluye a un género literario que encuentra numerosos paralelos en la época y que se revela como medio apto para expresar el pensamiento teológico profundo y trascendente de la obra.

Combina el autor en una narración coherente elementos pertenecientes a diversas épocas: refleja el lejano pasado de Israel por medio de *arcaísmos* que comunican el sentido de lo tradicional y de la unidad del desarrollo histórico: Arfaxad, Ariok (Génesis); Ismael, Madián, Moab, edomitas o hijos de Esaú (Deuteronomio); Fud y Lud, Ramese, Gesem, Jafet, etc. Toda la historia de Israel pasa por la boca de Aquior, especialmente los sucesos del Exodo; toda la tierra ante los ejércitos de Nabucodonosor: el imperio asirio, con Assurbanipal y Nínive; el imperio babilónico, con Nabucodonosor: el año 18 de su reinado, año de la destrucción del templo (Jer 52,29); la dominación persa, con Darío I (inscripción de Behistum § 6.14.21.32.49, etc., según la traducción de F. H. Weisbach) [78]; Artajerjes III Oco con cierto número de nombres y expresiones. No está excluido un influjo ambiental de la época griega, quizás en la redacción final, que pudiera remontarse al período de las luchas macabeas.

Los nombres no son, pues, símbolos literarios, sino que presentan una verdadera relación con la historia, pero no precisamente con los hechos o personajes en su realidad concreta, sino con la significación o sentido que éstos adquirieron en su época o a través de las tradiciones populares. Se comprende así cómo el libro refleja varias épocas históricas sin coincidir exactamente con ninguna. Además, el autor amalgama en un personaje o acontecimiento aspectos pertenecientes a diversos individuos y épocas: el arte del narrador, al combinar esos elementos, construye una historia que trasciende el tiempo y el espacio y muestra la acción única de Dios a través de la historia humana y bajo la superficie de ella. Esta conexión con la historia, esencial para la finalidad del libro, está subordinada al fin doctrinal, que consiste en poner de manifiesto cómo la acción de Dios es un hecho, una revelación de un plan divino, ejecutado a través de un pueblo que encarna el dominio: el reino de Yahvé universal y victorioso, finalmente, sobre sus enemigos. Constituye una teología de la historia. Esta situación no la presenta el autor en forma abstracta y conceptual, sino por medio de un relato parabólico, haggádico, de carácter alegorizante. Aun-

[72] *Commentar zum Buche Judith* (Würzburg 1887) p.XXXIX.
[73] *Lecture de Judith* (Paris 1953) p.130.
[74] *Judith*: BJ p.15.
[75] *Judith*: EBi p.7.
[76] *Giuditta*: SBibb (1959) p.18.
[77] BC II p.817.
[78] *Die Keilinschriften der Achämeniden* (1911) p.8-75.

que presenta algunas características propias del estilo apocalíptico, no puede llamarse en rigor un apocalipsis: contiene una revelación de la poderosa intervención de Yahvé en un combate trascendental en que Israel (el poder de Yahvé) se enfrenta contra todas las fuerzas del mal, simbolizadas en Nabucodonosor, el anti-dios. La acción forma parte de un plan que en su realización se identifica con la historia de Israel. El uso de la imagen, del símbolo, está limitado; no así el del seudónimo. Por el contrario, el carácter escatológico, definitivo, falta en el libro, que hace culminar el episodio con una era de paz terrestre, limitada (16,25).

No puede excluirse un hecho real como punto de partida y núcleo de la narración. Algunos autores sostienen que, dada la índole de la obra, es preciso suponerlo (Winckler y Gaster); Lefèvre supone una heroína local del tiempo de Artajerjes; Dubarle piensa en un hecho de la época persa, ampliado con fines didácticos; Bruns conceptúa que el episodio de Jael, visto a través de la persecución sufrida por los judíos de Elefantina y Leontópolis, dio origen al libro. Para Klein, Volkmar, Réville, el recuerdo de Jael y Ester no está ausente del libro. Los *Midrashim* colocan el hecho generalmente en tiempo de la dominación seléucida. El atacante es Seleuco en el *midrash* de Gaster y Judit es hija de Ajitob, perteneciente a una familia de reyes y sumos sacerdotes. E. Haag llama la atención sobre el paralelo literario con relatos de la victoria del rey Asá sobre los cusitas (2 Crón 14,7-14) y la del rey Josafat sobre la coalición de moabitas, amonitas y mineos (2 Crón 20,1-30).

Reúne la obra, a la reflexión del sabio que descubre el sentido del pasado, la visión del profeta, que se proyecta sobre el porvenir en una percepción simultánea de la unidad y significado de la acción divina a través de la aparente multiplicidad y variedad del acontecer humano. Más que un género puramente didáctico podría llamarse trans-histórico, ya que la afirmación teológica recaba todo su valor del desarrollo mismo de los sucesos de una historia bidimensional. Presenta una gran semejanza con el problema teológico tratado en los libros de Tobías y Ester.

c) La imposibilidad de coordinar todos los datos del libro y situarlos en un período determinado de la historia ha llevado a varios autores a la conclusión de que fue compuesto por etapas, con elementos correspondientes a los diversos momentos del proceso de formación: época asiria, persa, macabea, etc. Así Winckler [79], Steinmetzer [80], Gaster, quien considera como primer estadio el *midrash* corto de Jellinek y el códice 82 de Gaster [81].

Se objeta a esta opinión el haber sobreestimado el valor de los *midrashim*, que no pueden considerarse como fuentes históricas fidedignas, sino como relatos algo legendarios, ampliados y modi-

[79] *Zum Buche Judith: Altorientalische Forschungen.* 2 Reihe, Band II (1899) p.266ss.
[80] *Neue Untersuchungen über die Geschichtlichkeit der Juditherzählung* (Leipzig 1907).
[81] *An unknown hebrew version of the history of Judith*: Proceedings of the Society of bibl. Archaeology 16 (1894) 156-163.

ficados por la imaginación popular a base de sucesos de la historia israelita y quizás de origen muy posterior [82].

Esta teoría prescinde de los principios que rigen la historia y la composición literaria [83]: es más verosímil que detalles geográficos e históricos de poca importancia se vayan omitiendo en vez de ser introducidos; más fácil es el paso de lo desconocido a lo conocido: de Betulia a Jerusalén, y no viceversa; los enemigos en tiempos posteriores más fácilmente son griegos que asirios. Es prácticamente imposible que estratos tan amplios y pertenecientes a épocas tan diversas no hubieran dejado su traza en diferencias estilísticas y lingüísticas fácilmente discernibles. El mes de Adar (febrero-marzo), señalado en el *midrash* de Gaster, no puede ser la fiesta de Judit, pues la liberación ocurrió entrado el otoño, ya que Holofernes se encontraba en Damasco en tiempo de la recolección del trigo y antes de dos meses no se verificó el sitio de Betulia. Esta opinión, pues, carece de probabilidad.

4.ª *Algunos consideran el libro como una pura ficción literaria, producto de la fantasía y recursos artísticos del autor sagrado, con finalidad doctrinal.* No siempre es claro hasta qué punto los autores desliguen la obra del ambiente histórico. Lutero [84], Grocio [85], Trietlinger [86], Capellus [87], Fritzsche [88], Budde [89], Haag [90], Junker [91], Skehan [92] y otros presentan expresiones que parecen favorecer esta opinión.

Sin embargo, el autor sagrado hace tal número de alusiones concretas a los diversos pueblos y a la misma historia de Israel y en tal forma combina esos elementos, que no se explicarían como simple adorno literario en una pura ficción didáctica. La omnipotencia de Dios, que actuó a través de Moisés, de los reyes y profetas, se manifiesta ahora en la mano de una débil mujer; esta especial conexión con la historia es esencial al contenido teológico: Dios actúa realmente, su acción es revelación de sus designios trascendentes.

5. Texto y transmisión

a) *Lengua original: hebreo* [93].—No se conoce el texto original del libro de Judit, pero puede afirmarse con gran probabilidad que

[82] CARL MEYER, *Zur Entstehungsgeschichte des Buches Judith*: B (1922) 193-203.
[83] F. C. PORTER: DBH (1899) 283.
[84] «Bello poema espiritual»: Erlanger Ausgabe 63,91ss.
[85] *Annotata ad Vetus Testamentum* (P. 1644).
[86] Meletema historicum quo disquiritur utrum narratio Judith et Holopherne historia sit an epopoeia? (Argentari 1694).
[87] *Commentarii et notae criticae in V.T.* (Amstel. 1689).
[88] *Die Bücher Tobit und Judith* (Leipzig 1853) p.131.
[89] *Hist. Eccl. V.T.* (1715) II p.611ss.
[90] O.c., p.125.
[91] *Die Zerstreuung der Völker nach der biblischen Urgeschichte*: TThZ 70 (1961) 182-85.
[92] CBQ 25 (1963) 94-110.
[93] Bibliografía: F. C. MOVERS, *Über die Ursprache des deuterokanonischen Bücher des A.T.*: Z.f.Phil.u.kth.Theol. 13 (1835) 35ss; F. ZIMMERMANN, *Aids for the recovery of the hebrew original of Judith*: JBLit 57 (1938) 67-74; L. SOUBIGOU, *Judith, le texte et les versions*: SBPC IV p.483-488; G. PRIERO, *Giuditta* p.2-6; O. F. FRITZSCHE, *Kurzgefasstes exeg. Handbuch zu den Apokr.* p.115; A. M. DUBARLE, *Judith, formes et sens des diverses traditions*: Ana-

fue escrito en una lengua semita, y más en particular, en hebreo. El arameo no explicaría suficientemente ciertas características muy acentuadas. De un texto arameo no se tiene otra noticia fuera de la que da San Jerónimo; debió de contener una versión libre, derivada quizás del griego (cf. MOVERS, p.46; COWLEY, o.c., p.243; MILLER, o.c., p.16). El influjo del original semita se percibe en la fraseología, en el orden de las palabras y, en general, en el carácter mismo de las expresiones. Señalemos algunos casos en particular: el uso de καὶ sustituye en su amplitud el *wāw* hebreo, especialmente al principio de la frase con ἐγένετο, equivalente a *wayᵉhî* (2,4; 5,22; 10,1; 12,10; 13,12; 16,21). El empleo del infinitivo absoluto (2,13; 6,4 ἀπωλείᾳ ἀπολοῦνται; 7,15). El empleo excesivo del πολὺ σφόδρα = *rab meʾōd*, que aparece más de treinta veces; el uso del πρόσωπον = *pānîm*, en diversas formas. Para un recuento completo puede consultarse el *Appendix I: Hebrew forms of the History of Judith* (Ball, o.c., p.252ss). El vocabulario religioso comprende expresiones como *Amen, Alleluia, Yahvé Elohim,* reconocibles al través del griego.

Dubarle ha estudiado los textos hebreos largos de Judit, paralelos a la Vulgata, y se ha propuesto demostrar que estos textos son independientes de ella y del texto griego canónico. Presenta tres completos y dos incompletos. El estudio de los más antiguos relatos midráshicos de Judit tampoco resuelve el problema del origen de B, C y E; su relación con la Vg y el texto aramaico que le sirvió de base, y los textos griegos; tampoco la de los diversos textos hebreos entre sí [94]. La mayoría de los autores consideran los *midrashim* como modificaciones posteriores del texto bíblico, y en ningún caso como su núcleo original.

b) *El texto griego y sus principales mss.*—Sin duda alguna, el texto griego es el más importante, pues constituye la forma canónica del libro. Se conserva en unos 25 mss., clasificados en cuatro grupos principales:

1.º El texto oficial de la iglesia griega, representado por tres mss. unciales: BAS (Vaticano, Alejandrino, Sinaítico), de los cuales el más importante es el Vaticano (B Br. 1209). Es el texto publicado por Swete, Vigouroux, Rahlfs y Brooke-McLean [95].

2.º Formado por los códices minúsculos 19 y 108, que quizá representan la recensión de Luciano de Antioquía.

3.º El códice 58, que, aunque muy cercano al anterior, presenta variantes considerables. Sirvió de base a la Vetus Latina y a la versión siríaca Peshitta.

4.º Nau ha publicado en la poliglota de Vigouroux, columna derecha, el códice 610 (París, Bibl. Nat. Suppl. gr. 609), muy cercano al códice 106 de Ferrara (p), en el que algunos ven la recensión de Hesiquio y que, con el 107 de Ferrara (d), constituiría un cuarto grupo.

lecta biblica n.24 t.1: *Études*; t.2: *Textes*. Cf. VT 8 (1958); 11 (1961) 86-87; 67-64; RB 66 (1959) 514-549.

94 Cf. DUBARLE, *La mention de Judith*: RB 66 (1959) 547.

95 *The Old Testament in greek*, ed. by A. E. BROOKE, N. MCLEAN and H. J. THACKERAY, vol.3 p.1.ª: *Esther, Judith, Tobit* (Cambridge Univ. Pres. 1940).

Dubarle llama la atención sobre el hecho de que el texto griego coincide en muchos pasajes bíblicos con la versión de los LXX en donde ésta se aparta del texto masorético (8,16 con Núm 23,19; 10,4 con Is 3,20; 16,2 con 1 Sam 20,30, etc.). De ahí deduce el citado autor que el texto griego no es una simple traducción de un original hebreo, sino una acomodación libre, en la cual el traductor utilizó los términos de los LXX que le eran familiares; sin embargo, no se excluye la posibilidad de un texto hebreo original, distinto del texto masorético y más cercano a los LXX. Este hecho probaría quizá el origen alejandrino y algo tardío del texto griego, ya que el traductor del Eclesiástico muestra continuamente el influjo de la fraseología de los LXX; más aún, el autor de la Sabiduría conoce y usa el texto griego del Exodo, Dt e Isaías. El vocabulario es relativamente rico y apropiado, sobre todo en lo que concierne a las descripciones geográficas y a la terminología militar. El óstracon 215, representa el texto de los mejores mss. (c.15,1-7), pertenece probablemente a la segunda mitad del siglo III y constituye el más antiguo documento del texto mismo de Judit [96].

c) *Versiones.*—La traducción siríaca Peshitta reproduce con bastante fidelidad el texto griego del códice 58, lo mismo que la armenia. De la sirohexaplar no restan sino unos 50 pasajes, publicados en la poliglota de Amberes; concuerdan con el texto de Luciano.

La Vetus Latina se origina directamente en la griega y concuerda particularmente con el códice 58. Se conocen más de 19 mss., entre los que merecen especial atención el cod. Vercell. (v) y el de Madrid (x). La gran obra de Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae* I (Parisiis 1743-1751) p.744-799, no ha sido superada aún en conjunto. La edición emprendida por los benedictinos de Beuron no ha llegado aún a Judit.

La Vulgata de San Jerónimo, según testimonio del mismo doctor, se debe a un trabajo realizado en breve espacio, sobre un original arameo, que difiere notablemente del texto griego y de las versiones que dependen de él. La Vulgata es, en una quinta parte, más breve que el griego. El carácter semita se halla muy desvirtudado, lo cual lleva a Scholz (o.c., p.XXVII), Steinmetzer (o.c., p.30) y otros a la opinión de que el original arameo debió de ser una retraducción del texto griego, como pensaron algunos del ms. B del texto hebreo del Eclesiástico [97]. Varios libros, como el de la Sabiduría, en adaptaciones arameas, hallaron su camino hacia las colecciones midráshicas. Tony André [98] presenta en un cuadro las diferencias entre la Vg y el texto griego. San Jerónimo menciona la enorme variedad de códices, refiriéndose quizá a algunos griegos, y principalmente a los latinos, como el v, x y c, del cual provienen algunas falsas lecturas en la Vg 8,8; 11,11; 12,19; 16,23, etc. Dado que el santo Doctor no tenía el libro por canónico, no pretendió hacer una cuidadosa traducción, sino dar el sentido, no siempre las palabras mismas, omitiendo lo

[96] J. Schwartz: RB 53 (1946) 534-537.
[97] Cf. I. Levi, *The hebrew text of the book of Ecclesiasticus* (1951) p. X.
[98] O.c., p.164-166.

inseguro y amputando la anárquica variedad de las lecturas. Los benedictinos de la abadía de San Jerónimo publicaron en 1960 el texto crítico de la Vg, en la cual utilizaron más de 22 códices.

6. Autor y tiempo de composición

En la actualidad es imposible llegar a una determinación seriamente probable del autor del libro. La argumentación de A. Jansen, quien pretende hacerlo contemporáneo y aun identificarlo con Ben Sira, muestra la carencia de base sólida para una identificación [99]. El análisis de la obra no parece justificar sino las siguientes conclusiones, más o menos probables: el autor era judío, como puede colegirse del carácter semita de la composición, del patriotismo que reflejan sus páginas, del conocimiento de la historia del pueblo y, más que todo, del sentido teológico de esa historia, unido al paralelismo ideológico, y a las veces de expresión, con el Ex, Sal, Is, etc. Parece que encuadró los acontecimientos preferentemente en la época persa. Los indicios que, según algunos autores, inclinarían hacia una fecha posterior, no son concluyentes. Sin embargo, frases como: «hasta el día de hoy» (14,10); «hasta mucho tiempo después de su muerte» (16,25), y la explicación de las condiciones posteriores al destierro (4,3), etc., muestran que un cierto espacio de tiempo separa al autor y a sus supuestos lectores de la época de los acontecimientos. El libro no supone un estado de violenta persecución, pero sí de incertidumbre. Es, pues, probable que la obra se refiera primordialmente al tiempo persa [100], con reminiscencias del pasado, y que haya sido redactada posteriormente, quizá en tiempo macabeo, al cual debe algo de su ambientación político-religiosa.

7. Canonicidad

La declaración autoritativa y solemne del concilio de Trento en su sesión cuarta sobre el origen divino de los libros sagrados y el adjunto índice o canon (Denz 783-4) puso fin a un largo proceso de discusión y dudas, que se prolongaron en algunos sectores católicos hasta las vísperas mismas del Concilio. Las citas de Clemente Romano, Clemente Alejandrino, la alusión de Tertuliano, indican que el libro era estimado y utilizado por sus valores espirituales, pero no implican la creencia en su carácter de libro inspirado, como se colige claramente del hecho de que Orígenes, que cita repetidas veces el libro, no lo incluye en la lista de los libros sagrados del AT (c.224) [101]; más aún, afirma en su *Ep. ad Africanum* 13 que los hebreos lo tienen como apócrifo. Melitón de Sardes, quien viajó expresamente a Palestina para cerciorarse, en el lugar mismo de los acontecimientos, de cuáles eran los libros del AT, no incluye los deuterocanónicos en su lista a Onésimo (170) [102]. Perrella sostiene

[99] A. Jansen, *Der verschollene Verfasser des Buches Judith*: ThGl 4 (1912) 269-277, especialmente 276.
[100] Y. M. Grintz, *Sepher Yehûdith* (Jerusalem 1957): entre Darío I y Artajerjes III; cf. Dubarle, *La mention de Judith*: RB 66 (1959) 514-549.
[101] Eus., *H. E.* 6,25: MG 12,1084; EP 484.
[102] EP 190.

que el canon de Melitón y Orígenes es el cristiano, con lo cual se explica la posición igualmente negativa de otros padres del siglo IV en adelante [103]. San Atanasio no lo incluye en su lista, que comprende también el NT [104]. Se confirma esta opinión si se tienen en cuenta las palabras de San Cirilo de Jerusalén (384), en que prohíbe leer los libros que califica de inciertos y apócrifos y enumera tan sólo los 22 protocanónicos [105]. El concilio de Laodicea (360) (EB 11s, aunque algunos ponen en duda su autenticidad) [106], San Epifanio (374) [107], Gregorio Nacianceno (383) [108], Anfiloquio Iconiense (c.394) [109], los *canones apostolorum* (c.400) [110] y, principalmente, San Jerónimo, San Hilario de Poitiers [111] y Rufino (c.404), en Occidente, contribuyeron a afianzar esa actitud difidente respecto a los deuterocanónicos. La opinión de San Jerónimo es taxativa: «Judit no pertenece al canon, pero, sin embargo, es utilizado por los varones de la Iglesia»; y «estos libros, como Judit, Tobías y Macabeos, los lee la Iglesia, pero no los acepta entre las Escrituras canónicas [112]».

Siguiendo esta línea, Rufino clasifica los deuterocanónicos en la segunda categoría, porque se leían en la Iglesia, pero no eran aptos para confirmar las verdades de la fe, aunque sí para la edificación de los fieles [113]. Esta distinción la adoptó el cardenal Cayetano (1534), que, con San Antonino de Florencia y Dionisio el Cartujo, prolongó esta actitud hasta el concilio de Trento.

Pero el influjo decisivo en favor de los deuterocanónicos parece haberse originado en la Iglesia africana, de donde proceden los grandes códices unciales BA, y probablemente S, y que contienen, sin discriminación alguna, los deuterocanónicos y atestiguan ese estado de cosas desde fines del siglo IV y constituyen una presunción histórica del origen de la creencia a partir de la Iglesia primitiva. A esto se añade el canon *Claromontano*, y luego la voz autorizada de San Agustín, a quien se debe el canon 36 del concilio de Hipona (393), que comprende una lista completa de los proto y deuterocanónicos [114]. Sigue un documento de gran importancia, emanado de la Iglesia romana: la *Carta* de Inocencio I (405) *a Exsuperio*, obispo de Tolosa [115]; el *Decreto de Gelasio* (492-496) [116], que conquistaron la casi unanimidad del Occidente. Los concilios de Florencia, Trento y Vaticano I no hicieron sino ratificar, con la autoridad del magisterio, una fe y una práctica ya universales en la Iglesia [117].

103 *Introduzione generale alla Sacra Bibbia* (1948) p.136.
104 EP 791; EB 14-15.
105 *Catechesis* IV p.35 36; EP 819; EB 8s.
106 Zarb, *Hist. Canonis* (Romae 1934) p.173-4.
107 MG 42,560; 41,213.
108 MG 37,472-474; EP 1020.
109 MG 37,1593-96; EP 1078.
110 MG I 727; Zarb, o.c., 153.
111 ML 23,738.
112 ML 28,1242; EP 1372.
113 ML 21,374; EP 1344.
114 EB 16. Cf. *De doctrina christiana* 2,8,13: ML 34,41.
115 EB 21.
116 EB 26.
117 Históricamente, la determinación concreta de la extensión del canon fue el resultado de un largo proceso de selección, cuya duración y vicisitudes son claro indicio de que no se dio una revelación expresa y específica (formal) a ese respecto. La formulación del canon se

8. La teología y la moral del libro

Todo el relato está inspirado en la concepción de la historia como realización de un designio salvífico de Dios, que, al través de las vicisitudes humanas, ejecuta su plan por medio del pueblo de Israel, al cual se opone toda la ambición y el poderío del mundo pagano. El contraste entre la pusilanimidad y desconcierto de los dirigentes y del pueblo, frente a la superioridad y absoluta confianza en la victoria de los enemigos, pone de relieve que la salvación viene solamente de Dios, a quien plugo realizarla por medios considerados humanamente inadecuados: la débil mano de una mujer. La disposición del pueblo respecto a la fidelidad a la alianza, su actitud moral de oración y ayuno, son los presupuestos del auxilio divino y de toda posibilidad de salvación. El enemigo pierde su carácter concreto, para transformarse en una fuerza transhistórica, de pretensiones ilimitadas a un dominio universal y absoluto, que incluye la sujeción política y la adoración religiosa.

Israel posee en su historia los datos para esta concepción trascendente del dominio de Yahvé y del sentido profundo de la misión confiada al pueblo, inseparablemente vinculada a su fidelidad. Nace el pueblo bajo la amenaza de las grandes potencias de su tiempo. Ya el Exodo presenta las plagas como un duelo dramático entre Yahvé y el faraón, que se opone a sus designios (Ex 5,2; 7,1; 14,30-31). Moabitas, amonitas, amalecitas, madianítas, filisteos continúan esta lucha. Israel, a la luz de la promesa, contempla esa oposición en su sentido teológico, como resistencia a los planes de Yahvé y a él mismo (Jue 5,31; 1 Sam 30,26). En este contexto es significativo el énfasis puesto en la superioridad numérica de los adversarios de Israel (Jos 11,1-5): «multitud innumerable como las arenas del mar» (cf. Jue 7,12; 1 Sam 13,5). Yahvé es quien obtiene la victoria (Jue 3,28; Ex 15,3; Is 31,4; 2 Crón 14,7; 20,1-31).

Otro aspecto de la oposición de los pueblos se destaca desde un principio: por ellos se ejerce la justicia de Yahvé sobre Israel, que, a su vez, caerá sobre el agresor injusto y ambicioso (Jos 7,1ss; especialmente v.12; Jue 2,11-19; Dt 28,15 y 25; Is 10,5-39; 17,12; 14,5; 47,1-15). En Ezequiel esta amenaza reviste un carácter que parece exceder los límites de la historia humana (Ez 38-39; Zac 2,8s; Dan 2 y 7; cf. Jdt 5,17ss; 8,18ss; 11,10ss).

De la convicción de su fidelidad nace la confianza en la acción salvadora de Yahvé (Is 8,9; 12,24ss). La derrota del enemigo es el juicio de Yahvé sobre el mundo pagano (Hab 3,2ss; Ez 38-39). El triunfo no se atribuye al pueblo, y señala el establecimiento del reino de Yahvé (Jue 7,2; 1 Sam 14,6; Dt 17-20). En el libro de Judit, el ataque enemigo no es un castigo, sino la contraprueba de la fidelidad del pueblo y de la certeza del auxilio divino. La santificación previa es condición indispensable para la realización del acto salvífico

debe, pues, a un acto del magisterio, que no difiere esencialmente de cualquier otra definición dogmática. Cf. B. Brinkmann, *Inspiration u. Kanonizität der Hl. Schrift in ihrem Verhältnis zur Kirche:* Schol 33 (1958) 210ss.

(Jdt 4,9ss; 9,1ss; Dt 12-13; Lev 17,26; Is 33,14ss). Yahvé pone en sus manos al enemigo y todo el botín (Is 37,39; Ez 39,4; Ex 3,21; 12,35; Núm 31,9ss; Jos 8,2; 1 Sam 17,53; Zac 14,14). El triunfo trae un afianzamiento de Israel en su elección y la adhesión de los pueblos paganos (Ex 14,31; Ez 39,22; Is 25,9; 45,14; 24,23; 25,6-8; Zac 14,16).

La significación teológica del libro, afirma Haag, radica en el hecho de que no se propone el relato de un determinado suceso histórico, sino la presentación de una situación o estado metahistórico en forma parabólica. De aquí que pone de relieve los momentos típicos de la acción salvífica en su significación transhistórica [118].

El juicio sobre el carácter moral del libro no puede disociarse del contexto que impone este género literario, ni de la concepción teológica de toda la acción, ni de la época histórica concreta en que se sitúa el autor. De aquí se derivan las consideraciones siguientes: El autor sagrado presenta clara y explícitamente los planes de Judit: la astucia, el ardid, la seducción, como medios eficaces para eliminar al adversario (Jdt 9,13; 11,5ss; especialmente v.11-19; 13,4-5). El autor sagrado aprueba y alaba irrestrictamente la actuación de su heroína y la presenta como medio escogido por Dios para la liberación de su pueblo. No escatima los encomios por boca de los mismos jefes (13,18-20; 15,8ss). Dentro del género literario se juzga, no de un episodio aislado, sino de una acción que posee un sentido trascendente, integrado a la acción salvífica. Esta visión comporta varios presupuestos teológicos: los enemigos de la nación son enemigos de Dios (Ex 23,22); el triunfo es la realización de la promesa (Gén 22,17; Dt 28,7). Yahvé combate por el pueblo y El obtiene la victoria. Aun fuera de su contexto literario, los medios empleados por Judit pueden considerarse como los usuales en su época, en conformidad con la mentalidad oriental y en una situación de guerra. Tampoco se reprueba la acción de Ehud (Jue 3,15ss) ni la de Jael (Jue 4,17). El juicio objetivo del carácter moral de los actos humanos, en forma atemporal, parte del supuesto erróneo de que la inmutabilidad específica de la naturaleza humana excluye una evolución que modifica profundamente las estructuras del hombre y crea circunstancias y relaciones que introducen variaciones en la calidad moral objetiva de las acciones y fundamentan, por consiguiente, un juicio objetivo diverso. Por no citar sino un caso, la situación de la mujer en las sociedades del antiguo Oriente explica las legislaciones matrimoniales vigentes en aquella época y fundamenta un juicio moral objetivo, diferente del que hoy podría aceptar una sana ética respecto a las relaciones extramaritales con mujer no casada (Dt 21,10ss y 15). La interacción del hombre y el medio es creadora de capacidades nuevas y origen de un discernimiento moral más perfecto, correspondiente a los niveles culturales adquiridos. La moral del libro de Judit está en consonancia con los más estrictos códigos de la antigüedad, incluyendo la legislación mosaica.

118 H. Haag, o.c., p.115.

1 [1] Era el año duodécimo del reinado de Nabucodonosor, que go-

9. **Bibliografía selecta**

A) Autores antiguos:

R. Bellarmino, *Opera omnia* (1581) I p.42; F. Junio; N. Serario; G. Sanctio; J. Tirino; Cornelio a Lápide; D. Celada; J. de la Zerda; A. Fabricio.

B) Autores modernos:

A. Miller: BB (1940); Grintz, *Sepher Yehûdit* (Jerusalén 1957); F. Stummer: EBi (1950); A. Vaccari: BPIB (Firenze 1948); L. Soubigou: SBPC (1949); E. Bückers: HBK (1953); M. Leahy: VbD (1956); G. Priero: SBibb (1959); A. Barucq: BJ (² 1959); L. Arnaldich: BC II (1963).

C) Estudios particulares:

Fr. Stummer, *Geographie des Buches Judith* (Stuttgart 1947); A. Colunga, *El género literario de Judit*: CT 74 (1948) 98-125; A. Lefèvre, *Le livre de Judith*: DBS IV col.1315-1321; J. E. Bruns, *Judith or Jael*: CBQ 16 (1954) 12-14; *The Genealogy of Judith*: CBQ 18 (1956) 19-22; H. Cazelles, *Le personnage d'Achior dans le livre de Judith*: RScR 39 (1951) 125-137; A. M. Dubarle, *Les textes divers du livre de Judith*: VT 8 (1958) 344-373; *La mention de Judith dans la littérature ancienne juive et chrétienne*: RB 66 (1959) 514-549; E. Haag, *Studien zum Buche Judith, Seine theologische Bedeutung und literarische*: TThSt (1953); P. W. Skehan, *Why leave out Judith?*: CBQ 24 (1962) 147-154; *The Hand of Judith*: CBQ 25 (1963) 94-110; A. M. Dubarle, *Judith, formes et sens des diverses traditions* (Rome 1966) 2 vols.

CAPITULO I

La división del libro es la que naturalmente se desprende del análisis del contenido y del desarrollo de la acción. Las observaciones que siguen suponen las conclusiones que hemos esbozado en la introducción. En los c.1-3 tenemos la descripción del poderío político religioso de Nabucodonosor, amenaza para Israel.

Nabucodonosor, rey de los asirios. 1,1-4

1 Sin previa introducción, el autor nos coloca en medio de los acontecimientos: el año 12 del reinado de *Nabucodonosor*, quien gobernó a los asirios en la gran ciudad de Nínive.

Nabucodonosor II (605-562), en cuarenta y dos años de reinado, hizo de Babilonia la ciudad más importante de su tiempo, reconstruyendo a Esangila y Etemenanki, dotándola de templos, canales, fortificaciones y un magnífico palacio; de una poderosa muralla para proteger la ciudad contra las incursiones del norte (muro de Media); la monumental puerta de Ishtar, etc. Unió a las cualidades del guerrero las dotes del gobernante y se consideró a sí mismo como un rey justo y piadoso, a quien Marduk confió los pueblos para velar por su prosperidad y bienestar, como fiel pastor.

bernó a los asirios en la gran ciudad de Nínive, en tiempo de Arfaxad, quien reinó sobre los medos en Ecbátana.

Sin embargo, la imagen que los autores sagrados se formaron de este rey, único de ese nombre conocido por ellos, es totalmente diversa, quizá por haberla confundido con la de su cuarto sucesor, Nabónido. Evoca el encuentro de Yahvé y Marduk, la destrucción de Jerusalén y el templo; el saqueo y profanación de los vasos y utensilios sagrados; la deportación de sus nobles, sacerdotes y guerreros; la muerte de la flor de la nación y la aniquilación del reino de Judá.

Permanecieron indeleblemente grabados en la memoria de Israel la deportación del 598, la destrucción, matanza y deportación del 587, cuando Nebuzaradán, su general, tomó la ciudad, incendió el templo, se apoderó de los objetos de culto y ejecutó en Riblá, ante Nabucodonosor, a los dirigentes de la nación (2 Re 24,10ss; 25,1ss; Jer 52,4; 2 Crón 36,15ss). En las páginas de Jeremías se reflejan los rasgos del rey impío y destructor (50,17; 51,34s). La misma imagen que se revela anónimamente en Jdt 4,2-3; 15,17-19, es la que llena todo el libro de Esdras (cf. Esd 1,7-11), y que encontramos en los primeros versículos del libro de Daniel, el cual nos traslada al ambiente de persecución y esperanza del tiempo de Antíoco Epifanes.

La figura de Nabucodonosor es, pues, para los autores sagrados, el prototipo del rey pagano más poderoso y sanguinario, tradicional enemigo de Israel. Sin embargo, en el libro de Judit, el interés del autor no se dirige a la figura histórica como tal, sino al sentido que adquirió por sus intervenciones en los destinos de la nación. Su significación primordial reviste un alcance transhistórico y no excluye, al igual que en el libro de Daniel, la superposición de otras figuras sugeridas por los datos mismos del libro, como la de Assurbanipal, Artajerjes III y quizá algunas otras, de temibles enemigos de Israel, amenaza y símbolo de la justicia de Dios contra el pueblo infiel. El año 12 de su reinado cae en el 593. No parece que la fecha precisa tenga algún valor cronológico, sino que pretende indicar la época en que el rey había llegado a un grado tal de esplendor y firmeza en su reinado, que lo capacitaba para extender sus conquistas hacia otros países y convertirse en una amenaza para Israel. Según Haag, el autor del libro de Ester sigue el mismo procedimiento literario: en forma progresiva nos va presentando al rey Jerjes (Asuero), cuyo reinado se extendía a 127 provincias, que había ascendido al trono de Susa y que el episodio que nos relata sucedía, no precisamente el primer año de su reinado, sino el tercero, cuando se hallaba rodeado de todo el esplendor de su corte, de sus nobles, gobernadores y príncipes y de todo el ejército de Persia y Media. Es claro que el autor no pretende darnos un dato cronológicamente preciso, sino presentarnos al rey en plena posesión de su poder y en momentos en que su intervención iba a producir profunda repercusión en los destinos de la nación judía.

Nínive, la gran ciudad, que fue capital del reino asirio durante el período de su apogeo, situada en la ribera oriental del Tigris. Se

2 Este había construido en torno a Ecbátana una muralla de piedras talladas, de tres codos de ancho por seis de largo, dando al muro una altura de setenta codos y un espesor de cincuenta; 3 y había erigido junto a sus puertas torres de cien codos de altura, sobre cimientos de sesenta codos de anchura; 4 y había hecho levantar sus puertas hasta una altura de setenta codos, con una anchura de cuarenta codos, para que pudiese desfilar su poderoso ejército y desplegarse sus infantes.

---

menciona ya en la prehistoria bíblica (Gén 10,11); Sanherib (2 Re 19,36; Is 37,37), Assarhadon y Assurbanipal la enriquecieron con suntuosos palacios y una gran biblioteca. En la literatura profética es el símbolo y prototipo de la ciudad pagana, soberbia, sanguinaria, centro de corrupción y perpetua amenaza para el pueblo de Dios (Sof 2,13ss; Nahúm, especialmente 3,1ss). Fue totalmente arrasada en el 612 por la coalición del babilonio Nabopolasar, padre de Nabucodonosor, y el medo Ciáxares. Después del siglo V, para el autor del libro de Jonás, aparece Nínive como una ciudad legendaria, enorme en sus proporciones y representativa de la civilización pagana. Era grande aun a los ojos de Dios (Jon 1,2;3,2s;4,4). No puede excluirse el que el autor sagrado, bajo el símbolo de Nínive, ya destruida, tuviese presente la Babilonia de los oráculos de Isaías (c.21) y de Jeremías (c.51).

Arfaxad, posteriormente derrotado por Nabucodonosor en la llanura de Ragau y ajusticiado en su propia capital, Ecbátana. Aunque un rey medo de ese nombre es desconocido en la historia, sin embargo, es notable la coincidencia de nombres y situación con el Fraortes de la inscripción de Behistum, derrotado y capturado por Darío en Ragau y ajusticiado en Ecbátana. Con todo, la identificación del personaje es algo accesorio; lo que realmente importa es hallar la motivación histórica que indujo al autor sagrado a personificar en él al típico adversario del asirio en su aspiración a la conquista y al dominio universal. El hecho es que los medos representan históricamente el más temible adversario de los asirios, y que, finalmente, lograron aniquilar su poder; Ciáxares jugó el principal papel en la toma y destrucción de Nínive. Arfaxad parece ser un personaje típico representativo del proceso histórico de los poderes hostiles al enemigo tradicional de Israel. El contexto justifica esta conclusión.

2-4 *Ecbátana*, capital del reino medo, fue fundada por Daiakku, hacia el año 715, y durante el dominio persa sirvió de residencia de verano a los reyes aqueménidas. La descripción que hace el autor se asemeja a la amplificación literaria, dependiente de las tradiciones populares, con que presenta la ciudad de Nínive el libro de Jonás. Tiene por objeto poner de relieve la potencia militar del adversario de Nabucodonosor, precisamente para valorar en todo su alcance el poderío de Nabucodonosor, que logró obtener una victoria aplastante sobre él.

4b Puede entenderse de la contraposición entre las armas pesadas y los infantes (1 Crón 19,8: *gibbôrîm)*. Siríaca, Vetus Latina, Sinaítico mencionan los carros de guerra.

5 En aquellos días, pues, el rey Nabucodonosor hizo la guerra al
rey Arfaxad en la vasta llanura que se extiende hacia los confines de
Ragau.
6 Y acudieron a su lado todos los habitantes de la región montañosa
y todos los que vivían a lo largo del Eufrates, del Tigris y del Hidaspes
y en la planicie de Arioc, rey de los elimeos. Y numerosos pueblos
acudieron a alistarse en las huestes de los hijos de Queleúd.
7 Entonces Nabucodonosor, rey de los asirios, envió mensajeros a
todos los habitantes de la Persia y a todos los que residían en Occidente: a los moradores de Cilicia y Damasco, del Líbano y el Antilíbano,

---

Aspiraciones de Nabucodonosor. 1,5-12

5 Nabucodonosor considera como un reto el poderío de Arfaxad y le declara la guerra, que va a terminar con la derrota total del medo en la llanura de Ragau, cuya mención anticipa el desenlace del v.15.

6-10 Se enumeran las regiones inmediatamente dependientes de Nabucodonosor y que suministraron los contingentes para la guerra con Arfaxad.

Se catalogan las regiones en que se proponía el rey asirio reclutar tropas auxiliares. Sin embargo, otros opinan que en el v.6 se trata de los aliados de Arfaxad, y, por ese motivo, Nabudoconosor acude en demanda de auxilio a numerosas regiones y pueblos mencionados en el v.7. Por eso castiga las regiones (2,24) comprendidas en el v.6. En esta hipótesis, Armenia, Media y Elam, tradicionales enemigas de Asiria, lucharían contra Nabucodonosor, según la teoría de Stummer. Para una discusión del problema, véase *Introd.* Figura a continuación la planicie de Arioc, rey de los elimeos. Una llanura de ese nombre es desconocida, y tampoco aparece un personaje de ese nombre en las listas de los reyes de Elam. La figura de Elam en la tradición bíblica inclina a pensar que fuese considerada como aliada de Nabucodonosor, de acuerdo con la opinión de Simons y contra la hipótesis de Stummer (Neh 1,1; Dan 8,2). Ester 1,2 menciona a Susa como lugar de cautiverio; Jer 49,36-39 describe a los elamitas como salvajes guerreros, hábiles en el manejo del arco, y predice su ruina; Is 22,6; Ez 49,35 los asocian a los invasores de Judá. 1 Mac 6,1 habla de Elymais.

Los *hijos de Queleúd* (v.6) son desconocidos, pero en el contexto no pueden ser sino los medos. Quizá se trate de una falsa transcripción de un nombre actualmente desconocido, ya que la tradición escrita presenta una gran variedad de nombres. Miller lo entiende como falsa transcripción de *kol-māday:* totalidad de los medos (Ez 27,23); el traductor griego habría entendido el nombre como paralelo a los datos geográficos que preceden y habría tratado de aclarar su sentido añadiendo el «hijos»; Stummer lo considera como transcripción de *klwd* = *klmd* = *kilmad,* como en Ez 27,23. Barucq supone que la expresión designa a los caldeos, puesto que el autor parece que engloba a todos los pueblos enumerados.

y a todos los radicados en el litoral. [8] Y a los pobladores del Carmelo y
Galaad, y a la Galilea superior y a la gran llanura de Esdrelón, [9] como
también a todos los que habitaban en Samaria y sus ciudades y a los de allende el Jordán, hasta Jerusalén, Betane, Quelus y Cades, y más allá del torrente de Egipto, a Tafne y Ramses igual que a toda la tierra
de Gesén, [10] hasta llegar más arriba de Tanis y Memfis, y a todos los habitantes de Egipto, hasta tocar los confines de Etiopía.
[11] Y los habitantes de todas aquellas regiones, sin excepción, despreciaron el llamado de Nabucodonosor, rey de los asirios, y no se aliaron con él para la guerra, pues no le tenían temor alguno, considerándolo como un hombre solo, y despidieron ignominiosamente a sus
emisarios con las manos vacías. [12] Encolerizado sobremanera Nabucodonosor contra todas aquellas regiones, juró por su trono y por su reino tomar venganza de todo el territorio de Cilicia, la Damascena y Siria, destruir con su espada a todos los moradores de la tierra de Moab, y a los hijos de Amón y a toda la Judea, lo mismo que a todos los pobladores de Egipto, hasta llegar a la región de los dos mares.

Haag supone que Eufrates y Tigris del v.6 se refieren a las regiones donde Nabucodonosor ejercía su dominio y a las cuales extiende sus pretensiones de poderío militar su adversario Arfaxad, como representante típico de una gran potencia rival. Sin embargo, en la interpretación de Stummer, Eufrates y Tigris abarcan únicamente la primera parte de su curso en la región montañosa, es decir, Armenia; de lo contrario, se supondría una deserción en las filas de Nabucodonosor, que no encuentra apoyo en el texto.

Si el v.6 se interpreta como referente a los aliados de Nabucodonosor, se entiende cómo éste llevó adelante una campaña victoriosa contra Arfaxad a pesar del rechazo de todas las demás naciones. Quizá la única en Oriente que podría exceptuarse sería Persia, entendiendo por esa denominación el reino original de los aqueménidas, al oriente del golfo Pérsico. De hecho, Persia no figura entre los países objeto de la venganza de Nabucodonosor (v.12), y sí como su aliada en el ejército asirio, lo mismo que los medos ya subyugados (Jdt 16,10).

La enumeración de los sitios recorridos por los mensajeros de Nabucodonosor presenta varias peculiaridades: toma como base no los pueblos individualizados históricamente, sino las regiones consideradas geográficamente: a una comarca sucede una ciudad, y a ésta una cadena de montañas, una extensión costanera, para terminar en lugares de difícil identificación y escasa significación histórica, como Betane y Quelus.

11-12 El sentido general del pasaje está expresado en 2,1, cuando se habla de que Nabucodonosor «tomaría venganza de toda la tierra, según lo había conminado». Ante el universal rechazo, Nabucodonosor fue considerado como un hombre solo, aislado, no digno de temor, y los pueblos: «todos los habitantes de toda la tierra», lo desprecian y no otorgan a sus enviados los presentes de rigor, no los debidos honores. La Vetus Latina interpreta la expresión ὡς ἀνὴρ ἴσος: se le opusieron todos unánimemente.

13 Y el año decimoséptimo se lanzó con su ejército contra el rey
Arfaxad, y, habiéndole derrotado en el combate, aniquiló todo el ejér-
cito de Arfaxad, toda su caballería y todos sus carros; 14 y se apoderó
de sus ciudades y, habiendo avanzado hasta Ecbátana, expugnó sus
torres, saqueó sus plazas y trocó su esplendor en ignominia. 15 Ade-
más hizo prisionero a Arfaxad en las montañas de Ragau, lo acribilló
con sus jabalinas y lo aniquiló para siempre.
16 Y regresó él y todo su abigarrado séquito, multitud inmensa de
guerreros, y se entregó allí a regocijos y banquetes, él y su ejército, du-
rante ciento veinte días.

2 1 El año decimoctavo, el día 22 del primer mes, circuló la noti-

---

Encolerizado Nabucodonosor ante el desconocimiento de su poder y de su capacidad para una seria pretensión al dominio universal, jura por su trono y por su reino vengarse de todos los moradores de esas regiones. Equivale a jurar por la divinidad, cuyo representante es el rey.

El año 17 de su reinado, en una campaña relámpago, aniquiló el poderío rival de Arfaxad; los detalles recuerdan la acción rápida y decisiva de Darío I contra Fraortes, tal como lo refiere la inscripción de Behistum. La victoria fue total, como lo indica la expresión usada frecuentemente en el AT (Gén 26,23; 47,26; Ex 10,6; Dt 2, 22, etc.). Los regocijos, que se prolongan durante ciento veinte días, recuerdan los ciento ochenta en que Jerjes hace un despliegue de su poder y riquezas ante los príncipes, gobernadores y los ejércitos de los medos y persas (Est 1,3ss).

El capítulo primero muestra, por contraste, cómo Nabucodonosor, sin la ayuda de pueblo alguno, por su propio poder, aniquiló a su rival y asentó las bases de su pretensión al dominio universal.

CAPITULO 2

Empieza aquí la campaña victoriosa sobre todos los pueblos (c.2-3).

a) Los planes de campaña (2,1-3,8).

b) Preparativos ante las fronteras de Israel (3,9-10).

1 Esta determinación exacta de una fecha que no parece corresponder a un suceso concreto de la historia contiene, al parecer, dos sugerencias: ese año precisamente el ejército caldeo puso término al reino de Judá con la destrucción de Jerusalén, el incendio del templo y la muerte de unos y deportación de otros dirigentes del país. Es, pues, una fecha que señala una victoria de los enemigos del pueblo escogido, y en las circunstancias en que se conmemora, se convierte en una amenaza de exterminio. Se añade que el día 22 del primer mes, es decir, el mes de Abib o de Nisán (marzo-abril), mes en que se celebraba la Pascua, o sea la conmemoración de «la noche en que Yahvé, tu Dios, te hizo salir de Egipto» (Dt 16,1-7; Ex 12,1-20; 23,15; 34,18; Lev 23,5-8). El día 22 coin-

cia en el palacio de Nabucodonosor, rey de los asirios, de que tomaría venganza de toda la tierra, según lo había conminado.
2 Convocó, pues, a todos sus oficiales y a todos sus magnates, y, habiendo conferido con ellos sus secretos designios, determinó, por su propia boca, toda clase de sanciones contra la tierra. 3 Ellos tam-

---

cide con el fin de las celebraciones pascuales: recuerdo del gran triunfo de Yahvé sobre el poder de los ejércitos del faraón y sobre sus dioses (Ex 12,12), día en que Yahvé mostró a Israel que «no hay Dios alguno más que yo; yo doy la vida, yo doy la muerte..., no hay nadie que se libre de mi mano... De cierto Yahvé hará justicia a su pueblo y tendrá misericordia de sus siervos» (Dt 32, 37ss). La fiesta de Pascua es, igualmente, fiesta de renovación y restauración. Josías, después de la proclamación solemne de la renovación de la alianza, quiso sellarla con la celebración de la Pascua: «Ninguna pascua semejante a ésta se había celebrado desde el tiempo en que los jueces juzgaban a Israel ni durante todo el tiempo de los reyes de Israel y de los reyes de Judá. El año 18 del reinado de Josías se celebró esta Pascua en honor de Yahvé en Jerusalén» (2 Re 23,21ss). Quizás sea una nueva coincidencia que sugiere el sentido antirreligioso de la campaña de Nabucodonosor y que preanuncia su fracaso total, supuesta la renovación religiosa de los repatriados.

Las expresiones mismas que el autor sagrado pone en boca de Nabucodonosor o referentes a sus palabras y actuaciones, constituyen una parodia de los términos que los profetas ponen en boca de Yahvé o con que formulan su acción y sus designios.

Fue dirigida, o llegó, *palabra de Yahvé* es la expresión usual para indicar la comunicación profética (Os 1,1; Miq 1,1; Jer 1,1; Sof 1,1; 8,1, etc.); correlativamente, la certeza de su cumplimiento se denota con las palabras καθὼς ἐλάλησεν según lo ha dicho, conforme a lo dicho (cf. 1 Sam 28,17; 2 Sam 7,25.27; Ez 28,10; 34,24, etc.). Sugiere, pues, el autor sagrado que Nabucodonosor se atribuye una autoridad supraterrena, ya que, además, sus planes abarcan toda la extensión de la tierra.

2-3 En este contexto, el aplicar el término μυστήριον a los designios del rey puede sugerir el sentido específico religioso que presenta en el libro de Daniel, por ejemplo, 2,27-28, y que respecta a lo que «sucederá al fin de los tiempos», al destino escatológico del reino, y que revela, a través del profeta, el Dios del cielo, y lo ha dado a conocer al rey Nabucodonosor. En sentido semejante se encuentra empleado el término en el comentario a Habacuc de los manuscritos del mar Muerto (1QpHab VII 5,8) de los maravillosos designios ocultos de Dios, que abarcan sus justos juicios con los hombres de la Verdad (VII 10) o con los impíos (VII 16), y que da a conocer a sus siervos los profetas y cuya interpretación comunica al maestro de justicia (VII 3,5) [1]. Grintz se apoya en Am 3,7

[1] Cf. Ellinger, *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer* (Tübingen 1953) p.189s. Véase 1QH 1-21; 2,13; 4,27; 11,10; 1QM 14,14; 1QS 9,18; X, 5; 1Q n.27 1 7, etc. Fr. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte* (Bonn 1956) p.71ss.

bién juzgaron que se debía aniquilar a todos aquellos que no habían querido secundar su llamamiento.

4 Y así, terminado el consejo, mandó llamar Nabucodonosor, rey de los asirios, a Holofernes, general en jefe de su ejército y segundo después de él, y le dijo:

5 «Esto dice el gran rey, señor de toda la tierra: 'Mira, al salir de mi presencia, tomarás contigo hombres de reconocido valor: unos ciento veinte mil infantes y un contingente de doce mil caballos con sus jine-

---

y Job 15,8 y supone que el original hebreo era *sōd*, aunque el griego presenta παιδεία y σύνταγμα. En otros pasajes aparece el término con el sentido de secreto que no debe ser revelado a los profanos (Tob 12,7.11; 2 Mac 13,21; Eclo 22,22). El sentido antirreligioso se acentúa al considerar que los designios de Nabucodonosor eran de exterminar toda la tierra en contraposición a la visión profética de Yahvé salvador (Is 43,1ss; Jer 3,23). También en el AT aparece la frase (v.3) *exterminar toda carne...* (Gén 6,17; Is 66,16), como objeto del justo juicio de Dios y que implica el dominio universal de Yahvé.

La misión de Holofernes. 2,4-13

4 Figura Holofernes como lugarteniente y general del ejército asirio. Un general de ese nombre en la corte de Nabucodonosor es históricamente desconocido; su origen parece ser persa. Según se ha dicho en la introducción, las coincidencias históricas con el personaje de la corte de Artajerjes III Oco serían suficientes para explicar su presencia en el libro y el sentido transhistórico de esa figura; pero identificarlo con él no parece posible por el hecho de que ese Holofernes, hermano del rey de Capadocia, murió rodeado de honores en su propio país.

5 El título que aquí se atribuye a Nabucodonosor es usual entre los soberanos asirios, babilonios y persas; sin embargo, en el contexto creado por el autor sagrado parodia la denominación con que el AT reconoce el supremo dominio de Dios y se aplica exclusivamente a El. «Gran rey» se le dice al rey asirio (2 Re 18,19 = Is 36,4) y a Yahvé (Mal 1,14; Sal 47,3); pero «Señor de toda la tierra» solamente a Yahvé (Miq 4,13; Zac 4,14; 2 Re 19,15).

La magnitud del ejército está expresada en cifras que encierran un simbolismo, como ya lo había notado, a propósito del Génesis, U. Cassuto: «Muchos números redondos, basados en el sistema sexagesimal, se presentan frecuentemente en la literatura bíblica y en las obras talmúdicas y midráshicas, por ejemplo, 120, 300, etc. Todos ellos son de origen sumérico y significan un número grande o extraordinariamente grande. Por ejemplo, la duración de los reinos prehistóricos es, según Beroso, de 120 *šar* (*šar* = 3.600 años); el número de los hijos de Israel que salen de Egipto; los ejércitos considerados como invencibles, pero que caerían merced a la acción de Yahvé, ante las pequeñas huestes de Israel o simplemente sin combate alguno (Jue 8,10; 1 Mac 15,13) [2].

[2] U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Genesis* I (Jerusalem 1961) p.258ss.

tes; 6 y te pondrás en marcha para acometer a todos los pueblos de
occidente, porque rehusaron escuchar mi llamamiento; 7 y les inti-
marás que tengan pronta tierra y agua, porque, en mi indignación, he
decidido marchar contra ellos y cubrir toda la superficie de la tierra
con los pies de mis soldados y entregárselos al saqueo; 8 y sus heridos
colmarán sus valles; y torrentes y ríos desbordarán, henchidos de ca-
dáveres, 9 y deportaré sus cautivos hasta los confines de la tierra'.
10 Tú, pues, ponte en marcha y ocúpame previamente todo su terri-
torio; a los que se te sometan, resérvamelos para el día de su castigo;
11 pero con los rebeldes no tendrás miramiento alguno: entrégalos a la
matanza y al saqueo en todo tu dominio. 12 Pues vivo yo y el poderío
de mi reino: lo he dicho y lo llevaré a cabo con mi mano. 13 Y tú no

---

6 La razón para la expedición contra el Occidente, que comprende los países mencionados en 1,7-10 y en el discutido 2,24, emplea los términos usuales para expresar los castigos que se ciernen sobre Israel por no haber escuchado la palabra de Yahvé o sobre los pueblos rebeldes a su voluntad (Dt 28,15; Is 1,20; 2 Re 18, 12; Jer 6,19; Neh 9,30).

7-8 La expresión «tener pronta tierra y agua» indica la total rendición. La invasión y destrucción viene descrita con la terminología de las conminaciones proféticas contra Israel (Am 2,13-16; Jer 25,30-38; Is 29,5ss; Ez 31,12s; 32,5ss).

9 Representa la amenaza de Yahvé contra el pueblo infiel en Lev 26,33; Dt 28,64; de allí los congregará nuevamente (Jer 29,14; Is 43,6). Generalmente, para indicar el universal poder de Dios se dice que se extiende hasta los confines de la tierra (Job 28,24; Is 49,6; Sal 73,17; Is 40,28).

10-11 Los planes de venganza de Nabucodonosor son como un eco de la proclamación profética del día de Yahvé (Am 5,18ss; Is 37,3; Sal 149,7) y del exterminio a que son entregados por Dios los pueblos idólatras conquistados por Israel (Dt 7,16; Ez 20,17).

12 Es la fórmula del juramento que los autores ponen en boca de Yahvé; representa la divinización del rey y la conciencia de su poder omnímodo, sobrehumano (Dt 32,40; Is 49,18; Ez 5,11, etc.). Se complementa con el tema de la diestra de Yahvé, que obtiene las victorias con el poder de su voluntad (Ex 15,6-9). La oposición entre Nabucodonosor, el asirio, y Yahvé (Jdt 3,8) la describe con estos términos Is 10,5-14. Dt 32,26-27 opone la mano del perseguidor a la de Yahvé. La seguridad del cumplimiento de una palabra divina la expresa en forma semejante Ez (22,14; 24,14).

13 La misión de Holofernes no es, como se ha visto, de carácter puramente político: el sentido religioso de un dominio total, de una entera y universal sumisión (3,8; 11,7; 12,4) comunica a esta campaña un valor que trasciende lo histórico y humano para convertirse en el símbolo de un poder que se enfrenta al dominio de Yahvé, descrito con los rasgos de los más temibles conquistadores que dejaron huella imborrable en la memoria de Israel. Podría pensarse en el discurso del copero mayor, en nombre de Sanherib, ante los muros de Jerusalén (2 Re 18,17ss, especialmente v.30 y 33ss).

quebrantes ni una sola de las disposiciones de tu señor, sino cúmplelas rigurosamente y no dilates su ejecución».
14 Y, saliendo Holofernes de la presencia de su señor, convocó a todos los generales, oficiales y superintendentes del ejército asirio;
15 como se lo había prescrito su señor, reclutó para la campaña unos ciento veinte mil infantes escogidos y doce mil arqueros a caballo;
16 y los distribuyó en la forma en que se ordena una multitud para la
guerra. 17 Aprestó además camellos, asnos y mulos para su bagaje en grandísimo número e incontables ovejas, bueyes y cabras para su
abastecimiento. 18 Y provisiones en abundancia para cada hombre, y
oro y plata del palacio real en gran cuantía.

Holofernes organiza el ejército. 2,14-20

Holofernes convoca primero la oficialidad, distribuyéndola en tres categorías: generales (príncipes), estrategas (capitanes) y superintendentes, y luego la tropa, compuesta de hombres selectos y aguerridos, en número de 120.000 infantes y 12.000 arqueros a caballo y quizá también carros de combate (v.19), además de los destinados al transporte. A los arqueros montados debieron los persas sus victorias sobre los lidios y babilonios, armados con lanzas, pero el armamento persa es de origen medo [3]. La división del ejército en cuerpos: caballería, infantería, carros, se remonta a Ciaxares. Los monumentos representan los arqueros, pero Herodoto no menciona el arco entre las armas nacionales (VII 63). Los arqueros se mencionan tanto en los ejércitos israelitas (2 Crón 14,7; 1 Crón 12,2) como entre los filisteos (1 Sam 31,3; 1 Crón 10,3), los sirios (1 Re 22,34), los asirios (Is 5,28) y los medos (Is 13,18). Generalmente, el jefe del Estado no conducía personalmente el ejército, que estaba confiado a sus comandantes y oficiales, mientras él velaba por la seguridad del reino o la provincia, el aprovisionamiento de las tropas y el mantenimiento de las comunicaciones [4]. Así figuran en la historia generales como Nebuzaradán (2 Re 25,1.20); Sargón, general de Salmanasar (2 Re 18,9ss); Gubaru, de Ciro; Masistes, de Jerjes [5]; Windafarnah, Artawardijah y otros, de Darío I, etc.

Seguía al ejército una abigarrada multitud de gentes, carros, bagaje, gran cantidad de animales para el transporte y el abastecimiento. Oro y plata del tesoro real para el pago de las tropas y adquisición de vituallas [6]. Debía preparar la entrada de Nabucodonosor como dueño absoluto y universal, ya que sus ejércitos debían cubrir la superficie de la tierra (Núm 22,4ss).

3 Herodoto, VII 62; V 49; Diod. XIV 23,4; Herod. I 103.
4 E. Meyer, *Geschichte des Altertums. Das Reich der Achämeniden, das Heerwesen* IV 1,66.
5 Herod. VII 82; IX 113.
6 J. Hunger, *Heerwesen und Kriegsführung der Assyrer auf der Höhe ihrer Macht: Der Alte Orient* 12 (1911) Heft 4 p.20 (Leipzig); M. A. Bonnet, *Die Waffen der Völker im Alten Orient* (1926) p.118ss; 156ss (Jue 7,12; Jos 11,4; 1 Sam 13,5).

19 Y se puso en marcha él y todo su ejército, con el fin de preceder
al rey Nabucodonosor y de cubrir toda la haz de la tierra, hacia occi-
dente, con sus carros, sus jinetes y sus infantes escogidos. 20 Y partió
también con ellos una abigarrada muchedumbre, como la langosta
y como las arenas de la tierra, pues su número era incalculable. 21 Mar-
charon, pues, desde Nínive durante tres días en dirección a la llanura
de Bectilet, y acamparon en las inmediaciones de Bectilet, al pie de la
montaña que se eleva a la izquierda de la Cilicia superior; 22 y desde
allí, tomando todo su ejército: infantes, jinetes y carros, penetró en la
región montañosa. 23 Se abrió camino al través de Fud y Lud; depre-
dó a todos los rassitas e ismaelitas, que habitan al borde del desierto,
hacia el sur de Queleon.

Marcha victoriosa de Holofernes. 2,21-27

Como se ha dicho anteriormente, una explicación coherente y satisfactoria de las diversas etapas de esta campaña y de su desarrollo no ha sido propuesta hasta el momento. Miller concede que una modificación del texto no se justifica y que solamente presenta el carácter de una medida de emergencia para lograr una muy discutible explicación: él distingue tres expediciones y dos incursiones reunidas en este relato. Otro tanto sea dicho de la suposición de Simons, que considera los v.23-26 como una interpolación erudita del mismo autor o de un redactor, basado en reminiscencias anticotestamentarias. Por otra parte, la extensión del recorrido hace altamente improbable, por no decir imposible, el que se haya podido realizar en el breve espacio de dos o tres meses y con un ejército e impedimenta de esas proporciones. De acuerdo con 2,1, los preparativos para la expedición se iniciaron el día 22 del primer mes, es decir, a comienzos de abril, y el 2,27 nos presenta ya a Holofernes a las puertas de Damasco en tiempo de la recolección del trigo, en los primeros días de junio, casi al término de su expedición punitiva. La campaña, tal como está descrita, no se realiza en forma lineal, sino por saltos alrededor de un punto, en el cual se centra todo el interés del relato: la pequeña nación israelita y, más en particular, la ignota población de Betulia.

21ss Se parte de *Nínive:* llega a la región septentrional, junto a las estribaciones del Tauro y el Ammano; allí concentra su ejército y comienza el ataque a los distantes Fud y Lud; luego se vuelve contra los rassitas e ismaelitas, al borde del desierto; cruza en seguida el Eufrates y atraviesa la Mesopotamia, destruyendo todas las poblaciones al borde del Abroma (Chaboras?), para llegar, finalmente, al mar, quizá al golfo Pérsico. Se dirige luego hacia el norte, hasta Cilicia, para regresar en dirección sur, hasta Arabia; depreda a los madianitas y emprende nuevamente el camino del norte, hacia Damasco, y, después de cubrir con sus ejércitos todas las ciudades de la costa (3,6), acampa en el valle de Esdrelón (3,9) con el fin de reunir todos los efectivos de su ejército, como si se enfrentase entonces por vez primera con el principal objetivo de toda la expedición: la conquista del pequeño Israel.

24 Vadeó luego el Eufrates y, atravesando la Mesopotamia, derruyó todas las plazas fuertes en las riberas del torrente Abroma, hasta llegar al mar.

25 Se apoderó después de los territorios de Cilicia, destrozó a cuantos le opusieron resistencia y avanzó hasta los confines meridionales
de Jafet, colindantes con Arabia. 26 Cercó a todos los hijos de Madián,
incendió sus aduares y saqueó sus establos. 27 Descendió luego a la
llanura de Damasco, en la época de la recolección del trigo, y puso fuego a todos sus sembrados; entregó a la destrucción sus rebaños de ovejas y de vacas; saqueó sus ciudades; arrasó sus dehesas y pasó a todos sus jóvenes al filo de la espada.

28 El pánico y el terror se apoderó de los habitantes del litoral: de los moradores de Sidón y de Tiro; de los residentes en Sur y Okina y de todos los habitantes de Yamnia. Igualmente, los moradores de Azoto y Ascalón estaban despavoridos ante él.

El incendio, la destrucción, el exterminio y la muerte que sembró el ejército conquistador en su marcha caprichosa parece reflejar la descripción vívida del profeta Jeremías: «He aquí que el mal pasará de nación en nación; un devastador huracán se desencadenará desde los extremos de la tierra, y habrá víctimas de Yahvé de un cabo al otro de la tierra...»

Si Gog es Gyges, rey de Lidia, y Magog Lidia *(mât Gâg:* país de Gog) según Dhorme [7], el capítulo 38 de Ezequiel nos coloca histórica y literariamente en una situación semejante: el pueblo de Israel, que habita confiadamente en sus montañas al regreso del destierro, en ciudades destruidas, sin murallas ni defensa alguna, será víctima de la agresión: «Tú la invadirás, llegando como el huracán, como la nube que cubre la tierra, tú y todos tus batallones y los numerosos pueblos que están contigo... desde las extremas regiones del septentrión... (v.6), todos a caballo, una inmensa muchedumbre, un ejército poderoso, que avanzará contra mi pueblo de Israel, como nublado que va a cubrir la tierra... Yo me mostraré grande y santo y me haré conocer a los ojos de numerosas naciones, que sabrán que yo soy Yahvé» (v.15.16.23).

Parece como si el autor sagrado hubiese estructurado su relato alrededor de reminiscencias bíblicas y de las descripciones de las campañas de soberanos asirio-babilonios [8], para mostrar la magnificencia de Yahvé y su santidad en la destrucción del adversario y salvación maravillosa de Israel (Ez 38,17-23).

7 *Les peuples issus de Japhet d'après le ch.X de la Genèse:* Rec.E.Dhorme (1951) 168-71.
8 Cf. ANET p.274-317; H. GRESSMANN, AOT p.339-80.

3 [1] Le enviaron entonces mensajeros con las siguientes proposiciones de paz:

[2] «Mira, nosotros, siervos del gran rey Nabucodonosor, estamos rendidos ante ti; dispón de nosotros según tu beneplácito. [3] Mira, nuestras habitaciones, todo nuestro territorio, todos los campos de trigo, nuestras greyes y vacadas, como también todos los corrales de nuestros aduares están a tu disposición: haz de ellos lo que te plazca. [4] Considera que nuestras ciudades mismas y sus habitantes están a tu servicio: ven y trátalas según sea agradable a tus ojos».

[5] Comparecieron, pues, aquellos hombres ante Holofernes y transmitieron en esos términos su mensaje. [6] Descendió luego él y su ejército hacia la costa marítima, estableció guarniciones en las plazas fuertes y reclutó en ellas hombres selectos como tropas auxiliares. [7] Y ellos y toda la región circunvecina lo acogieron con guirnaldas y danzas corales al son de los tambores. [8] Pero él demolió todos sus santuarios y

---

CAPITULO 3

Terror ante la marcha. 2,28-3,10

Aterrorizados los habitantes de la costa, deciden enviar misiones de paz, con promesa de absoluta sujeción de las personas, del territorio, de las posesiones, de los ganados. Se expresa la sumisión en una triple oferta, que culmina siempre en la total disponibilidad: según tu beneplácito. Los anales de las campañas de Salmanasar III contra Damasco (AOT 340); de Tiglatpileser III contra el Occidente, y, sobre todo, de Sanherib contra Jerusalén, en donde se mencionan aun las ciudades de la costa, presentan expresiones semejantes de entrega a discreción del vencedor [1].

6 En contraposición al trato dado anteriormente a los pueblos conquistados, se contenta ahora con establecer guarniciones en las ciudades fortificadas (Neh 9,26) y reclutar tropas auxiliares, incorporando estas regiones al dominio de Nabucodonosor (1 Mac 11,3).

7 Se le tributa una acogida como a un general victorioso en su propia nación.

8 El sentido antirreligioso de la campaña aparece aquí explícitamente como en 6,2.

Las pretensiones de Nabucodonosor a una adoración no se comprenden en la perspectiva histórica del antiguo culto a los soberanos, sino únicamente colocándolas en parangón con las exigencias del culto a Yahvé, tal como aparece en todo el AT (Haag). En el libro de Judit, esta exigencia adquiere un sentido teológico trascendente: requiere la exclusividad absoluta (Dt 4,35; Is 45,5.22, etc.), la universalidad, lo cual se expresa con los término usuales en la literatura apocalíptica (Dan 3,4-7; 5,19); incluye la adoración, expresada en el verbo λατρεύω, que posee una significación sagrada, específicamente cultual, realizada ante todo por el sacrificio [2].

[1] AOT p.343.352; ANET p.287.
[2] Cf. Strathmann: ThWNT IV p.60.

taló sus bosques sagrados, pues se le había comisionado para destruir todos los dioses del territorio, de modo que los pueblos adorasen solamente a Nabucodonosor y todas sus lenguas y tribus le invocasen como a Dios.
9 Llegó así ante Esdrelón, en las inmediaciones de Dotain, la cual
está situada frente a la gran serranía de Judea. 10 Y acampó entre Gaba
y Escitópolis, permaneciendo allí un mes, a fin de reunir todos los efectivos de su ejército.

Por eso se afirma que a Holofernes se le había confiado la misión de eliminar todos los dioses del territorio, para que así todas las gentes adorasen *solamente* a Nabucodonosor. A esto se asocia la destrucción de los santuarios, leyendo ἱερά como en 4,1, en vez de ὅρια (territorio); y de los bosques sagrados (ἄλση), traducido en hebreo generalmente por *ʾăšērâ* (Ex 34,13; 2 Crón 14,2), que indica el árbol verde, símbolo de la diosa de la vegetación, o un tronco y la imagen correspondiente (2 Re 10,26). En la concepción de aquel tiempo, el conquistador imponía el culto de sus dioses, que sustituía a los de la nación vencida y cuyos dioses suponían derrotados (2 Re 17,26-33; 18,33-35).

El relato nos coloca ante la situación esbozada en Dan 11,31-39, a la que San Pablo, en 2 Tes 2,3-4, da un sentido escatológico, trascendente, que rebasa el de un acontecimiento particular de la historia: éste parece ser el significado de la lucha religiosa, contemplada a la luz del monoteísmo israelita.

9-10 La llanura de Esdrelón, en el cruce de las grandes vías internacionales, que ponen en comunicación Egipto con Fenicia, Siria y el Asia Menor, por un lado, y con Mesopotamia por el otro, constituía históricamente un punto estratégico de excepcional importancia. Tutmosis III, en su relato de la batalla de Meguiddó, estima que la conquista de esa ciudad equivalía a la de mil... (ANET 237); en la memoria de Israel suscitaba el recuerdo de Débora y Baraq (Jue 4); Necao y Josías (2 Crón 35,22ss); la tragedia de Saúl (1 Sam 31,12). El relato pone en relación a Dotain con la cadena de colinas o crestas de Judea, por donde pasa la vía hacia Jerusalén, la cual dista unos 100 kilómetros [3].

Estos preparativos finales, que se prolongan por un mes, para reunir todos los efectivos asirios, que nos colocan frente a la serranía de Judea, en un lugar preñado de historia y después de la incondicional rendición de todos los pueblos y del énfasis puesto en el carácter antirreligioso de la campaña, se propone claramente centrar todo el interés de la narración en el caso único de Israel y plantear el enigma que encierra su actitud político-religiosa.

[3] Sobre la riqueza del valle, cf. Gén 49,15; Dt 33,19; Is 28,1; D. Baly, *The Geography of the Bible* (New York 1957) p.148-54.

4 [1] No bien llegó a oídos de los israelitas que habitaban en Judea
todo lo que Holofernes, general en jefe de Nabucodonosor, rey de los
asirios, había hecho a aquellas gentes y de qué manera había depre-
dado sus santuarios, entregándolos luego a la destrucción, [2] se llenaron
de indescriptible pánico ante su presencia y temblaron por Jerusalén
y por el templo de su Dios y Señor, [3] porque, en efecto, habían subido
hacía poco del cautiverio y tan sólo recientemente se había congregado

---

CAPITULO 4

La actitud del pueblo y de sus jefes. 4,1-15

1 El contexto del c.4 nos sitúa en el plano netamente religioso (v.1-3) y describe los preparativos de orden material (v.4-8) y de carácter espiritual (v.9-15). En el lenguaje sagrado, *israelitas, hijos de Israel*, designa al pueblo de la alianza, dentro del marco de los acontecimientos del Exodo, desde la salida de Egipto hasta la toma de posesión de Canaán. Esta conciencia de la unidad religiosa superó la separación política. Is 8,14 habla de las dos casas de Israel, y Jer 31,35 anuncia igualmente la nueva alianza «con la casa de Israel». Isaías designa la comunidad postexílica como Israel, casa de Jacob, salidos de las entrañas de Judá (48,1; Esd 3,2; 6,22; Neh 7,13). Al hablar de *los hijos de Israel que habitaban en Judea*, indica claramente el autor que considera primordialmente el aspecto religioso del pueblo de Dios más que el político de nación judía. El término *Judea* se entiende mejor en su sentido amplio, de todas las regiones habitadas por judíos: equivaldría a Palestina. En este sentido fue usado por Flavio Josefo [1], derivado de autores del siglo V y aun anteriores. Es muy posible (Simons) la existencia de grupos que habrían permanecido en el país después de la caída del reino de Judá y que se hubiesen asociado más tarde a la obra de la restauración, diseminados en territorios distantes de Jerusalén, hacia el norte y hacia el sur. Este hecho habría que tenerlo en cuenta para la explicación de las listas de Esdras y Nehemías y de algunos textos de los libros de los Macabeos.

Para Israel, el problema religioso se confundía con el de la existencia misma como pueblo escogido, que sirve a un Dios que no puede ponerse en parangón con las divinidades de los pueblos circunvecinos; la única alternativa era la victoria sobre el enemigo o la muerte: no había capitulación ni transacción posible (1 Mac 1,65).

2-3 La situación descrita en los v.2-3 no se refiere a un hecho concreto, localizable en la historia, como tal; más bien expresa una visión teológica de una fase decisiva en el desarrollo de la historia de Israel como pueblo escogido: el retorno de la cautividad (Esd 2,1); la restauración de la comunidad alrededor del altar y del culto (Esd 3,1: «todos los hijos de Israel como un solo hombre... en Jerusalén»);

[1] *Ant.* XI 173.

todo el pueblo de la Judea y habían sido santificados los objetos de culto, el altar y el templo, anteriormente profanados. [4] Entonces dieron aviso a toda la región de Samaría, y a Cona, y Betoron, y Belmain, y Jericó, y hasta Coba y Esora y el valle de Salem, [5] y se apresuraron a ocupar las cimas de los montes más elevados y fortificaron las aldeas situadas en ellos, y se abastecieron de víveres en previsión de una guerra, ya que hacía poco había terminado la siega de sus campos. [6] Y Joaquín, el sumo sacerdote que por aquel entonces residía en Jerusalén, escribió a los habitantes de Betulia y de Betomestaim, que está situada frente a Esdrelón, y domina la llanura contigua a Dotain, [7] con la consigna de ocupar las subidas a la montaña, pues eran la vía de acceso a la Judea. Por lo demás, era fácil detener a los invasores, ya que lo angosto del desfiladero no permitía el paso de más de dos a la vez. [8] Y ejecutaron los hijos de Israel cuanto les había ordenado el sumo

---

la devolución de los objetos sagrados (Esd 1,7); la reconstrucción (Jdt 5,18) y dedicación del templo (Esd 6,16ss); el retorno a la ley (c.8); renovación de la alianza (Neh 10) y celebración de la primera Pascua (Esd 6,19). Yahvé había realizado la gran gesta salvífica, congregando a su pueblo disperso en medio de las naciones. Esta era la garantía de la fidelidad de Yahvé para con el pueblo, purificado por el castigo: Dios defendería su señorío universal contra las pretensiones de dominio absoluto del rey pagano (9,12).

Aunque la situación descrita corresponde en general a las condiciones del tiempo persa, no puede, sin embargo, excluirse el reflejo, al menos en la redacción final del libro, de las circunstancias vividas en la época de los Macabeos (1 Mac 4,36-59). El texto habla de santificación, lo cual equivale a dedicación o consagración al servicio de Yahvé (Ex 9,36.37; Neh 3,1; 1 Re 8,64).

4-5 Se aprestan a la defensa, aunque presa del pánico por el conocimiento de su impotencia, al oír la desolación sembrada por la marcha victoriosa e incontenible del ejército asirio.

Al terminar el verano, recién pasada la siega, el acopio de víveres para un posible asedio se realizó más fácilmente.

6-7 Aparece, por vez primera, *Betulia*, centro de la acción y, sin embargo, geográficamente no localizada. Se pone de relieve la situación estratégica de *Betulia* y *Betomestaim*, como puntos claves para cerrar el acceso a Judea, ya que dominaban el angosto desfiladero por donde sólo podían pasar dos hombres a la vez. Así queda claramente establecida la importancia decisiva de Betulia para el rechazo del invasor y la salvación de Judea, Jerusalén y de todo el pueblo (8,21).

8 Llama la atención el hecho de que el sumo sacerdote *Joaquín*, segundo después del destierro (Neh 12,10), aparece como jefe político, único, organizador de la defensa militar.

Aunque no parece que el autor se refiera a un hecho histórico determinado, quizá pudo haberse inspirado en la situación de la época persa, en que la autoridad de los gobernadores fue debilitándose a medida que la del pontífice adquiría preponderancia, sobre todo en el régimen interno de la comunidad postexílica. Algo seme-

sacerdote Joaquín y los ancianos de todo el pueblo de Israel que residían en Jerusalén.
9 Y todos los varones de Israel clamaron a Dios con gran instancia y observaron riguroso ayuno,
10 ellos y sus mujeres, y sus niños y sus ganados, y todo huésped o mercenario y esclavo suyo ciñeron sus costados con cilicios;
11 y todo israelita residente en Jerusalén, hombre, o mujer o niño, cayeron de hinojos ante el templo y, cubiertas de ceniza sus cabezas, extendían sus manos ante la presencia del Señor. Aun el altar lo ciñeron con cilicio.
12 E imploraban unánimemente al Dios de Israel, con vivas instancias, para que sus hijos no fuesen entregados al pillaje, sus mujeres a la deportación, las ciudades de su heredad a la destrucción y los santuarios a la execración y el escarnio, para maligna satisfacción de los gentiles.
13 Y escuchó el Señor sus plegarias y se compadeció de su aflicción. Entretanto, el pueblo en toda Judea y Jerusalén continuó ayunando largo tiempo, ante los santuarios del

jante sucede con el consejo de los ancianos, al que se alude en el v.8. Barucq sugiere la situación de la diáspora egipcia en la época griega. No parece necesario descender hasta la época macabea para encontrar un sacerdote jefe político y militar. En todo caso, el énfasis lo coloca el autor sagrado en la disposición unánime del pueblo para defender a Jerusalén y el templo, es decir, su existencia como pueblo de Yahvé, bajo la dirección de la suprema autoridad religiosa, residente en Jerusalén.

9 Después de los dispositivos para la defensa, realizados con unánime cooperación de todo el pueblo, bajo la dirección de la autoridad religiosa y en plena sujeción a ella, se entregan con no menor intensidad a la preparación espiritual, la cual viene descrita dramáticamente: en ella toma parte todo el pueblo, los varones, las mujeres, los niños, los huéspedes, los mercenarios, los esclavos y aun los animales, como se refiere en el libro de Jonás, para indicar la totalidad, la universalidad de la conversión (Jon 3,7-8).

10-12 Primero enumera los actos de cada israelita privadamente: oración instante, ayuno permanente, expresado por medio de una frase hebrea, traducida literalmente: humillaron sus almas o se humillaron (Lev 16,31; Is 58,3.5; Sal 35,13). El ayuno debía comunicar eficacia a la oración (Dan 9,3; 1 Mac 3,46-50; 2 Mac 13,12). El uso del «saco» (1 Re 20,31; 2 Re 6,30) y el cubrir de ceniza la cabeza, signos de duelo, sumisión y penitencia (2 Sam 13,19; Ez 27,30). Luego se menciona la oración en el templo y, finalmente, los actos de culto encabezados por el sumo sacerdote y todos los demás que prestaban servicio en el templo: el sacrificio perpetuo, las oblaciones votivas y los dones voluntarios [2] (Lev 6,1-11; Núm 29,39).

Sigue la motivación: el honor de Yahvé, que no puede abandonar su heredad para escarnio y mofa de los gentiles (Joel 2,17; Sal 81,8-17; Sal 78 especialmente v.65-70 y Sal 105).

13-15 La perseverancia, la intensidad, la unanimidad hacen que el Señor escuche sus plegarias. Muestra el autor cómo el factor decisivo es el favor de Yahvé y no los preparativos materiales, despro-

[2] Nötscher, *Biblische Altert.* p.320.

Señor omnipotente. [14] El sumo sacerdote Joaquín y todos los que
prestaban servicio ante el Señor, sacerdotes y ministros del Señor,
ceñidos con cilicios sus costados, ofrecían el sacrificio perpetuo, y las
oblaciones votivas y los dones voluntarios del pueblo; [15] y, cubiertos de
ceniza los turbantes, imploraban al Señor con todas sus fuerzas, para
que mirase propicio a toda la casa de Israel.

5 [1] Cuando se informó a Holofernes, generalísimo del ejército de
Asur, que los hijos de Israel se habían aprestado para la guerra, y habían
bloqueado los desfiladeros de la montaña, y habían fortificado todas
las cimas de los altos montes y habían levantado parapetos en las lla-
nuras, [2] montó en terrible cólera y, convocando a todos los príncipes
de Moab, y a todos los jefes de Amón y a todos los sátrapas del litoral,
[3] los interpeló: «Informadme, vosotros, cananeos, ¿qué pueblo es ese
que mora en la montaña, cuáles son las ciudades que habita y los efec-
tivos de su ejército, y en qué consiste su potencia y su vigor, y quién

---

porcionados ante la magnitud del adversario; cómo una condición indispensable y que justifica la preparación bélica es la entrega a Yahvé, la fidelidad y la confianza en su auxilio: cuando Israel se mantiene fiel a Yahvé, ningún adversario podrá vencerlo. El pasaje se cierra con el mismo pensamiento del comienzo, en consonancia con la ley estilística de la inclusión.

CAPITULO 5

Interrogantes de Holofernes. 5,1-4

En esta sección, que comprende hasta el c.6, aparece más claramente el sentido teológico trascendente, a cuya luz se presenta la historia del pueblo de Israel, y que encuentra su culminación y confirmación en el presente episodio. Holofernes aparece sorprendido y desconcertado ante la actitud de un pueblo que, se supone, desconoce en absoluto: así se pone de relieve la insignificancia de Israel ante el generalísimo del ejército de Asur, conquistador del mundo entero. Ante los múltiples dispositivos de defensa, quiere informarse acerca del poder y organización política y militar de ese pueblo extraño, que habita en las montañas, único en oponer resistencia.

2 Convoca a los príncipes de Moab, a los jefes de Amón y a los sátrapas o gobernadores del litoral (filisteos) (Jue 16,5), que, como limítrofes con Israel, debían estar en capacidad de dar informaciones fidedignas. Holofernes se dirige a ellos como hombres de Canaán, y la serie de preguntas que les dirige vienen a motivar el discurso de Aquior.

El discurso de Aquior. 5,5-21

A dar una respuesta se presenta el jefe de los hijos de Amón. No se le llama rey; puede tratarse de uno de esos caudillos de pequeños grupos o tribus, restos de pueblos que habían perdido hacía tiempo

es el rey que los gobierna y comanda sus ejércitos? 4 ¿Y por qué ellos
solos, entre todos los habitantes de occidente, se han desdeñado de
venir a mi encuentro?»
5 Entonces le respondió Aquior, jefe de todos los amonitas: «Plega
a mi señor escuchar una palabra de la boca de tu siervo, y te daré a conocer la verdad acerca de este pueblo que habita estas montañas, contiguas a las que tú ocupas, y no saldrá falsedad de la boca de tu siervo.
6 Este pueblo es descendiente de los caldeos.
7 Fueron a habitar primero en Mesopotamia, porque no quisieron seguir los dioses de sus antepasados, que estaban establecidos en la tierra de los caldeos.
8 Habiendo abandonado la religión de sus abuelos y comenzado a
rendir culto al Dios del cielo, Dios que ellos conocían, fueron entonces expulsados de la presencia de sus dioses y huyeron a Mesopotamia,
en donde habitaron por largo tiempo. 9 Como luego su Dios les hubie-
se prescrito salir del lugar de su morada y dirigirse al país de Canaán, se instalaron allí y se enriquecieron en oro, plata y numerosísimos re-

---

su soberanía y no lograron recuperar una organización política (1 Mac 5,6; *Ant.* XIII 8,1; 2 Mac 4,26). El nombre *Aquior*: «hermano de la luz», o «mi hermano es luz», no se encuentra en ningún otro lugar de la Escritura. Que pueda tener alguna relación con Ahikar, el asirio, bien conocido en los medios judíos de Elefantina (s.v y IV) y quizá también en la colonia de Leontópolis, fundada por Onías IV en la época macabea, no está excluido. Esto nos llevaría a buscar el origen del libro de Judit en la reacción del pensamiento judío en contacto con los medios gentiles posteriores al destierro [1] (Tob 11, 19; Núm 34,27, Ajihud). En este caso, podría ser un «tipo» de la salvación de Israel, comunicada a los gentiles por su participación en la fe sobre la elección de Israel y en sus persecuciones y sufrimientos [2].

La enfática promesa de expresar solamente la verdad es una indicación del carácter trascendente del discurso, que se presenta como una profesión de fe, al estilo del Sal 81,8-17; Sal 78; Sal 105. El discurso de Aquior se desarrolla en tres partes: la primera presenta una síntesis de la historia del pueblo hebreo (6-16); sigue una reflexión teológica (17-19) y termina con una consideración dirigida a Holofernes (20-21).

6-9 El pueblo es originario de Caldea, pero, por motivos religiosos, tuvo que transmigrar a Mesopotamia (Harrán). Desde un principio se pone de relieve la extraordinaria fidelidad de los patriarcas a Yahvé (Gén 11,28-31). El v.8 explica el 7 más en particular (cf. Jos 24,2.14-15; *Libro de los Jubileos* 11,16ss; 12,1-22; Jos., *Ant.* I 155; Gén 35,2-4). Sobre las riquezas de Abraham, cf. Gén 12, 16; 13,2-6. Luego, por prescripción divina, se dirigen a Canaán (Gén 12,5). Acerca de la expresión «Dios del cielo», cf. *Introducción*.

1 Cf. H. CAZELLES, *Le personnage d'Achior dans le livre de Judith*: RScR 39 (1951-2) 37.
2 FR. NAU, *Histoire et sagesse d'Ahikar l'Assirien* (Paris 1909); J. R. HARRIS-A. S. LEWIS-F. C. CONYBEARE, *The story of Ahikar*: R. H. CHARLES, *The Apoc. a. Pseudepigr.* vol.2 p.715.

baños. [10] Bajaron luego a Egipto, pues la carestía azotaba la tierra de Canaán, y residieron allí mientras encontraron qué comer. Y se multiplicaron allí de tal manera, que su descendencia se hizo innumerable. [11] Entonces el rey de Egipto se levantó contra ellos y los oprimió astutamente con la faena de la fabricación del ladrillo, humillándolos y reduciéndolos a esclavitud. [12] Ellos, por su parte, clamaron a su Dios, el cual azotó la tierra de Egipto con calamidades contra las cuales no había remedio. Entonces los egipcios los arrojaron lejos de sí, [13] y Dios secó el mar Rojo ante ellos, [14] y los condujo por la vía del Sinaí y de Cades Barne; y ellos desalojaron a todos los habitantes del desierto. [15] Se establecieron luego en el territorio de los amorreos, exterminando con su poder a los hesebonitas. Vadearon luego el Jordán y tomaron posesión de toda la región montañosa, [16] habiendo desalojado a su paso a los cananeos, y a los ferezeos, y a los yebuseos, y a los siquemitas y a todos los gergeseos. Y han habitado allí largo tiempo. [17] Mientras no pecaron ante su Dios, gozaron de prosperidad, porque un Dios que odia la iniquidad está con ellos. [18] Pero, cuando se desviaron del camino que les había señalado, fueron en gran manera exterminados en numerosos combates y deportados a tierra extraña; y el templo de su Dios, arrasado hasta sus cimientos, y sus ciudades, conquistadas por sus enemigos. [19] Mas ahora, habiéndose convertido a su Dios, subieron de la dispersión, de los lugares en que habían estado diseminados,

---

10-16 Refiere luego la transmigración a Egipto, por causa de la carestía; la permanencia y la multiplicación del pueblo (Gén 42, 1ss; 46,1ss; Ex 1,7); la opresión (Ex 1,8-14); la plegaria (Ex 2,23-25); la liberación (Ex 7,14-12,30) por medio de las plagas, contra las cuales no había remedio (Eclo 21,3). Se conmemora el paso del mar Rojo (Ex 13,17-14,31); la permanencia en la península del Sinaí (Ex 19,1) y en Cades Barne (Núm 20,1ss; 32,8). Los principales habitantes del desierto son los amalecitas (Ex 17,8-14; Núm 21,1-3). La tierra de los amorreos, al nordeste del mar Muerto, cuya capital era Hesebón (Núm 21,21-35), y, después de vadear el Jordán, toman posesión de la tierra palestinense, desalojando a sus habitantes, cuyo elenco no se da completo, según Dt 7,2 y 20,17. La montaña comprende la región alta de Judea, Samaria, Galilea. El ferezeo habitaba probablemente al sur de Beisān (Jos 17,15); los yebuseos, en Jerusalén (2 Sam 5,1-9), la ciudad de David; Siquem, en donde Josué confirma la alianza (Jos 8,30ss; 24,1ss); los gergeseos, probablemente, en la región oriental del lago.

17-19 La prosperidad de Israel, la victoria sobre sus opresores y sobre todos los anteriores habitantes de la región, la explica Aquior por la fidelidad a su Dios. Aquí radica la profunda perspectiva teológica del discurso: el Dios de Israel es un Dios que odia la iniquidad (Sal 5,5ss; 144,17ss; Dt 5,9-10; Is 59,2; Hab 1,13); todas las vicisitudes de la historia de Israel dependen de su relación con ese Dios justo, bajo cuyo absoluto dominio está el destino de los pueblos. Esta misma idea fundamental inspirará el discurso de Judit (11,15-19) y servirá de base para su estratagema. La derrota y el destierro no se deben a impotencia de su Dios, sino al pecado del pueblo. La situación actual: el retorno, la repoblación de Jerusalén y sus monta-

y tomaron posesión de Jerusalén, en donde se halla su santuario, y repoblaron las montañas que habían quedado desiertas.
20 Y ahora, soberano señor, si hubiese cometido este pueblo un error pecando contra su Dios, comprobemos que existe entre ellos este escándalo, y entonces, sí, subamos y hagámosle la guerra;
21 pero, si, por el contrario, no ha habido trasgresión alguna entre sus gentes, entonces que mi señor pase de largo, no sea que su Señor y su Dios los proteja y seamos el ludibrio de toda la tierra».
22 Y sucedió que, apenas hubo terminado Aquior de pronunciar estas palabras cuando toda la multitud que estaba en torno a la tienda y en los alrededores elevó un murmullo de protesta. Y los magnates de Holofernes y todos los habitantes del litoral y de Moab hablaban

---

ñas, la reconstrucción del templo, se debió a su conversión a Dios; hasta ahora su Dios está con ellos (Jue 2,11-19; Sal 106,40ss).

20-21 Se plantea una alternativa a Holofernes: si el pueblo ha pecado, asegurémonos del hecho y hagámosle la guerra; pero, si no ha cometido transgresión alguna, es preciso mantenerse a distancia, no sea que su Dios tome la defensa de ellos y nos convierta en el ludibrio de la tierra.

Se reafirma la tesis de que toda la fuerza de ese pueblo reside en su Dios, y El es invencible. La contraposición «mi Señor» (con Sbcej) y «su Señor» indica claramente quiénes son los contendientes en la lucha.

Aquior ha respondido con un profundo planteamiento histórico-teológico a la primera pregunta de Holofernes: ¿qué pueblo es ese que mora en la montaña? (v.3); a la segunda: ¿cuáles son sus ciudades?, presenta tan sólo a Jerusalén (v.19), de acuerdo con la única preocupación y causa de ansiedad, manifestada en 4,2. A la tercera pregunta sobre los efectivos de su ejército y el secreto de su potencia y su vigor, se responde: Si su Dios los protege (cubre con su escudo), seremos objeto de irrisión de todos los pueblos. Esta afirmación es incomprensible para Holofernes y sus magnates, para quienes no existe sino la fuerza de sus armas; sin embargo, motiva la posición de la tesis contraria (6,2) sobre Nabucodonosor como anti-Dios. Con esto queda también respondida la última cuestión: ¿quién es el rey que los gobierna y comanda sus ejércitos? Es notable el paralelismo entre el discurso de Aquior y el de Balaam: éste era amonita (Núm 22,5, según algunos mss.), y predice la ruina de Moab y Edom (Núm 24,17); la cautividad bajo Assur (24,22); la ruina de Assur (v.23) y el triunfo de Israel (24,17). Igualmente, el episodio de Rajab, la cual recuerda la historia de Israel (Jos 2,9-11), y corre la misma suerte que Aquior (14,6-10; Jos 6,25; 2,12-13).

Efectos del discurso. 5,22-24

El discurso de Aquior suscitó una airada protesta entre los consejeros y aliados de Holofernes, pero los amonitas no insurgen contra su jefe. La opinión general es clara: sólo cuenta el poder de las armas, Israel es un enemigo insignificante y despreciable. Con esto queda

de hacerlo picadillo; [23] pues no nos dejaremos amedrentar por los hijos de Israel, que son, por cierto, un pueblo sin vigor ni fortaleza, incapaz de oponer una fuerte resistencia. [24] ¡Ea, pues, subamos, y serán un bocado para todo tu ejército, señor nuestro, Holofernes!

6 [1] No bien se hubo apaciguado el tumulto de las gentes que se hallaban en torno a la asamblea, Holofernes, generalísimo de las fuerzas asirias, increpó a Aquior en presencia de la multitud de extranjeros y de todos los hijos de Moab:

[2] «¿Quién eres tú, Aquior, y los mercenarios de Efraím, para que vengas a profetizar entre nosotros como lo has hecho hoy y a disuadirnos de hacer la guerra a la estirpe de Israel, pretextando que su Dios los protege? ¿Y quién es Dios sino Nabucodonosor? Este enviará su fuerza y los exterminará de la haz de la tierra sin que su Dios pueda
librarlos, [3] pues nosotros, sus siervos, los aplastaremos como a un solo
hombre, y no podrán resistir el embate de nuestros caballos; [4] porque
con ellos los derribaremos, y sus montes se empaparán con su sangre, y sus llanuras quedarán colmadas con sus cadáveres, y no lograrán sentar pie firme ante nosotros, antes bien, serán completamente aniquilados, dice el rey Nabucodonosor, señor de toda la tierra. Pues ha

---

abierto el camino para poner en plena luz el sentido de ese poder espiritual, que rige los acontecimientos humanos, y se manifestará en el auxilio prestado a Israel, que lo lleva a la victoria contra toda previsión y probabilidad humanas.

CAPITULO 6

La tesis religiosa de Holofernes. 6,1-6

1 Después de una introducción narrativa, sienta Holofernes sus puntos de vista ante el discurso de Aquior: éste había dicho que su Dios los cubriría con su escudo; Holofernes replica: ¿y quién es Dios, sino Nabucodonosor? (v.2); señor de toda la tierra (v.4), frase directamente contrapuesta a la expresión del salmo 18,32: *¿Quién es Dios, sino Yahvé?* Se repite en el cántico de acción de gracias de David, que es un himno al poder trascendente de Yahvé creador y salvador (2 Sam 22,32): «El es el Dios, que me otorga la venganza, el que me somete los pueblos» (v.48; Sal 49,12b; 2 Re 19,15). Verdad fundamental en el credo de Israel (Dt 4,35; Is 44,6.8; 45,5.6.8.21).

2-6 La amenaza de total destrucción del pueblo: *sin que su Dios pueda librarlos* (2 Re 18,32-35; Is 10,5ss) y la frase *pues ha hablado y las palabras que ha proferido no serán vanas*, completan la antítesis Yahvé = Nabucodonosor (Dt 31,3; Ez 12,28; 5,16; Is 55,10-11).

Los montes se embriagarán con la sangre de los hebreos (Is 34,7; Jer 46,10). Nabucodonosor se arroga los atributos de Yahvé. La expresión «como un solo hombre» indica la totalidad de la destrucción (Núm 14,15). La fortaleza que Yahvé promete a su pueblo ante los enemigos se la atribuye Holofernes al ejército asirio (Dt 11,25; Jos 1,5).

**hablado y las palabras que ha proferido no serán vanas. 5 Y tú, Aquior,
mercenario de Amón, tú, que has pronunciado tales palabras obrando
hoy inicuamente, no verás más mi rostro desde ahora hasta tanto que
me haya vengado de esta raza evadida de Egipto. 6 Y entonces la es-
pada de mi ejército y la lanza de mis hombres de armas te atravesarán
tus costados y caerás entre sus heridos cuando yo regrese. 7 Ahora mis
siervos te llevarán a la montaña y te dejarán en una de las ciudades de
acceso, 8 pues no morirás hasta no ser exterminado con ellos. 9 Y no
tomes ese aire abatido si verdaderamente abrigas en tu corazón la es-
peranza de que no serán capturados. Lo he dicho, y ninguna de mis pa-
labras quedará sin efecto».**
**10 Luego Holofernes ordenó a los siervos que estaban pre-
sentes en su tienda que se apoderasen de Aquior y lo condujesen a
Betulia, y lo dejasen en manos de los hijos de Israel. 11 Y, tomándolo
consigo los siervos, lo condujeron fuera del campamento, a la llanura,
y luego atravesaron la llanura hacia la montaña, hasta llegar junto a
las fuentes situadas en las laderas de Betulia. 12 No bien los divisaron
los hombres de la ciudad que estaban en la cumbre de la montaña,
empuñaron sus armas y salieron fuera de la ciudad <en la cumbre de
la montaña>, mientras todos los honderos los acribillaban a piedra**

B suprime la frase *de todos los hijos de Moab* en el v.1, pero la introduce fuera de lugar en el v.2; la colocan en el v.1 Sdgmu; en vez de ηρὸς traen ἐναντίον; la adición de la frase tiene por objeto mostrar que Holofernes increpó a Aquior en presencia de los que habían oído su discurso y lo habían reprobado (cf. 5,2 y 5,22).

La palabra ἀλλόφυλος se aplica a todo extranjero (Is 61,5), aunque aquí parece designar a los filisteos, principalmente como habitantes del litoral (Sal 56; 1 Sam 6,10).

En la mayoría de los mss. figura la frase «los mercenarios de Efraím»; algunos, como fk, traen Amón. Efraím parece equivaler a israelita (Os 11,8), habitantes del territorio de Efraím, tomando la parte por el todo, y que ocupaban la región central de Samaria, cerca de Betulia; era tribu belicosa, que cayó en 722 en poder de los asirios; más tarde Josías logró incorporarla a Judá. El apóstrofe es despectivo en boca de Holofernes. Algunos, como Ball y Stummer, pretenden leer «ebrio» *(šikkōr)* en vez de mercenario *(śākir)*, apoyándose en Is 28,1, que usa la misma frase. Más adelante (v.5) Aquior también es llamado mercenario de Amón.

Aquior deberá compartir la suerte de aquellos que defiende: «pueblo evadido de Egipto»; con ello alude Holofernes irónicamente a la liberación del dominio de los faraones, calificándola de simple fuga, y se manifiesta seguro de la victoria: se vengará de ellos, y él caerá entre sus heridos.

Entrega de Aquior. 6,7-13

Dado el género literario del libro, carece de sentido el preguntarse si la entrega de Aquior, jefe de uno de los contingentes aliados, al campo enemigo es inverosímil e inaceptable desde el punto de vista estratégico; el autor se propone establecer claramente la

para impedirles el acceso; [13] ellos entonces, deslizándose por la ladera del monte, ligaron a Aquior y lo abandonaron tendido al pie de la montaña, partiendo luego en busca de su señor.

[14] Seguidamente bajaron de su ciudad los hijos de Israel y, aproximándose a él, lo desataron y condujeron a Betulia, presentándolo luego a los jefes de la ciudad, [15] que en aquellos días eran Ozías, hijo de Miqueas, de la tribu de Simeón; Cabris, hijo de Gotoniel, y Carmis, hijo de Melquiel. [16] Ellos convocaron entonces a todos los ancianos de la ciudad, y concurrieron igualmente a la reunión todos sus jóvenes y las mujeres, y colocando a Aquior en medio de todo el pueblo, le interrogó Ozías acerca de lo acaecido. [17] Respondiendo, les refirió las deliberaciones del conciliábulo de Holofernes, y todos los discursos pronunciados por él mismo ante los jefes asirios, como también las altaneras invectivas de Holofernes contra la casa de Israel. [18] Entonces, cayendo todo el pueblo de hinojos, adoró a Dios y prorrumpió en

---

absoluta certeza en que estaba Holofernes de la derrota de Israel, que traería consigo la muerte de Aquior, prueba definitiva de su error. Sin embargo, según Brunner [1], se han dado casos semejantes en la historia, de los que cita algunos.

12 El v.12 es importante para la localización de Betulia. Se pueden retener los dos ἐπὶ τὴν κορυφὴν τοῦ ὄρους, teniendo en cuenta que ἐπί con acusativo se usa frecuentemente tanto en el griego clásico como en la *koiné*, como respuesta a la pregunta en dónde; puede traducirse «en la cumbre del monte» [2]. Puede, sin embargo, omitirse el segundo: «en o hacia la cumbre» con 58, 583, VL y Syr, y suplir un verbo de movimiento con *dgpsm*, suponiendo que la ciudad se hallaba hacia la cumbre. Miller retiene los dos: el primero lo refiere a los que llevaban a Aquior; el segundo, a los habitantes de la ciudad. Barucq omite el primero. Los que llevaban a Aquior, al verse atacados, se vuelven monte abajo para ponerse fuera del alcance de los proyectiles, y allí abandonan, ligado y tendido, a Aquior.

Actitud de los israelitas de Betulia. 6,14-21

Aquior fue desatado y conducido a la presencia de los jefes de la ciudad. El título οἱ ἄρχοντες no parece tener un sentido técnico preciso, pues se aplica a los jefes de Assur (6,17), de Moab (5,2), Siquem (9,3) y a Holofernes (13,18). Ejercían el cargo por algún tiempo (v.15). Los ancianos de que hablan v.16 y 21 no pueden confundirse con el gran consejo de la nación, o γερουσία (4,8; 15,8). *Ozías* es nombre frecuente en la Escritura (2 Re 15,13; Esd 10,21; Neh 11,4: «Mi fortaleza es el Señor» sería su significado etimológico); hijo de Miqueas (2 Crón 34,20: «Quién como el Señor»). Pertenece a la tribu de Simeón, como Judit. La presencia de simeonitas en el territorio de Israel se menciona ya en 2 Crón 15,9; 34,6 en tiempo de Asá (cf. Gén 49,7; Ez 48,24-25). Cabris, el segundo, aparece como hijo de Gotoniel (Jos 15,17; 1 Crón 4,13). El nombre no se

[1] O.c., p.39 n.16.
[2] Cf. Blass-Debrunner, *A Greek-Grammar of N. T.* (Cambridge 1961) p.122.

estas súplicas:
19 «¡Oh Señor, Dios del cielo!, considera su arrogancia y compadécete de la humillación de nuestra raza, y vuelve en este día tu mirada a los que te están consagrados».
20 Luego tranquilizaron a Aquior y lo alabaron en gran manera.
21 Y, de la asamblea, lo llevó Ozías consigo a su casa y ofreció un convite a los ancianos, e imploraron el auxilio del Dios de Israel toda aquella noche.

---

menciona en ninguna otra parte. Carmi, el tercero, hijo de Melquiel (Núm 26,45; Jos 7,1; 1 Crón 2,7; 4,1; 7,31). Los tres son personajes no identificados en la historia de Israel.

A la asamblea se da el nombre de ἐκκλησία (v.16 y 21); en cambio, a la reunión ante Holofernes se la designa como συνεδρία (v.1.17).

La perícopa establece una marcada contraposición entre la actitud del jefe asirio, en cuya boca pone el autor los denuestos y apóstrofes insolentes de Edom contra Israel y Yahvé (Ez 35,13; Abd 12ss; Prov 3,34) y la humilde y confiada plegaria del pueblo «al Dios del cielo» (v.19), que destaca todo el sentido teológico de la alianza: el amor misericordioso y liberador de Yahvé para con la raza que ha segregado (santificado) para sí (Ex 19,5-6).

Aquior es tomado bajo la protección del jefe de la ciudad después de recibir los encomios de la asamblea. La plegaria es la defensa de Israel (Sal 6,7; 22,3; 77,3.7; 88,2; 119,55.62).

Excursus.—**La situación de Betulia y otras ciudades.**—*Esdrelón:* la conocida planicie que recibe su denominación de la ciudad de Esdrela o Yizreel, la moderna *zirʿīn* [1]. Frente a la gran serranía de Judea: es decir, la cadena de colinas que constituye la parte central de Judea. Otros proponen leer *mîšôr*, planicie, en vez de *maśśôr*, serranía (Is 10,15 = πρίων). *Judea* se usa aquí en un sentido más limitado que en 1,12 y 4,1. *Escitópolis* se halla localizada en *Bêsān*, al extremo oriental de la llanura de Esdrelón. La identificación de *Gaibai* o *Gaba* es, hasta el momento, meramente hipotética. Se sugiere a Gaba, al sudoeste de Tell Qaimûn, en las cercanías de *qiréh*. El autor se propondría indicar los confines de la llanura y no la localización exacta del campamento. Otros leen *Gilboa*, junto al valle regado por el *nahr ǧālūd* [2].

Para la localización de *Betulia* tenemos los siguientes pasajes: 4,6; 7,3; 8,3. *Betomestaim* es completamente desconocida (cf. 15,4); el relativo ἥ podría referirse solamente al segundo nombre, citado por Josefo como *Bemeselis* [3]. Se lo ha localizado en *misil-yah*, al sudeste de Dotain, o también, con igual probabilidad, en ḫirbet(um)el-buṭm, cuatro kilómetros al sur de *ǧenīn*.

En 7,3 es preciso cambiar el primer ἐπὶ y el primer ἕως por ἀπὸ, lo cual se halla apoyado por algunos mss. minúsculos y la versión siríaca en el primer caso, y por algunos unciales (ANS y Vet.Lat), en el segundo. Se supondría la distribución del ejército en dos cuerpos, uno hacia el norte y el otro hacia el sudeste. Simons propone sustituir a Betulia por *Belbaim*, pues no es probable que la ciudad sitiada esté en el extremo del ejército sitiador. En tal caso se leería: «desplegándose a lo ancho desde Dotain hasta Belbaim, y a lo largo desde Belbaim hasta Cyamon, que está situada frente a la planicie de Esdrelón». Betulia ocuparía el punto medio de la base de un trián-

1 BASOR n.131.135.139.143.152.156.
2 ZDPV 62 (1939) 3ss; Alt: KlSch. II p.359.
3 Ant. XIII 380; *De bello* I 96.

gulo isósceles, cuyos extremos serían Dotain y Cyamon y cuyo vértice caería en el dos veces mencionado Belbaim. Belbaim se supone idéntico con Belmain y con Belamon (7,3; 8,3; 4,4). Forma grecizada de *Bilʿām* (1 Crón 6,55) = *ḫirbet belʿame* (Jue 1,27; 2 Re 9,27). Cyamon sería el moderno *el-yāmūn* [4].

Localizando a Betulia en *šeiḫ šibil*, en la cumbre de *ǧebel el-ʿāṣi*, un poco al norte de *kafr qūd*, se obtiene una concordancia bastante satisfactoria de los datos aportados por el libro. Localización propuesta por Heidet, Abel, Simons [5].

El marido de Judit fue sepultado entre Dotain y Belamon, es decir, en *sahl ʿarrābeh*, lo cual satisface la localización propuesta con 8,3.

Se supone con razón la existencia de varias fuentes, una al pie de la montaña y otra en la ladera (7,3; 7,12.17).

El nombre clave de todo el relato, *Betulia*, es totalmente desconocido en la geografía de la época; su existencia no es verificable históricamente y su localización no ha pasado de ser una hipótesis, no comprobada arqueológicamente. No podría, pues, excluirse la hipótesis de que el autor hubiese forjado en su fantasía esta ciudad ideal, situándola con cierta amplitud en aquella región por motivos de estrategia, inspirados en la naturaleza de su relato. Ya Steinmetzer había afirmado que el autor pudo concebir la idea de trasladar el nombre a este lugar, dado que los simeonitas emigraron al reino del norte y se radicaron en la región (1 Crón 15,9) [6]. En el lugar asignado a la tribu de Simeón se encuentra un sitio de ese nombre: Betul - Betuel-Betel, y que conservó hasta el tiempo cristiano el nombre de Bitolion [7].

7,18. *Egrebel* se ha identificado con *ʿaqrabeh*, al sudeste de Nābulus. *Cus* sería la moderna Qūzah, situada cerca del wādi el-achmar. La identificación de Egrebel con ʿaqrabeh inclina a la localización de Cyamon en Yoqneam para obtener un cuadro armónico de la distribución del ejército de Holofernes. En tal caso, tendríamos un punto central en Belamon; de allí un ala se extendería hacia el noroeste, hasta Cyamon, y la otra hacia el sudeste, hasta Egrebel. Un cuerpo medio ocuparía la llanura de *sahl ʿarrābeh* y las alturas circunvecinas. El cerco externo alcanzaría una extensión de 60 kilómetros, y el interno, de 20 kilómetros aproximadamente. Si el autor nos pone en presencia de un ejército de 182.000 hombres, esta extensión no parece exceder los límites de la verosimilitud, dada la índole literaria de la narración.

4,4. *Samaria* parece designar toda la región que se extiende entre Judea y la planicie de Esdrelón, pues el lugar paralelo habla de todo el país montañoso de Israel (15,4; Jer 31,5). *Cona* es desconocida. *Betoron: beitʿur*, de gran importancia estratégica (1 Re 9,17). *Belmain:* la misma Belbaim de 7,3. *Jericó: tell es-sulṭān. Coba:* según Simons, no se puede pensar en Coba de 15,5, que está al norte de Damasco. Para Stummer esa identificación no es imposible (Gén 14,15) [8]. Simons sugiere que podría tratarse de Cobai, mencionada en 15,4, pero también es desconocida.

Esora: Jasor, probablemente el de Neh 21,33, o el mencionado en 2 Re 15,29. El sitio mencionado en Jos 11,10 estaría ya ocupado por Holofernes, que descendía de Damasco. No hay localización que goce de seria probabilidad.

4 Stummer propone a Tell Qaimûn. Cf. Movers, o.c. p.42.

5 Abel, *Géogr.* II 283; Simons, p.499. Para otras opiniones, cf. C. Steuernagel: ZDPV 66 (1943) 232-243; Torrey: JAOS 20 (1899) 160ss; Alt: KlSch. II p.359; Grintz o.c., p.29-34.

6 Geyer, *Itinera hierosolimitana:* CSEL 39,138,20; ZDPV 69 (1953) 75 y 85.

7 O.c., p.89.

8 Abel, *Géographie* II p.299.

7 [1] Al día siguiente dio orden Holofernes a todo su ejército y a toda
la multitud que había acudido a combatir a su lado, de emprender la
marcha hacia Betulia y apoderarse de los desfiladeros de la montaña
y de iniciar hostilidades contra los hijos de Israel. [2] Y aquel mismo día
levantaron el campo todos sus hombres de armas. Y su fuerza en pie
de guerra se componía de ciento setenta mil infantes, sin contar la in-
tendencia y una multitud de hombres a pie que iban con ellos. [3] Y
acamparon en el desfiladero cercano a Betulia, junto a la fuente, des-
plegándose a lo ancho por Dotain hasta Belbaim, y a lo largo, desde
Betulia hasta Ciamón, situada frente a Esdrelón.
[4] A la vista de aquella multitud, los hijos de Israel quedaron despa-

---

Llanura de Salem: como se supone que la planicie protegía el acceso a Judea, no puede identificarse con Salim (Jn 3,23), cerca de *tell er-ridġah,* 11 kilómetros al sur de Beisān (cf. 5,1; 6,7)[9].

15,4. *Cobai* (Χωβαι), desconocida. Stummer propone la identificación Cola = Coda, y la localiza en *Beit Kâd,* entre Ğenīn y Beisān[10]. Llama la atención el número considerable de nombres desconocidos históricamente y el no menor de localizaciones puramente probables.

CAPITULO 7

El sitio de Betulia. 7,1-7

En primer término, se propone Holofernes cerrar todas las vías de acceso, ocupar posiciones estratégicas y hacer un despliegue de sus fuerzas, lo cual produce el terror y el desconcierto entre los israelitas. El capítulo nos conduce progresivamente en tres etapas, hasta la derrota psicológica, con el propósito de la rendición. El v.4 refleja la primera reacción ante el comienzo de las operaciones y la magnitud del ejército (v.2). Están despavoridos, pero listos para la defensa (v.5). Ante el despliegue de la caballería, la ocupación de las fuentes y el movimiento envolvente, con nuevo énfasis en lo ingente de la multitud que mantiene el cerco durante treinta y cuatro días, se produce la desesperación y, por último, la decisión de entregar la ciudad como único medio de salvación: «pues Dios nos ha entregado en sus manos...» (v.25). La esclavitud por la vida es el castigo por las transgresiones propias y de los antepasados (v.28). Ozías propone un término fijo para la entrega si Dios no se compadece entre tanto (v.30-31).

2-3 Las fuerzas de Holofernes han aumentado en 50.000 hombres (cf. 2,5.15), reclutados entre los pueblos ya conquistados (3,6); además, los encargados del transporte y servicio del ejército.

Acerca de las posiciones tomadas por el ejército y situación de Betulia véase *Introducción.*

4-5 Los israelitas, atemorizados, prevén lo peor, pero se aprestan a la defensa, al parecer, confiados en sus armas (Núm 22,4).

---

9 Abel, *Géogr.* II p.442.
10 O.c., p.28 nt.98.

voridos y se decían unos a otros: «Estos ahora van a arrasar la haz de toda la tierra, y ni las más altas montañas, ni los barrancos, ni las colinas podrán soportar su peso. [5] Y entonces cada uno empuñó sus armas de guerra y, encendiendo fogatas sobre las torres, montaron guardia toda aquella noche.

[6] Pero el segundo día desplegó Holofernes toda su caballería a la vista de los hijos de Israel que estaban en Betulia; [7] luego practicó un reconocimiento de los accesos de la ciudad; inspeccionó las fuentes de agua y se apoderó de ellas, colocando allí puestos de guardia, y después se reunió a su gente.

[8] Vinieron entonces a su encuentro los príncipes de los hijos de Esaú y todos los jefes del pueblo moabita, juntamente con los generales del litoral, y le dijeron:

[9] «Que nuestro señor se digne escuchar un consejo, y así no sucederá desgracia alguna en su ejército: [10] Puesto que este pueblo de Israel no confía en sus lanzas, sino en las alturas de las montañas en que habita, no carece de peligro, efectivamente, el escalar las cimas de sus

---

El uso de señales, sea por medio del fuego o del humo, para avisar el peligro de un enemigo que se aproxima, fue frecuente en el siglo v [1]. La carta cuarta de Lakiš dice: «él ha ordenado que en el puesto de señales de Lakiš (Jue 20,38; Jer 6,1) debemos fijarnos en todas las señales que mi Señor ha dado, pues una señal de Azeqá no ha sido vista». El óstracon contiene un comunicado militar de la penúltima fase de la lucha entre las tropas de Nabucodonosor y las del rey Sedecías durante el armisticio que siguió al retiro temporal del ejército sitiador en el verano del año 588 (Jer 37,5ss), y trata de la organización o reorganización del sistema de señales para prevenirse a la defensa en caso de una invasión [2].

6-7 Šeiḫ Šibil, donde se localiza con alguna probabilidad *Betulia*, se eleva 475 metros sobre el nivel del mar y permite una cómoda visión del valle *(sahl ʿarrābeh)* y de las cumbres circunvecinas (7,13). Se supone la existencia de varias fuentes: una al pie de la montaña (7,12.17 y 6,11), al sudeste, cerca de Betulia, y que podía ser *ʿain el ḥaṣn;* otras cerca del campamento (7,3.7 y 12,7), al norte y nordeste de la colina; éstas son las primeras en ser ocupadas y a ellas acudía Judit para sus abluciones nocturnas. Sin embargo, no es clara la situación con respecto a Betulia y la forma como se conducía el agua a la ciudad (7,12-13), en el supuesto de que ésta estuviese situada en la altura (cf. 6,12-13). La caballería amedrenta a un pueblo no acostumbrado a ese género de combate (2 Re 18,23 = Is 36,8).

El consejo de los aliados. 7,8-18

Aquí aparecen todos los jefes de los pueblos vecinos, tradicionales enemigos de Israel (5,2): y aun los hijos de Esaú (edomitas), que antes no habían sido mencionados (Núm 20,14ss; Ez 35,3; 36,5.

[1] HEROD. VII 183; IX 3,1; THUC. II 94; III 22.80; ESQUILO, *Agam.* 280s, sobre las señales para indicar la caída de Troya; es probable que existiese un código. POLYB. X 43s.

[2] Cf. K. GALLING, *Textbuch zur Geschichte Israels* (Tübingen 1950) p.64s; ThWNT p.208, Bd.7; G. DOSSIN, *Signaux lumineux au pays de Mari:* Rev. d'Assyr. 35,174; 1 Mac 12,28.

montes. [11] Pues bien, señor, no combatas contra ellos como suele ha-
cerse, en orden de batalla, y no caerá ni un solo hombre de tu pueblo.
[12] Permanece en tu campamento, reserva a todos los hombres de tu
ejército; que tan sólo tus siervos se apoderen de la fuente que brota al
pie del monte, [13] pues de allí se proveen todos los habitantes de Betu-
lia; la sed los agobiará, y entregarán la ciudad; entre tanto, nosotros y nuestra gente escalaremos las cimas de los montes circunvecinos y acamparemos en ellas, para montar guardia, de modo que no salga
ni un solo hombre de la ciudad; [14] y se consumirán de inanición ellos,
y sus mujeres y sus hijos; y aun antes de que la espada se levante contra ellos yacerán postrados en las calles del lugar que habitan. [15] Así
tomarás rigurosa venganza de aquellos rebeldes que rehusaron salir pacíficamente a tu encuentro».

[16] Agradaron sus proposiciones a Holofernes y a todos sus oficiales,
y decidieron proceder conforme a lo indicado. [17] Partió, pues, un des-
tacamento de amonitas, y con ellos cinco mil asirios, y, habiendo acampado en el valle, se apoderaron de las acequias y de las fuentes de agua
de los hijos de Israel. [18] Entre tanto, los edomitas y los amonitas subie-
ron y acamparon en la colina situada frente a Dotain y destacaron algunos de ellos hacia el sur y hacia el oriente, frente a Egrebel, la cual queda contigua a Cus, que se halla ubicada a orillas del torrente Mocmur. El resto del ejército asirio tomó posiciones en la llanura, cubriendo toda la superficie de la región. Y sus tiendas y bagajes ocuparon un inmenso campamento, pues su multitud era ingente sobremanera.

[19] Entonces los hijos de Israel clamaron al Señor su Dios, pues se
hallaban anonadados al verse rodeados por todos sus enemigos, sin po-

---

Am 1,11; Abd; Sal 137,7). Tratan de disuadir a Holofernes del ataque directo (v.7 y 10) y del combate regular; sugieren cortar la provisión de agua y cerrar el cerco de modo que nadie pueda salir de la ciudad. La fortaleza del pueblo en sus montañas puede ser que no carezca de un sentido simbólico (Sal 125,1ss; 1 Re 20,23; Miq 4,1s; Sal 86,1).

Agradó a Holofernes la proposición: tres cuerpos del ejército son movilizados: amonitas y 5.000 asirios (algún mss. siríaco y de la Vetus Latina incluyen a los moabitas); se apoderan de las aguas en el valle: se trataría de pozos o pequeños cauces o acequias y de las fuentes. Edomitas y amonitas se sitúan, unos en la altura, frente a Dotain, otros frente a Egrebel; el grueso del ejército asirio toma posiciones en la llanura. Se insiste sobre la magnitud del ejército, que no deja esperanza alguna de salvación a los israelitas.

Consternación de los sitiados. 7,19-29

En treinta y cuatro días, la indigencia llega a su punto culminante: se agotan todas las reservas y comienzan a secarse todas las cisternas en pleno verano, cuando las lluvias han pasado ya hace tiempo (4,5; Ez 4,16); si a estos treinta y cuatro días se suman los cinco que Ozías propone esperar y el día en que, por medio de Judit, el Señor visitará a Israel (8,33), tenemos cuarenta días, número que posee un sentido figurativo en el pasado de Israel (Ex 24,18; Dt 9,9ss; 1 Re 19,8; Neh 9,21).

sibilidad de evadir su cerco. 20 Y todo el ejército asirio, infantes, carros
y jinetes, mantuvo el cerco durante treinta y cuatro días, y a todos los
habitantes de Betulia se les agotaron todas sus reservas de agua, 21 y las
cisternas comenzaron a secarse, de modo que no tenían agua para be-
ber suficientemente ni un solo día, pues se les distribuía racionada la
bebida; 22 y sus niños languidecían, y las mujeres y los jóvenes desfa-
llecían de sed y caían exhaustos en las plazas de la ciudad y en los um-
brales de las puertas.

23 Entonces todo el pueblo, jóvenes, mujeres y niños se amotina-
ron contra Ozías y los jefes de la ciudad y, clamando a grandes voces,
decían ante los ancianos: 24 «Que Dios juzgue entre nosotros y vos-
otros por la gran injusticia que contra nosotros habéis cometido no
entrando en negociaciones de paz con los asirios. 25 Y ahora no hay
quien pueda auxiliarnos, pues Dios nos ha entregado en sus manos
para que desfallezcamos de sed ante sus ojos y seamos totalmente des-
truidos. 26 Llamadlos, pues, ahora mismo y entregad la ciudad como
botín a las gentes de Holofernes y a todo su ejército, 27 porque es mejor
para nosotros ser presa de ellos: así seremos esclavos, pero salvaremos
nuestra vida y no tendremos que contemplar con nuestros ojos la muer-
te de nuestros pequeñuelos, y a nuestras mujeres y a nuestros hijos

---

La situación recuerda las escenas descritas en Lam 2,11ss; 4,4. Los más débiles sucumben primero; todo el pueblo, jóvenes, mujeres y niños son presa de la desesperación. Conjuran a Ozías y a todos los jefes ante Dios, por el grave error de no haber entablado negociaciones de paz con los asirios (Gén 16,5; 31,53; 1 Sam 24,13.16). La pérdida de confianza es total: fuera de Dios, nadie podía ayudarles, y El los ha entregado en manos de sus enemigos. Preferible la esclavitud a la muerte (v.27). Sigue una fórmula de juramento, con carácter de conjuro: por el cielo y la tierra (Dt 4,26; 30,19; 1 Mac 2,37). La expresión común sería: Señor, Dios de nuestros padres... Se manifiesta la creencia en la retribución personal, pero sin abandonar la idea de una solidaridad en la transgresión y el castigo (Lam 4,7; Jer 31,29-30).

Se discute cuál es el sujeto de la última frase del v.28. Si es Dios, habría que darle un sentido final más que consecutivo: «para que no obre hoy de acuerdo con estas palabras», refiriéndose al v.27; también puede dársele al verbo un valor de impersonal: para que no suceda o se produzca...; sin embargo, parece preferible omitir la negación con S, Vetus Latina, Vulg., Vat. gr. 2106,311, ya que puede provenir de la expresión hebrea de juramento *ʾim lōʾ*, en la cual tiene sentido positivo y equivale a «ciertamente», y luego tomar el verbo en segunda persona plural, con 534,311, Vetus Lat., Etiop., Vulg.: «para que obréis...», es decir, para que entreguéis la ciudad cuanto antes.

El pueblo ha llegado, en su falta de fe y confianza, a olvidar el poder salvador de Yahvé, como lo ha experimentado en su historia y como lo ha prometido cuando el pueblo permanece en la fiel observancia de la alianza: es notable el contraste con las ideas expresadas por Aquior. Van hasta la pueril ilusión de pretender salvar su vida entregándose al adversario (Dt 30,15.19; Sal 35,10; 36,10).

exhalar el último suspiro. 28 Os conjuramos por el cielo y la tierra y
por nuestro Dios y Señor de nuestros padres, que nos castiga por nuestros pecados y por las transgresiones de nuestros padres, para que hoy
mismo obréis en conformidad con estas palabras». 29 Y en medio de la
asamblea prorrumpieron todos unánimemente en un amargo llanto,
e imploraban a grandes voces al Señor, Dios.
30 Pero Ozías les dijo: «Animo, hermanos, resistamos aún cinco
días, en el transcurso de los cuales el Señor Dios nuestro retornará a
nosotros su misericordia, pues no nos abandonará hasta el fin. 31 Si,
transcurridos éstos, aún no nos llega auxilio alguno, entonces obraré
de acuerdo con vuestros deseos». 32 Y disolvió luego la multitud, cada
uno a su puesto, y así se dirigieron a los muros y a las torres de la ciudad; pero a las mujeres y a los niños los envió a sus casas. La ciudad,
empero, permaneció sumida en profunda consternación.

8 1 En aquellos días llegó esto a oídos de Judit, hija de Merarí, hijo

---

La proposición de Ozías. 7,30-32

Los mismos dirigentes de la ciudad ponen plazo al auxilio divino, mostrando que carecen de una real confianza en el poder y voluntad salvífica de Yahvé y que, en su crisis de fe, olvidan los medios de asegurar para sí y para su pueblo la protección que liberó al pueblo del cautiverio egipcio y lo condujo a la posesión de la montaña santa, símbolo de la promesa que se realiza. Su exigencia es una verdadera tentación a Dios (8,12.13).

Con este capítulo, el autor ha concluido hábilmente la preparación del escenario apto para presentar a la protagonista del episodio y hacer comprender, por contraste y con una profunda visión teológica, el sentido, el modo, el alcance y trascendencia de la acción de Dios, proyectada en forma que rebasa los límites de un simple episodio.

CAPITULO 8

Presentación de Judit. 8,1-8

En el momento en que la indigencia y la desesperación llegan a su punto culminante, en que toda esperanza humana se ha perdido y ha desaparecido la fe en el auxilio divino, por creerse objeto de la cólera de Yahvé, y no comprender, ni aun los jefes, el sentido de su propia historia, aparece Judit, que encarna la acción de Dios, misteriosa, imprevisible, desconcertante para quien no tiene fe, y, al mismo tiempo, sencilla en su eficacia, admirable en sus medios, juzgados humanamente como ridículos e ineptos (Am 4,6ss; Os 2,6ss sobre el castigo medicinal-salvador).

1 *Judit* aparece ya como nombre propio de mujer en Gén 26,34. Quizá originariamente fue un gentilicio que luego se empleó como nombre propio, tanto en femenino como en masculino. Su etimología

de Ox, hijo de José, hijo de Oziel, hijo de Helcías, hijo de Ananías, hijo de Gedeón, hijo de Rafaín, hijo de Aquitob, hijo de Elías, hijo de Quelcías, hijo de Eliab, hijo de Natanael, hijo de Salamiel, hijo de Sarasadai, hijo de Israel; [2] pero su esposo había sido Manasés, de su misma tribu y de su misma familia, el cual había muerto en los días de la recolección de la cebada; [3] pues, mientras vigilaba a los que atan las gavillas en el campo, el calor intenso cayó sobre su cabeza y lo redujo

---

es desconocida. Sin embargo, el autor sagrado, dado el contexto y la genealogía, la presenta como el tipo de la nación judía, cuyos orígenes se remontan al mismo patriarca Jacob (v.26), designado aquí con el significativo nombre de Israel. La lista de los antepasados, la más larga entre todas las genealogías bíblicas de una mujer (el texto griego presenta 16 nombres [B omite 4]; la VL 17 y la Vg 15), la selección de los personajes, todos bíblicos, que la ponen en relación, al través de ellos, con los acontecimientos más significativos a lo largo de toda la historia de Israel, desde sus comienzos, son claro indicio de la significación simbólica que el autor se propone comunicar a su heroína. A pesar de las numerosas variantes tanto en la forma de transmitir un mismo nombre como en los nombres mismos, la genealogía en los diversos textos es sustancialmente la misma. Aunque no se nombra a Simeón, por Salamiel, hijo de Sarasadai, jefes de la tribu, llegamos a él (Núm 1,6; 2,12). Un Natanael figura como príncipe de la tribu de Isacar (Núm 1,8; 2,5) y como cuarto hermano de David, hijo de Isaí (1 Crón 2,14); como sacerdote en 1 Crón 15,24; Neh 12,21. Eliab aparece como jefe de la tribu de Zabulón (Núm 1,9; 2,7) y como primogénito de Isaí (1 Crón 2,13). Helcías figura entre los descendientes de Leví, como sumo sacerdote (2 Re 22,8; 1 Crón 6,13; Neh 12,7). Elías se menciona como descendiente de Benjamín (1 Crón 8,27); como sacerdote en tiempo de Esdras (10,21). Oziel, tío de Moisés y Aarón, nos lleva, a través de Quehat, a Leví (Núm 3,19.27; 1 Crón 26,23; 15,18). José figura en Gén 30,24; Ox, en 1 Crón 1,42; Neh 12,19. Merarí nos lleva directamente a Leví (Núm 3,17.20; 1 Crón 6,1; 2 Crón 29,12; Esd 8,19 hace figurar a sus hijos entre los compañeros de Esdras, pero erróneamente lo contrapone a Majlí, hijo de Leví).

J. E. Bruns propone explicar la genealogía de Judit relacionándola con la colonia judía de Elefantina, en Egipto. La Judit del relato habría vivido en el año 146 a.C., y su genealogía comenzaría en el siglo v, cuando fue fundada la colonia; el carácter de los nombres conduciría en esa dirección: primero aparecen nombres de la época patriarcal o mosaica; luego nombres bíblicos usuales y, por último, de tipo griego, generalizados entre la población judía de Elefantina y Leontópolis [1].

2-3 El nombre del marido, Manasés, de la misma tribu y familia (Gén 41,51; 2 Re 20,21; Esd 10,30), era bastante común. El matrimonio dentro de la misma tribu y familia revela la tendencia postexílica a una observancia de la Ley que va más allá de lo prescrito (Tob 4,12), por reacción contra los abusos cometidos y sus conse-

[1] CBQ 18 (1956) 19-22.

al lecho, yendo a morir en Betulia, su ciudad, en donde fue sepultado
con sus padres, en el campo que está situado entre Dotain y Belamón.
[4] Y Judit había permanecido viuda en su casa durante tres años y cua-
tro meses. [5] Sobre la terraza de su casa se había hecho levantar un pa-
bellón; ceñía un cilicio sobre sus costados y llevaba vestiduras de duelo.
[6] Y ayunaba todos los días de su viudez, excepto las vísperas de los sá-
bados y los sábados; las vísperas de los novilunios y los novilunios,
como también los días de fiesta y de regocijo de la casa de Israel.
[7] Y era de hermosas formas y de aspecto gracioso sobremanera. Y su
esposo Manasés le había dejado oro y plata, siervos y siervas, ganados
y campos, y ella conservaba su dominio sobre ellos. [8] Y no había nadie
que le hubiese hecho alguna inculpación, pues era muy temerosa de
Dios.
[9] Y llegaron a sus oídos las amargas quejas que el pueblo, descora-
zonado por la penuria de agua, había proferido contra el magistrado,

---

cuencias (Esd 9,1-2). Murió por insolación entre abril y mayo (4,5; 2 Re 4,18-20), en tiempo de la recolección de la cebada (Rut 1,22; mayo y junio era del trigo). Fue sepultado en el sepulcro familiar, con sus padres (Gén 49,29; 2 Re 9,28; 1 Mac 2,70; 13,25.27). Generalmente eran excavados en la roca. La exclusión del sepulcro familiar era considerada como un castigo (2 Crón 21,20; 24,25; 28,27). Acerca del sitio, véase *Introducción*.

4-5 Ha vivido fiel a la memoria de su marido tres años y cuatro meses = cuarenta meses, de viudez; lo cual nos lleva hasta principios de agosto. Permanece viuda hasta la muerte (16,23). Vive retirada en su casa, en una tienda o habitación hecha sobre la terraza (2 Re 4,10; 2 Sam 19,1; Act 10,9) entregada al luto y a la penitencia, según el ideal reflejado en los libros postexílicos (Lam 1,1ss; Is 54,1ss; 62,4ss; 2 Re 6,30; Est 4,3).

6 Los ayunos, exceptuados los días festivos, indican su actitud de fiel cumplimiento de las prescripciones del servicio divino y el permanente recuerdo de los grandes actos salvíficos de Yahvé con su pueblo (Neh 8,9-12; Núm 10,10; 1 Mac 1,41).

7 Expresiones semejantes se aplican a la amada del Cantar (Cant 6,4), comparándola con Tirsá y Jerusalén (Gén 29,17). El hecho de haber heredado a su marido y haber podido disponer libremente de sus bienes a su muerte (16,24), nos traslada a una época tardía en la historia de Israel.

8 La alabanza del justo en el salmo 112 reúne el temor de Yahvé, la descendencia, la riqueza y la seguridad de estar libre de acusación, confiado en Yahvé (v.7); como lo hacen los v.7-8. En este pasaje presenta el autor la imagen de la perfecta israelita, que cumple el ideal de la piedad postexílica: fidelidad a la Ley, temor de Yahvé.

Discurso de Judit. 8,9-27

La afirmación de Ozías en 7,31, aunque no contiene la invocación del nombre de Dios, es considerada como un juramento, y éste significa la total rendición del pueblo, sin esperanza en auxilio humano y con una falsa expectativa de una intervención divina.

e igualmente se enteró Judit de las amonestaciones que les había diri-
gido Ozías, quien les juró entregar la ciudad a los asirios en el término
de cinco días. 10 Envió entonces su sierva, la que le administraba todos
sus bienes, para que llamase a Cabris y Carmis, ancianos de la ciudad.
11 Cuando se presentaron éstos, les dijo: «Escuchadme, por favor, jefes
de los habitantes de Betulia, pues no son rectas las palabras que dijisteis
el día de hoy ante el pueblo, al interponer entre Dios y vosotros el ju-
ramento que pronunciasteis de entregar la ciudad a nuestros enemigos
en caso de que el Señor no acuda en nuestro auxilio en el término fija-
do. 12 Pues ¿quiénes sois vosotros, que tentáis a Dios el día de hoy y
que usurpáis el lugar de Dios entre los hombres? 13 ¡Y ahora sometéis
a prueba al Señor omnipotente, pero no lograréis conocer nada jamás!
14 Pues, si no podéis escrutar las profundidades del corazón humano
y sois incapaces de captar los razonamientos de su mente, ¿cómo pre-
tendéis sondear a Dios, que ha hecho todas estas cosas, conocer su
pensamiento y comprender sus designios? De ninguna manera, her-
manos; guardaos de provocar la ira del Señor, Dios nuestro. 15 Pues,
si no quiere venir en auxilio nuestro en el término de los cinco días,
El tiene poder para protegernos en el término que a El le plazca, o para
destruirnos ante nuestros enemigos. 16 Vosotros, pues, no toméis en
prenda los designios del Señor, Dios nuestro, porque a Dios no se le
amenaza como a un hombre ni se le supedita como a un mortal; 17 por
consiguiente, esperando la salvación de El, invoquémosle en auxilio
nuestro, y El escuchará nuestra voz si ese es su beneplácito, 18 ya que
no se ha dado en nuestra generación ni hay en el día de hoy tribu, ni
familia, ni comarca, ni ciudad entre nosotros que adore dioses fabrica-
dos por mano de hombre, como sucedía en tiempos pasados; 19 por
esta causa, nuestros padres fueron entregados a la espada y a la depre-
dación, y sucumbieron con gran desastre ante nuestros adversarios.
20 Nosotros, en cambio, no conocemos otro Dios fuera de El; por eso
abrigamos la esperanza de que no nos desdeñará ni a nosotros ni a

---

10 En la convocatoria de los jefes de la ciudad, que hace por medio de su sierva, falta el nombre de Ozías; figura tan sólo en la VL, Sir y algunos minúsculos, pero todo el contexto implica su presencia, y además él toma la palabra en los v.28 y 36.

El discurso de Judit desarrolla cuatro ideas fundamentales (11,27):

11-16 Vuestra actitud es errónea y constituye una intromisión en el misterio insondable de sus designios, una verdadera tentación a Dios y una especie de reto (cf. Ex 17,1-7; Núm 14,22; Sal 78,17s; 95,8s; 106,14). Implica un desconocimiento de su poder, de su voluntad salvífica, tantas veces manifestada en el pasado; una falta de fe y sumisión. Si los pensamientos humanos superan vuestra capacidad, ¡cuánto más absurdo es pretender escudriñar y captar los designios de Dios y tratar a Dios como a un hombre! El intervendrá cuando le plazca, o para salvar o para destruir.

17-20 La esperanza cierta del auxilio divino, aunque éste depende únicamente del beneplácito de Dios, estriba en la existencia de un plan salvífico (βουλή), en la actual fidelidad del pueblo a las condiciones del pacto (Dt 5,6-7.33; 29,25s; 32,17ss; 2 Re 17,13ss), a diferencia de la conducta que observaron sus padres. Sobre el conocimiento de Yahvé como expresión de una actitud religioso-moral dentro del pacto, cf. Os 5,8-6,6; Sal 46,11; Jer 9,23.

ninguno de nuestra raza. 21 Nuestra rendición traerá consigo cierta-
mente la caída de toda la Judea, y nuestro santuario será saqueado, y
El reivindicará con nuestra sangre su profanación; 22 pero, además,
hará recaer sobre nuestra cabeza, en medio de las naciones en donde
estemos cautivos, la matanza de nuestros hermanos, la esclavitud del
país, la devastación de nuestra heredad, y seremos el objeto de ludibrio
y escarnio de nuestros conquistadores. 23 Y así nuestra servidumbre no
nos reportaría la benevolencia, sino que el Señor, Dios nuestro, la tor-
naría en deshonor. 24 Ahora, pues, hermanos, actuemos de manera
ejemplar en favor de nuestros hermanos, ya que su vida depende de
nosotros, y el santuario y el templo y el altar tienen en nosotros su apo-
yo. 25 Por todos estos motivos debemos dar gracias al Señor, Dios nues-
tro, que nos somete a prueba al igual que a nuestros padres. 26 Recor-
dad todo lo que hizo con Abraham y en qué forma probó a Isaac, y
todo lo que sucedió a Jacob en Mesopotamia de Siria cuando apacen-
taba las ovejas de Labán, hermano de su madre, 27 pues así como a
aquellos los acrisoló para probar sus corazones, de igual modo a nos-
otros no nos castiga, sino que el Señor flagela, para su enseñanza, a los
que están cerca de El».

28 Entonces le respondió Ozías: «Todo lo que has dicho lo has ex-
presado con sensato corazón, y no hay quien contradiga tus palabras,
29 puesto que no es hoy cuando por vez primera se manifiesta tu sabi-
duría, ya que desde tus primeros años ha conocido todo el pueblo tu
discreción en el grado que compete a la excelencia de tu corazón;

21-24 Destaca la importancia clave de Betulia para el destino de Judea y el santuario; importancia no sólo estratégica (4,7), sino moral, y la responsabilidad consiguiente (Jue 9,57; Gén 42,22; 1 Sam 25,39; 1 Re 2,33). Serán el ludibrio de los conquistadores (Lam 1,7; Dan 9,16-20; Sal 44,14; 74,10; 79,4). La servidumbre no sería esta vez un castigo medicinal, una expiación de la culpa cometida, sino la entrega pusilánime al enemigo, la abdicación de todo lo más sagrado y que encarna las bendiciones prometidas al pueblo elegido; implicaría una defección básica en la fe, de la cual depende la existencia misma del pueblo de Dios (v.24). «La vida, el santuario, el templo y el altar», expresión concreta de esa realidad. La idea de la solidaridad en la derrota y en el triunfo inspira todo el pasaje.

25 Con el sentido del carácter pedagógico y purificador de la tentación y la prueba, tocamos un ápice de la religiosidad del AT (Dt 8,3-5; Sal 94,12; Dt 13,3). Dios prueba a los que ama (Tob 12, 13). Esto se prueba con los ejemplos de la historia patriarcal: Abraham (Gén 12,1ss; 22,1ss), Isaac (Gén 22,1; 25,21; 26,1-11), Jacob (Gén 27, 41ss; c.28-31). Mesopotamia de Siria (Dt 23,5), cuya ciudad principal era Harrán, para distinguirla (LXX) de la Mesopotamia en general: *ʾĂram nahărayim* (Paddan-ʾărām,)[2]. La expresión «acrisolar», o purificar por el fuego, completa la idea de la prueba y es un aporte considerable a la teología del sufrimiento (Eclo 2,1; Sab 3,5-6; Sal 66,10; Jer 9,6; Zac 13,9; Prov 10,20; 2 Mac 6,12-17): el castigo es gran beneficio para «los que están cerca de El»; el temor de Yahvé y la oración (Sal 145,18-19).

2 Abel :I p.245.

30 pero el pueblo está consumido por la sed y nos ha constreñido a eje-
cutar lo que le habíamos propuesto y a empeñarnos con un juramento
que no nos es lícito violar. 31 Y tú, que eres una mujer piadosa, ruega
por nosotros para que el Señor envíe la lluvia que llenará nuestras cis-
ternas, y así no descaeceremos aún más».
32 Entonces Judit les respondió: «Escuchadme, pues voy a realizar
un acto que se transmitirá de generación en generación a los hijos de
nuestra nación. 33 Esta noche os situaréis ante la puerta, y yo saldré con
mi sierva, y en estos días, al cabo de los cuales, según lo habéis dicho,
os disponéis a entregar la ciudad en manos de nuestros enemigos, visi-
tará el Señor, por mi mano, a Israel. 34 Pero vosotros no tratéis de in-
dagar acerca de mi empresa, pues no os lo diré hasta no haber ejecu-
tado mi proyecto. 35 Entonces Ozías y los jefes le dijeron: «Vete en
paz, y que el Señor Dios vaya delante de ti para escarmiento de nues-
tros enemigos». 36 Y, saliendo de la tienda, se dirigieron a sus puestos
respectivos.

9 1 Entonces Judit se postró en tierra, esparció ceniza sobre su ca-
beza, puso en descubierto el cilicio con que se hallaba ceñida y, en los

---

Respuesta de Ozías. 8,28-31

Muestra la alta estima de que gozaba Judit y lo justo de su razonamiento; explica el motivo de su juramento, pero considera como único medio de salvación la lluvia (Jos 9,19; Jue 11,35; 1 Sam 12,17).

Plan de Judit. 8,32-36

La expresión usada por Judit para calificar su actuación indica claramente que se trata de una obra de Yahvé, cuyo instrumento, inepto, según la prudencia humana, será ella (v.23). Puede parangonarse a la manifestación del poder de Yahvé en la primera liberación del pueblo (Sal 44,2ss; 48,11ss; 145,4ss; 1 Sam 3,11). La visita de Yahvé es la muestra de su poder salvífico en favor de Israel (Ex 4,31; 13,19; Sal 106,4). Está segura de actuar bajo la acción de Dios, que, en el tiempo fijado, acudirá en auxilio de su pueblo. Los jefes confían en ella y la despiden en paz (cf. 1 Sam 17,37); Yahvé, tu Dios, irá él mismo delante de ti, los destruirá, los humillará ante ti (Dt 9,3; 31,3; Jue 4,13; 2 Sam 5,24).

CAPITULO 9

1 Se notan dos series de circunstancias en los preparativos para la oración: respecto a su actitud exterior y con relación a sus disposiciones internas. La ceniza sobre la cabeza, el cilicio descubierto y postrada en tierra (Is 58,5; Est 4,1.3; Dan 9,3; Jdt 4,10ss). Las disposiciones internas recuerdan la oración de Salomón en la dedicación del templo: «Cuando salga el pueblo a combatir a sus enemigos por el camino que tú les señalares, si dirigen a Yahvé sus plegarias,

momentos en que en Jerusalén, en el templo de Dios, se ofrecía el in-
cienso de aquella tarde, imploró Judit con grandes voces al Señor,
diciendo: 2 «Señor, Dios de mi padre Simeón, en cuya mano pusiste
una espada para escarmiento de aquellos extranjeros que desciñeron
el cinturón de una virgen para mancillarla, y desnudaron su costado
para deshonrarla, y profanaron su seno para afrentarla, y lo hicieron
aunque tú habías dicho: 'No harás eso'. 3 Por eso entregaste a sus
jefes a la muerte, y su lecho, envilecido por su fraude, fue engañado
hasta la sangre; y has derribado juntamente a súbditos y a soberanos,
y a los soberanos sobre sus tronos. 4 Abandonaste al pillaje sus mujeres,
y sus hijas a la esclavitud, y todos los despojos para ser repartidos entre
tus hijos predilectos, los cuales, enardecidos en tu celo y abominando
la mancha infligida a su sangre, te habían invocado en su auxilio. ¡Oh
Dios!, ¡oh Dios mío!, escucha también a esta viuda, 5 pues tú eres
autor del pasado, y de los actuales acontecimientos y de los futuros,
y dispones igualmente el presente y el porvenir, y sucede cuanto te has
propuesto; 6 y las cosas que has determinado se presentan y dicen:

---

vueltos sus ojos a la ciudad que tú has elegido y a la casa que yo he edificado a tu nombre, oye desde el cielo sus oraciones y súplicas y hazles justicia» (1 Re 8,44-45).

La alusión al sacrificio vespertino comunica un profundo sentido a la acción de Judit, pues la relaciona al recuerdo de la presencia de Yahvé en medio de su pueblo, la manifestación de su «gloria» en la gran gesta de la liberación de Egipto (Ex 29,38-46; 30,7; Sal 141,2).

La plegaria. 2-14

Por su contenido pueden distinguirse tres partes en la oración: aplicación a la actual situación del episodio de Dina en Gén 34 (v.2-6). Plegaria por una nueva intervención de Yahvé contra los asirios en el momento presente (v.7-11); por el éxito de la empresa se manifiesta que Yahvé es el único protector de Israel (v.12-14).

2-6 Llama la atención el enfoque diverso que Judit da a los hechos con respecto a su presentación en el Génesis: la ligereza de Dina, que da ocasión al apasionamiento de Siquem, el cual, posteriormente, por amor a ella, desea tomarla por mujer, se describe como un acto premeditado de violencia con el objeto de infligir una afrenta a Israel; la expresión «cosa que no debe hacerse» (Gén 34,7; 2 Sam 13,12; Gén 20,9;29,26) y que indica lo que es indebido, inaceptable de acuerdo con la ideología moral del pueblo, Judit la pone en boca de Yahvé mismo (Dt 22,21); la venganza aparece como inspirada por el celo del honor de Dios y del pueblo, y realizada por positiva voluntad de Yahvé. Hace caso omiso del engaño, del exceso de violencia y de la depredación que motivaron la desaprobación de Jacob (Gén 34,30 y 46,5-7).

Hemos leído μίτραν: ceñidor, cinturón, como vestidura distintiva de una virgen (Is 3,24; Jer 2,32). Describe la afrenta con tres frases y una conclusión; el castigo lo presenta con tres elementos que se refieren a los transgresores, y otros tres, a sus posesiones: la muerte de los jefes Jamor y Siquem (Gén 34,26); de los varones en sus

'Henos aquí; pues todos tus caminos son ciertos y todas tus decisiones
tomadas con previsión'. 7 Mas he aquí que los asirios han multiplicado
su ejército, se jactan de sus caballos y jinetes, se ufanan con el poderío
de sus infantes; ponen su confianza en la lanza y el escudo, en el arco
y la honda, y no reconocen que tú eres el Señor, exterminador de la
guerra. 8 Señor es tu nombre; quebranta su fuerza con tu poder; abate
su poderío con tu cólera, pues se han propuesto profanar tu santuario,
mancillar el tabernáculo en que habita tu glorioso nombre y derribar
con el hierro los cuernos de tu altar. 9 Mira su arrogancia: descarga tu
ira sobre sus cabezas; da a mi mano de viuda la fuerza con que cuento.
10 Derriba con mis labios seductores al esclavo juntamente con su amo,
y al señor juntamente con su siervo; abate su arrogancia por mano de
mujer; 11 porque no estriba en el número tu fuerza, ni tu autoridad

---

propios lechos, aludiendo a la violación cometida (Gén 34,25); la tercera reúne a súbditos y soberanos en una común ruina (Jos 7,15). La segunda parte menciona las mujeres, las hijas, los despojos (Gén 34,27ss), repartidos para beneficio de sus «hijos predilectos» (Ex 19, 5-6; Bar 3,37; Dan 3,35; 2 Crón 9,8). La oración se introduce como motivo del auxilio divino y sirve de transición a la situación actual. La viudez es un motivo típico aplicable a Israel, desvalida ante el poder asirio (Dt 10,18; Jer 49,11; Sal 68,6; Lam 1,1).

La expresión: *puesto que* o *pues* une los v.5-6 con lo anterior: Judit despliega todo el panorama de la historia como efecto de la acción divina trascendente: todo corresponde a un plan coordinado y sujeto al absoluto dominio de Dios (Is 42,9; 46,8ss; Bar 3,32ss; Sal 33,9). Ese dominio se ejercerá en un nuevo acto salvífico, porque su acción es el ejercicio de su justicia (Is 26,8; 55,8ss; 58,2).

7-8 Judit, en su oración, ha tomado como punto de partida un acto concreto del pasado, para elevarse luego a una tesis general que, paralelamente, debe traducirse ahora en una nueva intervención salvífica de Yahvé. Establece una contraposición entre el asirio, que caracteriza por poner toda su arrogante seguridad en la fuerza material de su ejército (Ex 15,1), descrita en tres frases, y el pueblo de Israel, confiado solamente en el auxilio de Dios: El Señor es exterminador de la guerra; con su poder destruye la fuerza del enemigo: tesis fundamental del pasaje. El adversario se propone el aniquilamiento del dominio de Yahvé, encarnado en el santuario, el tabernáculo, el altar. Se trata aquí de una cita literal de Ex 15,3 (LXX): el canto de victoria sobre los egipcios (Is 42,13) (LXX) (2 Mac 12,28; Sal 45,10; 1 Mac 3,19). Los cuernos del altar recuerdan el rito de la expiación (Ex 27,21; 29,12; 1 Re 1,50s): lugar de asilo.

9-11 El pasaje muestra que Judit había meditado muy precisamente su plan: los labios seductores, la mano de una viuda, una mano femenina, serían los instrumentos de la reivindicación divina. En un artículo sobre la mano de Judit, concluye así P.W. Skehan: «El paralelo desarrollado deliberadamente por Judit es claro: en el Exodo, la omnipotente mano de Dios se sirve de la mano de Moisés como instrumento (Ex 15,1-19); en Judit, la mano de una mujer. Sin embargo, una larga distancia se ha recorrido en el intervalo. La

en los violentos, pues eres Dios de los humildes, amparo de los desvalidos, defensor de los débiles, protector de los abandonados, salvador de los desesperados. [12] Sí, sí, Dios de mi padre y Dios de la heredad de Israel, Soberano de los cielos y de la tierra, Creador de las aguas, Rey de toda la creación; escucha tú mi plegaria [13] y haz que mis palabras seductoras se conviertan en herida y contusión de aquellos que han maquinado siniestros planes contra tu alianza, tu morada santa y las cumbres de Sión y la casa que habitan tus hijos; [14] y comunica discernimiento a todo tu pueblo y a cada tribu para que reconozca que tú eres el Dios de toda fuerza y poderío, y que no hay otro fuera de ti que cubra con su escudo a la estirpe de Israel».

10 **[1] Apenas cesó de invocar al Dios de Israel y puso término a**

---

mano de Judit es merecedora de servir de instrumento de la divina Providencia, porque el pueblo se halla entregado a Dios solo y porque ella posee todas las virtudes de la piedad judía postexílica, cuidadosamente cultivadas: humildad, ayuno y penitencia, castidad, fe y oración» [1]. El mismo tema de la mano del débil y el humilde, como agente para realización de los designios divinos e instrumento para la salvación del pueblo, se trata en el rollo *De la guerra*, de Qumrân (1QM XI). Hay dos temas conexos, de gran importancia en la religión del AT: El poder de Dios, para la realización de sus planes, no estriba en los medios humanos de la fuerza, y esto sucede porque su reino es el de los humildes y desvalidos (1 Sam 17,47; 2 Crón 14,11; 1 Sam 2,7s; Is 13,11). Es la doctrina frecuente en los Salmos (9,10; 10,14; 18,28; 22,25; 35,10; 72,12; 102,18; 107,41; 113,6, etc.).

12-14 La plegaria se termina con una invocación al Dios salvador, apoyada en la omnipotencia del Dios creador, tema favorito del Deutero-Isaías (Is 44,24ss; 46,9ss; 48,12ss). Dios de la heredad de Israel (1 Sam 10,1; 2 Re 21,14s; Sal 28,9; Is 19,25).

Los motivos para ser escuchada ponen de manifiesto el carácter religioso y trascendente de la lucha, basada en siniestros planes (Sal 2,1ss) contra la alianza, el templo, Sión-Jerusalén, habitación de sus hijos (Sal 122,3; Dt 32,5.19; Is 1,2; Sab 9,7; 12,19-21; Tob 13, 10). Termina con el pensamiento de que Dios haga conocer, en el sentido experimental, a Israel, que no hay otro que pueda ser su defensor, su escudo, fuera de Yahvé. Es el pensamiento de Prov 2, 1-9, especialmente v.5; Os 4,1.

CAPITULO 10

Los preparativos de Judit. 10,1-5

Se describe minuciosamente el atavío de Judit, cuyo único objetivo era la seducción y engaño del adversario (v.4; cf. 9,10.13). A lo largo del relato se hace notar el efecto cautivador de su belleza (v.7,14,19,23). Los términos griegos con que se describen los

[1] CBQ 25 (1963) 108.

todas estas palabras, [2] levantóse de su postración, y llamó a su sierva
y descendió a la casa en donde solía pasar los sábados y días de fiesta;
[3] se despojó luego del cilicio que tenía ceñido; se quitó igualmente su
indumentaria de viuda; se lavó el cuerpo con agua, se ungió con es-
peso ungüento, peinó sus cabellos y se ciñó con un turbante la cabeza;
después se vistió las alegres vestiduras con que solía engalanarse cuan-
do aún vivía su marido, Manasés; [4] se calzó sandalias en sus pies; se
puso sus brazaletes, sus ajorcas, sus anillos y también los aretes y todos
sus adornos; en fin, se embelleció sobremanera para cautivar los ojos
de cuantos hombres la mirasen. [5] Entregó luego a su sierva un odre de
vino, un cubo de aceite, y llenó una bolsa con granos tostados de ce-
bada e higos secos, pan y queso, y, envolviendo todos aquellos reci-
pientes, se los encargó a ella.

[6] Y después salieron hacia las puertas de la ciudad de Betulia y ha-
llaron apostados junto a ellas a Ozías y a los ancianos de la ciudad,
Cabris y Carmis. [7] Al advertir la transformación de su rostro y el
cambio de sus vestiduras, admirados de su hermosura más que nun-
ca, le dijeron: [8] «Que el Dios de nuestros padres te depare benévola
acogida y logres realizar tus propósitos para orgullo de los hijos de
Israel y gloria de Jerusalén». Luego de adorar a Dios, les respondió:
[9] «Dad la orden de abrirme las puertas de la ciudad para que pueda
salir a ejecutar la obra de que habéis hablado conmigo. Entonces ellos
ordenaron a los jóvenes abrirle, según lo había pedido. [10] Y así lo hicie-
ron. Salió, pues, Judit, y su sierva con ella; los hombres de la ciudad
la siguieron con la vista hasta que, habiendo descendido el monte y
cruzado el valle, no pudieron divisarla más.

[11] Y caminaron a lo largo del valle hasta que tropezaron con una
avanzada de los asirios, [12] los cuales la detuvieron y la interrogaron:
«¿De qué nación eres? De dónde vienes y para dónde te diriges?» Y
ella respondió: «Soy hija de hebreos, pero he huido de su lado, porque
están para ser entregados a vosotros como presa. [13] Por eso vengo a
presentarme ante Holofernes, generalísimo de vuestros ejércitos, para

---

aderezos no se emplean siempre en un solo sentido determinado, como la ajorca, que puede usarse a modo de brazalete o en la garganta del pie (Is 3,20; Núm 31,50); o las ἐνώτια, que pueden suspenderse en la oreja o en la nariz (Is 3,21; Gén 24,47); cf. Is 3, 18-24, que menciona gran número de aderezos y alhajas femeninos.

5 Como debía pasar varios días en el campamento asirio (8,33) y no podía contaminarse con las viandas impuras de los paganos, su fidelidad a las prescripciones legales le imponía la necesidad de llevar su propio avío (Gén 43,32; Tob 1,10-12; Dan 1,8).

Marcha al campamento asirio. 10,6-19

8 El v.8 expresa todo el sentido y objetivo de su acción. Era de noche (8,33); quizás al amanecer, y así las gentes pudieron seguirla con la vista hasta cruzar el valle (v.10).

12-19 Para juzgar, desde el punto de vista moral, las palabras y conducta de Judit, que ella califica de ἀπάτη: dolosa, engañosa (9,10 y 13), mendaz (cf. 2 Sam 3,25; Jer 4,10; Is 36,14; Sab 4,11, etc.), es preciso considerarla dentro de su contexto histórico-teológico y literario. La pretensión de justificarla a la luz de la moral católica,

comunicarle informaciones fidedignas e indicar ante él un camino por donde pueda marchar y apoderarse de toda la región montañosa, sin que pierda ni uno solo de sus hombres ni una vida». [14] Al escuchar sus palabras y contemplar detenidamente su rostro, que los tenía cautivados por su maravillosa hermosura, aquellos hombres le dijeron: [15] «Tú has puesto a salvo tu vida apresurándote a bajar a la presencia de nuestro señor; ahora, pues, sigue hasta su tienda, y algunos de nosotros te escoltaremos hasta depositarte en sus manos; [16] cuando comparezcas ante él, no temas en tu corazón; comunícale todo, según lo has expresado, que él te tratará bien». [17] Destacaron entonces cien de sus hombres, los cuales se reunieron con ella y con su sierva y las condujeron a la tienda de Holofermes. [18] Habiéndose esparcido por las tiendas la noticia de su llegada, se produjo en el campamento una agitación general y, acudiendo, la rodearon, mientras ella, de pie, fuera de la tienda de Holofernes, esperaba a que éste fuera informado acerca de ella. [19] Maravillados de su belleza, admiraban también a los hijos de Israel por su causa y se decían unos a otros: «¿Quién podrá menospreciar este pueblo que posee semejantes mujeres? Por cierto que no conviene dejar en pie ni uno solo de sus hombres, pues los supervivientes serían capaces de seducir a toda la tierra». [20] Los guardias de corps de Holofernes y todos sus ordenanzas salieron luego e introdujeron a Judit en la tienda. [21] Estaba Holofernes reclinado en su diván, bajo un dosel de púrpura, recamado en oro, esmeraldas y piedras preciosas. [22] Cuando le fue anunciada, salió al vestíbulo de la tienda, precedido de lámparas de plata. [23] Cuando se halló Judit en su presencia y en la de sus ordenanzas, todos quedaron pasmados de la hermosura de su rostro; entonces se postró ella con el rostro en tierra, pero sus siervos la levantaron.

---

o de una moral natural abstracta, con prescindencia de los varios elementos concretos que le confieren su carácter peculiar en el medio ambiente semita, inspirado en la religión del Antiguo Testamento y dentro de las formas propias de la literatura hebrea empleadas aquí por el autor, constituye una desnaturalización, basada en un planteamiento erróneo del problema.

Judit parodia el consejo dado a Holofernes por los jefes edomitas, moabitas y filisteos en 7,8ss, especialmente v.11. La agitación producida en el campamento y la reacción de los asirios ponen de relieve la avasalladora e irresistible belleza de Judit y preparan la actitud de Holofernes.

En el campamento. 10,20-23

Parece que la tienda estaba dividida en varios compartimientos: el vestíbulo, adonde la condujeron en primer término (v.20) y adonde Holofernes salió a recibirla (v.22); la cámara donde se hallaba reclinado (v.21; 14,14) y, posiblemente, un reparto para el servicio (12,1.13). La descripción de la cámara corresponde al lujo descrito en Est 1,6; estaba separada del resto de la tienda por un cortinaje, suspendido a modo de dosel o pabellón.

11 [1] Entonces le dijo Holofernes: «Ten confianza, mujer; no temas
en tu corazón, pues jamás he hecho mal a hombre alguno que haya
escogido el servir a Nabucodonosor, rey de toda la tierra. [2] Por lo que
atañe a tu pueblo, que habita en las montañas, si no me hubiera des-
preciado, no habría levantado mi lanza contra ellos; así que ellos mis-
mos se han causado esto. [3] Y ahora dime por qué motivo has huido
de ellos y has venido a nosotros. Ciertamente, con tu venida te has
puesto a salvo. Ten confianza, pues conservarás tu vida esta noche y
en adelante, [4] ya que nadie te causará daño alguno; por el contrario, te
tratarán bien, como compete a servidores de mi señor, el rey Nabuco-
donosor». [5] Entonces Judit repuso: «Acoge las palabras de tu esclava,
y que tu sierva pueda hablar en tu presencia y no dará ninguna falsa
información a mi señor esta noche. [6] Si quisieras poner en prác-
tica las sugerencias de tu sierva, Dios conducirá contigo la empresa a
feliz término, y mi señor no fracasará en sus proyectos. [7] Pues, por la
vida de Nabucodonosor, rey de toda la tierra, que te envió para co-
rrección de todo ser viviente, y por la vida de su poderío, que, efecti-
vamente, no sólo los hombres le sirven gracias a ti, sino que también,
merced a tu fuerza, las bestias del campo, y los rebaños y las aves del
cielo vivirán sujetos a Nabucodonosor y a toda su dinastía. [8] Hemos
oído hablar, en efecto, de tu sabiduría y de los maravillosos aciertos de
tu mente, y es sabido en toda la tierra que tú eres el más valiente, el
más experto y el más admirable estratega de todo el reino. [9] Respecto
a los discursos pronunciados por Aquior en tu asamblea, nos hemos

---

CAPITULO 11

Entrevista con Holofernes. 11,1-4

La hermosura de Judit captó ya, en primera instancia, la benevolencia de Holofernes (10,23); sin embargo, éste expresa como motivo de su afable y tranquilizadora acogida el hecho mismo de la venida de Judit, que implica, a su juicio, el reconocimiento y aceptación del supremo y universal dominio de Nabucodonosor. Esto le asegura su protección.

Alocución de Judit. 11,5-19

Todo el discurso de Judit es una pieza maestra en el uso de la anfibología y en la presentación de situaciones dependientes de condiciones hipotéticas, expuestas con visos de realidad. Judit introduce su alocución con bellas frases, reforzadas con un juramento, por Nabucodonosor, que contiene una sarcástica alusión a sus pretensiones divinas, como paralelamente lo indica Jeremías (27, 5-11), el cual menciona igualmente los animales (cf. Sal 8,5ss). No omite la lisonja, que, proyectada sobre las palabras de Yahvé contra el rey de Asiria, se convierte en un pronóstico mordaz (Is 10,5ss, especialmente v.13-14).

9-15 Se refiere luego a la tesis de Aquior: si su Dios está con este pueblo, es mejor pasar de largo, porque es invencible (5,19-21);

enterado de sus términos, pues él refirió a todos los varones de Betulia, que lo habían acogido, todo lo que había expresado en tu presen-
cia. [10] Así, pues, soberano señor, no desatiendas sus palabras; antes bien, tómalas en consideración, pues son exactas, ya que nuestro pueblo no será castigado ni prevalecerá la espada contra ellos a no ser que
hayan pecado contra su Dios. [11] Y ahora, para que mi señor no venga
a ser rechazado y a fracasar, la muerte se cierne sobre ellos, pues han sido presa del pecado, con el cual provocarán la ira de su Dios no bien
cometan el despropósito, [12] pues que, habiéndoles faltado los víveres y escaseado totalmente el agua, han deliberado echar mano de sus ganados y han determinado consumir todo lo que en sus leyes Dios
les ha prescrito que no comiesen; [13] y están resueltos a gastar completamente las primicias del trigo y las décimas del vino y el aceite que ya han consagrado, reservándolas para los sacerdotes que ejercen sus funciones en la presencia de nuestro Dios en Jerusalén; cosas que a
ninguno del pueblo le es lícito ni tocar con sus manos. [14] Más aún, han
despachado mensajero a Jerusalén, puesto que también sus habitantes han hecho lo mismo, para que les obtengan la autorización de
los ancianos. [15] Y sucederá que, una vez comunicado a ellos, lo pondrán por obra, y en el mismo día quedarán a merced tuya para su
perdición. [16] Por eso, yo, tu sierva, no bien tuve conocimiento de estas cosas, hui de su lado. Y Dios me ha enviado para realizar contigo tales hazañas, que quedarán atónitos en toda la tierra los que las es-
cucharen. [17] Porque tu sierva es devota, y noche y día sirve al Dios del cielo. En adelante permaneceré a tu lado, señor mío, pero tu sierva saldrá por la noche al valle, para orar a Dios, el cual me comunicará
cuándo habrán cometido su pecado. [18] Al regresar, te informaré, y entonces podrás salir con todo tu ejército, y ninguno de ellos será
capaz de oponerte resistencia. [19] Luego te conduciré al través de la Judea hasta llegar a las puertas de Jerusalén, y colocaré tu trono en medio de ella; y tú los conducirás como ovejas que no tienen pastor, y ni siquiera un perro osará gruñir ante ti; tales cosas, en efecto, me fueron manifestadas por mi presciencia; me fueron comunicadas y he sido enviada para anunciártelas».

[20] Y agradaron sus palabras a Holofernes y a todos sus subalternos,

---

confirma su exactitud, pero resuelve la hipótesis en sentido definidamente contrario a Israel: «pues se ha apoderado de ellos el pecado...», que consiste en la infracción de las leyes sobre alimentos (Lev 3,17; 7,26; 17,10-14; 1 Sam 14,32: comer la grasa, la sangre y animales impuros; echar mano de las primicias y diezmos: Lev 22, 2-16; Núm 18,8; 1 Sam 21,4-7. Véase 1 Mac 2,35ss, acerca de la excusa de la Ley). La culpa se ha extendido a todo el pueblo, a partir de Jerusalén. Están, pues, a merced de Holofernes.

16-19 Judit piensa en la caída del adversario, aunque éste, dado el contexto del discurso, debe entender lo contrario. Se manifiesta piadosa y temerosa de Dios para justificar la revelación que espera. Entronizar a Holofernes en Jerusalén equivale a usurpar y arrebatar a Yahvé el dominio prometido para los tiempos mesiánicos: «Jerusalén será llamada trono de Yahvé» (Jer 3,17); símbolo de la alianza (Jer 14,21; 17,12; Ez 43,7). La imagen del pastor nos lleva igualmente al establecimiento del reino mesiánico (Jer 3,15; Zac 13,7; Is 53,6; 1 Re 22,17).

los cuales, admirados de su sabiduría, exclamaron: 21 «De un confín
al otro de la tierra no hay mujer como ésta, por la hermosura de su
rostro y la sagacidad de sus palabras». 22 Luego añadió Holofernes:
«Muy bien ha hecho Dios en enviarte delante del pueblo para dar el
poder a nuestras manos y la ruina a los que han menospreciado a mi
señor. 23 Pues bien, eres de aspecto tan encantador como sagaz en tus
palabras, de modo que, si hicieres como lo has dicho, tu Dios será mi
Dios, y tú habitarás en el palacio del rey Nabucodonosor y serás fa-
mosa en toda la tierra».

12 1 Luego mandó que fuese introducida a donde tenía dispuesta
su vajilla de plata, y ordenó que se le sirviese de sus propios manjares
y se le diese a beber de su vino. 2 Judit, empero, replicó: «No comeré
de ellos, para que no me sirvan de lazo; más bien se me proveerá de
aquellos que he traído conmigo». 3 Entonces le respondió Holofernes:
«Pero, si se te agotan los tuyos, de dónde podremos procurarte otros
semejantes, puesto que entre nosotros no hay ninguno de tu pueblo?»
4 Díjole Judit: «Por tu vida, señor mío, que tu sierva no habrá aún
consumido sus provisiones antes de que el Señor haya realizado por

---

La expresión *ni siquiera un perro osará gruñir ante ti* indica en Ex 11,7 la paz absoluta, bajo el dominio y protección de Yahvé, en contraposición a la tragedia de Egipto, que dio lugar a la liberación de Israel (Is 10,14). En la mente de Judit, todas estas palabras encierran una punzante ironía, imposible de percibir para el soberbio asirio, seguro de su triunfo (v.20-21).

22-23 Respuesta de Holofernes: Judit ha obtenido plenamente la ofuscación y el engaño del adversario hasta hacerle creer que está al servicio de su «señor» y hasta hacerle pronunciar la frase, que, a todas luces, es tan sólo un cumplido: «tu Dios será mi Dios» (cf. 3,8 y 6,2), pero que en la mente del autor indica lo que debe suceder y Holofernes debería aceptar (2 Re 5,17; Rut 1,16).

CAPITULO 12

La pureza legal. 12,1-4

Rechaza los manjares de la mesa de Holofernes, no precisamente porque fuesen vedados por la Ley, sino por el hecho de la comunicación con los gentiles, que conceptuaba como una contaminación (Dan 1,8; Tob 1,10; Ez 4,13s; Os 9,3). El juramento por la vida de Holofernes de que no se agotarían sus viandas antes de haber realizado su cometido, al par que irónico, es de una tremenda ambigüedad.

Abluciones y plegarias nocturnas. 12,5-9

Ya había insinuado a Holofernes su costumbre de orar en las horas de la noche (11,7), en la vigilia matutina, hora de la liberación de Israel (Ex 14,24). Se notan además las purificaciones y la

mi mano lo que tiene determinado». [5] Luego la condujeron los servidores de Holofernes a la tienda, y durmió hasta la medianoche. Hacia la vigilia matutina se levantó [6] y mandó decir a Holofernes: «Dígnese mi señor dar orden de dejar salir a tu sierva a la oración». [7] Y ordenó entonces Holofernes a los guardias de corps que no se lo impidiesen. Permaneció, pues, en el campamento, tres días, y salía cada noche al valle de Betulia a bañarse en la fuente, que estaba en el campamento. [8] Cuando subía, oraba al Señor, Dios de Israel, que dirigiese sus pasos para exaltación de los hijos de su pueblo. [9] Y, cuando regresaba ya purificada, permanecía en su tienda hasta que se le suministraba su alimento hacia el atardecer.

[10] Y acaeció que, al cuarto día, celebró Holofernes un festín, exclusivamente para sus servidores, pero no invitó al agasajo a ninguno de los oficiales. [11] Y dijo a Bagoas, el eunuco que estaba al frente de todos sus asuntos: «Ve, pues, y persuade a la mujer hebrea que habita cerca de ti que venga acá a comer y beber con nosotros; [12] pues, ciertamente, sería vergonzoso para nosotros el dejar partir una mujer como ésta sin haber gozado de su compañía, ya que, si no logramos seducirla, se mofará de nosotros». [13] Salió entonces Bagoas de la presencia de Holofernes y, entrando adonde estaba ella, le dijo: «No tenga reparo tan hermosa jovencita en venir a donde está mi señor, para ser honrada en su presencia y para beber vino alegremente con nosotros, y para ser tratada el día de hoy como una de las hijas de Asiria que comparecen en el palacio de Nabucodonosor». [14] Judit entonces le repuso: «¿Y quién soy yo para contradecir a mi señor: haré ciertamente sin tardanza todo lo que sea agradable a los ojos de mi señor, y ello será para mí motivo de gozo hasta el día de mi muerte». [15] Levantóse luego y se atavió con sus vestiduras y con todos sus adornos femeninos; su sierva, que la precedía, le extendió en el piso, ante Holofernes, el vellón que había recibido de Bagoas para su uso cotidiano, a fin de que comiese reclinada sobre él. [16] Entrando luego Judit, se reclinó;

---

hora de la comida. Quizás el uso de abluciones se relacione con Ex 30,17-21; Sal 26,6. En la comunidad de Qumrân encontramos ampliamente generalizado el uso de las lustraciones como acto comunitario, cultual y sagrado (1 QS 7,19-20; 6,16-17 y 20-21). Parece insinuarse la guarda del ayuno al indicar la hora de la comida, una vez al día, al atardecer (8,6). Esta disposición recuerda la que Yahvé exigió a su pueblo antes de la manifestación del Sinaí (Ex 19,10), y como preparación previa a las grandes intervenciones del poder salvífico de Yahvé (Jos 3,5; 7,13).

El banquete. 12,10-20

El cuarto día, es decir, la víspera del día fijado para la entrega de la ciudad, día en que, según Judit (8,33), Dios visitaría a su pueblo por medio de ella, celebró Holofernes un convite íntimo (1 Mac 10,37), al cual invitó a Judit «para ser tratada como una de las hijas de Asiria que comparecen en el palacio de Nabucodonosor». Haag ve en la mención de Nabucodonosor, en una circunstancia en que tan sólo se trataba del intento personal de Holofernes por seducir a la joven hebrea, el propósito del autor de comunicar a la escena una más amplia perspectiva: la de la entrega de

el corazón de Holofernes quedó arrebatado por ella y su espíritu per-
turbado, y ardía en vehementes deseos de estar con ella, ya que, desde
el día en que la vio, acechaba la oportunidad de seducirla. [17] Enton-
ces le dijo Holofernes: «Bebe, pues, y regocíjate con nosotros». [18] Y
Judit le replicó: «Sí que beberé, señor, pues desde el día en que nací
jamás mi vida me ha sido más preciosa que en el día de hoy». [19] Y, to-
mando lo que su sierva le había preparado, comió y bebió en su pre-
sencia, [20] en tanto que Holofernes, alborozado por su causa, bebió tan
excesiva cantidad de vino como jamás había bebido en un solo día
desde su nacimiento.

13 [1] Cuando se hizo tarde, sus servidores se apresuraron a retirarse.
Y Bagoas cerró la tienda por fuera, después de alejar a los presentes
del lado de su señor; éstos se marcharon a sus lechos, pues todos se
hallaban rendidos por haberse prolongado demasiado el festín. [2] Que-
dó, pues, Judit, sola en la tienda, mientras Holofernes yacía tendido en
su lecho, pues se hallaba anegado en vino. [3] Entonces Judit le indicó
a su sierva que permaneciese fuera de la tienda y esperase allí su salida,
como todos los días, pues ya había manifestado que saldría a su ora-
ción, y en el mismo sentido le había hablado a Bagoas. [4] Todos se
habían retirado ya de allí, y ninguno, ni grande ni pequeño, había que-
dado en la tienda; entonces Judit, de pie junto al lecho de él, dijo en su
corazón: «Señor, Dios todopoderoso, mira en esta hora la obra de mis

---

Israel a los poderes de la gentilidad, la de la prostitución de Israel, en el lenguaje profético (Os 1-2; Is 1,21; Jer 2,20-25; Ez 16,1ss; 23,1ss).

El sentido de la invitación es claro, dirigido a la «hermosa jovencita», y el autor no oculta la intención del jefe asirio (v.16; Ex 22,16); la respuesta, en su ambigüedad, es engañosa para Holofernes si se tiene en cuenta la situación de conjunto; el v.18 resulta de una ironía rayana en el cinismo; sin embargo, contribuye eficazmente a obnubilar aún más al asirio, que en su arrebato se entrega sin límite a la bebida, quizás reclinado en su diván (Am 6,4; Ez 23,41).

CAPITULO 13

La oportunidad del momento. 13,1-5

Había llegado el momento ansiosamente acechado: agotados todos por la orgía, se retiran a altas horas de la noche; el mismo Bagoas cierra el cortinaje de la tienda, dejando sola a Judit con Holofernes, totalmente ebrio y tendido sobre el lecho; la sierva vigila a la entrada, y tanto ella como Bagoas estaban advertidos de la próxima salida de Judit, de modo que a nadie causaría sorpresa ni despertaría sospecha alguna (v.1-3).

4-5 Sentido trascendente de la acción: en su oración, Judit no implora primordialmente el auxilio de la omnipotencia de Yahvé para lograr la derrota del sitiador de Betulia; su espíritu se remonta a la exaltación de Jerusalén. Véase el concepto mesiánico de exalta-

manos para exaltación de Jerusalén; [5] porque ha llegado el momento
de salir en defensa de tu heredad y de realizar mis planes para ruina de
los enemigos que han insurgido contra nosotros». [6] Y aproximándose
a la barra del lecho que quedaba junto a la cabeza de Holofernes, des-
colgó de allí su cimitarra, [7] y, habiéndose acercado al lecho, lo asió por
la cabellera de su cabeza, exclamando: «Dame fortaleza en esta
hora, ¡oh Dios de Israel!» [8] Luego le asestó dos golpes por la nuca
con todas sus fuerzas, cercenándole la cabeza; [9] hizo rodar el cuerpo
desde el lecho y descolgó el pabellón de las columnas. Salió poco des-
pués y entregó a su sierva la cabeza de Holofernes. [10] Esta la metió
en la bolsa de las provisiones, y salieron las dos a un tiempo, como
de costumbre, para la oración. Atravesaron el campamento y, bordean-
do aquel valle, subieron a la colina de Betulia y llegaron a sus puertas.
[11] Desde lejos gritó Judit a los guardias de las puertas: «¡Ea! Abrid,
abrid las puertas: Dios está con nosotros, nuestro Dios, para ejercer
siempre su fuerza en Israel y su poder contra nuestros enemigos, como
lo ha hecho también hoy». [12] No bien escucharon su voz, sus conciuda-
danos se apresuraron a descender a la puerta de la ciudad y a convocar
a los ancianos de la ciudad. [13] Y acudieron todos a porfía, desde el más
pequeño hasta el más grande, pues su regreso les parecía increíble, y,
abriendo la puerta, las recibieron; luego encendieron fuego para alum-
brar y las rodearon. [14] Entonces ella les dijo en voz alta: «Alabad a
Dios, alabadlo, alabad a Dios, que no ha retirado su misericordia de
la casa de Israel, sino que, por mi mano, ha destrozado esta noche a sus
enemigos». [15] Y, sacando la cabeza de la bolsa, se la mostró diciendo:

---

ción (Is 2,11-18; Sal 46,10; 57,6.12; 18,47, etc.). La defensa de la «heredad» (1 Re 8,51; Sal 74,2; Est 10,12; 13,15; 15,9; Jl 2,17). La aniquilación de sus «enemigos», texto paralelo al canto triunfal de Moisés (Ex 15,6): «tu diestra, ¡oh Yahvé!, aniquiló al enemigo». Su acto conjuga la acción salvífica de Yahvé en favor de Israel y el ejercicio de su justicia contra los que se oponen a la ejecución de sus designios (Sal 102,14).

La muerte de Holofernes. 13,6-10

Se acerca Judit a la columna que sostiene el dosel, descuelga la cimitarra, o pequeña espada corta y curva, usada por persas, escitas y medos [1]. En su debilidad de mujer debe asestar dos golpes para lograr cercenar la cabeza; el haber hecho rodar el tronco del lecho al piso o tarima completa y pone de relieve la ignominia de tal muerte y la magnitud de la afrenta infligida por una mujer a la soberbia asiria (cf. 14,18). Con la cabeza en la bolsa de las provisiones y el dosel como trofeo y prueba de su hazaña, parte, como de costumbre, acompañada por su sierva.

[1] JENOF., *Anab.* 1,2,27.

«Mirad la cabeza de Holofernes, generalísimo de los ejércitos asirios, y mirad el pabellón bajo el cual yacía en su embriaguez; el Señor lo ha golpeado por mano de una mujer. [16] Vive el Señor, que me protegió en el camino que he recorrido, porque mi rostro lo sedujo para su perdición, sin que cometiese conmigo pecado alguno que redundase en mancha o deshonor mío». [17] Estupefacto sobremanera todo el pueblo, se prosternó como un solo hombre y adoró a Dios, diciendo: «Bendito seas, Dios nuestro, que hoy has aniquilado a los enemigos de tu pueblo». [18] Ozías, a su vez, le dijo: «Bendita seas, hija, por el Dios altísimo más que todas las mujeres de la tierra; y bendito sea el Señor, Dios, creador de los cielos y la tierra, que te condujo hasta quebrantar la cabeza del jefe de nuestros enemigos; [19] pues tu confianza jamás se borrará del corazón de los hombres, que recordarán en todos los tiempos el poder de Dios. [20] Que Dios haga redundar esto en tu eterna exaltación y te colme de bienes, porque no tuviste miramiento con tu vida, por la humillación de nuestro pueblo, sino que conjuraste nuestra ruina procediendo resueltamente a los ojos de nuestro Dios». Y todo el pueblo añadió: «Así sea, así sea».

El poder de Yahvé glorificado en Judit. 13,11-20

La exclamación de Judit ante las puertas de la ciudad muestra cómo la hazaña forma parte de la acción permanente salvífica de Yahvé y es prueba de su actualidad y continuidad (Núm 14,9; Is 8,10).

16 Hace notar que Judit no cometió pecado que redundase en mancha o deshonor, expresión usada para designar el pecado de los siquemitas (9,2).

18-20 La alabanza oficial a Judit, por boca de Ozías, es eco de la de Jael en Jue 5,24, y, en relación a Dios, refleja la pronunciada por Melquisedec a propósito de la victoria de Abraham (Gén 14,19). Judit se presenta como prototipo de confianza, que exalta el salmista (115,9), y se convierte en la antítesis del Israel infiel, que no confía en Yahvé, que lo ha librado por su amor y lo ha escogido por hijo suyo (Dt 32,6ss; Is 30,15; Jer 17,5.7). Como lo nota H. Gross [2], el «recuerdo» respecto a la actividad salvífica de Yahvé no representa o significa un simple acto de rememoración, sino una verdadera actividad creadora de Dios en favor de su pueblo, constituye un elemento unificador del desarrollo de la revelación (Ex 2,24; Jer 14,21; Ez 16,60; Sal 105,8, etc.). Esa hazaña de Judit tendrá un valor real para las futuras generaciones como manifestación de la «mano de Yahvé». Otro motivo de alabanza es la resolución de liberar a su pueblo, sin retroceder ante el riesgo de la propia vida.

[2] *Zur Wurzel zkr:* BZ-NF 4 (1960) 227-37.

14 1 Entonces Judit les dijo: «Escuchadme, pues, hermanos; tomad
esta cabeza y suspendedla sobre las almenas de vuestra muralla. 2 Lue-
go, en el momento en que despunte el alba y se levante el sol sobre la
tierra, cada uno de vosotros tomará sus armas de combate, y todo
hombre vigoroso saldrá de la ciudad. Les pondréis un jefe como si
fuesen a descender a la llanura, hacia las avanzadas de los hijos de
Asur, pero no bajaréis. 3 Ellos entonces echarán mano de su arma-
mento y se dirigirán a su campamento a despertar a los comandantes
del ejército asirio, los cuales se precipitarán hacia la tienda de Holo-
fernes, y, al no hallarlo, cundirá el pánico entre ellos y huirán ante
vosotros. 4 Entonces vosotros y todos los habitantes del territorio de
Israel perseguidlos, exterminadlos en su desbandada. 5 Sin embargo,
antes de ejecutar esto, llamadme a Aquior, el amonita, para que, vién-
dolo, reconozca al que despreciaba la casa de Israel y a él lo arrojó
entre nosotros, como a la muerte». 6 Se llamó, pues, a Aquior, de la
casa de Ozías; no bien llegó y vio la cabeza de Holofernes en la mano
de uno de los hombres de la asamblea del pueblo, cayó de bruces, des-
vanecido. 7 Apenas se le reanimó, se arrojó a los pies de Judit y, pros-
ternado ante ella, exclamó: «Bendita seas en todos los pabellones de
Judá y en todos los pueblos, los cuales, al escuchar tu nombre, queda-

---

CAPITULO 14

Normas estratégicas. 14,1-4

La hazaña de Judit constituye solamente el comienzo de la liberación; su actividad organizadora y dirigente va a demostrar la eficacia de su acción hasta la victoria final. El suspender la cabeza del enemigo a la vista de los asaltantes y del sitiado, medida denigrante y oprobiosa para el adversario, ejerce un decisivo influjo psicológico en ambos y fue usada frecuentemente (1 Sam 31,9s; 17,51ss; 1 Mac 7,47; 2 Mac 15,35).

La ficción del ataque al campamento asirio era una estratagema para hacerlos comprobar lo sucedido a Holofernes y sembrar el desconcierto entre sus líneas.

Conversión de Aquior. 14,5-10

Judit alude con una fuerte antítesis al cambio de situación (v.5). Es evidente que el desvanecimiento de un guerrero como Aquior no se debe, en la mente del autor, al espectáculo sangriento de la cabeza de Holofernes, sino a la súbita vivencia del poder de Dios, en acción en medio de Israel: «viendo todo lo que el Dios de Israel había llevado a efecto» (v.10). Manifiesta la profunda conmoción del hombre al contacto inmediato con lo trascendente (Is 21,1ss; Dan 8,27; 10,8ss; Ex 20,18ss). La aceptación de Aquior en la comunidad de Israel, contra la expresa prohibición del Dt 23,3s, cuya formulación es absoluta y definitiva, por su comportamiento hostil a Israel, puede comprenderse a la luz de la actitud tomada con determinados

rán atónitos. 8 Pero ahora refiéreme lo que has hecho durante estos
días». Entonces Judit, en medio del pueblo, le reseñó todo lo que había
realizado desde el día de su partida hasta el momento en que les esta-
ba hablando. 9 Cuando terminó de hablar, el pueblo la aclamó con
grandes vítores y llenó con grito de júbilo su ciudad. 10 Viendo, pues,
Aquior todo lo que el Dios de Israel había llevado a cabo, creyó firme-
mente en Dios, se hizo circuncidar y fue agregado a la casa de Israel
hasta el día de hoy.
11 Al despuntar el alba, suspendieron en la muralla la cabeza de
Holofernes, y todo israelita empuñó sus armas y avanzaron en escua-
drones por la pendiente. 12 Al divisarlos, enviaron los asirios mensaje-
ros a sus jefes; éstos, a su vez, se dirigieron a los generales y tribunos,
a todos sus oficiales. 13 Se llegaron, pues, a la tienda de Holofernes y
dijeron al encargado de todos sus asuntos: «¡Ea!, despierta a nuestro
señor, pues los esclavos han osado bajar a presentarnos batalla, para
ser totalmente aniquilados». 14 Penetró, pues, Bagoas y golpeó en la
cortina de la tienda, pues suponía que él estaba acostado con Judit.
15 Como nadie diese oídos, apartándola, penetró en la cámara, y lo
halló muerto, tendido sobre la tarima y decapitado. 16 Entonces pro-

---

personajes que favorecieron al pueblo en sus momentos más aciagos. Rajab habitó en medio de Israel (Jos 6,25); Rut, la moabita. Nehemías (13,1ss) reitera la prohibición por el peligro que entrañaban en aquellas circunstancias los matrimonios mixtos, y se comprende mejor aún teniendo en cuenta la actitud hostil de estos pueblos vecinos en los tiempos posteriores al destierro. Otra perspectiva abre la predicación profética universalista, que distingue claramente la gentilidad ciega y adversa, de los paganos temerosos de Dios y deseosos de participar de la salvación prometida a Israel. El profeta Jeremías nos permite captar en toda su significación típica la aceptación representativa de Aquior en Israel: «... y cuando hayan aprendido los caminos de mi pueblo y juren en mi nombre 'viva Yahvé'... serán establecidos en medio de mi pueblo» (Jer 12,14-17). «Que no diga el extranjero allegado a Yahvé: ciertamente me va a excluir Yahvé de su pueblo...» (Is 56,3-8).

Ataque a los asirios. 14,11-15,3

Varias veces hace notar el autor sagrado que los momentos decisivos tuvieron lugar «al despuntar el alba» (12,5; 14,2; 14,11); a este propósito destaca J. Ziegler [1] que, en las fundamentales vivencias de la historia de salvación, la intervención de Dios se realiza a media noche, y la marcha victoriosa, al amanecer. La noche de pascua (Ex 11,4; 12,2.29); lo mismo sucede en el paso del mar Rojo, «en la vigilia matutina» (Ex 14,24.27; Sal 136,10.15). Lo propio acaece en el ataque de Sanherib a Jerusalén el año 701 (2 Re 19,35; Is 37,36; Sal 46,6). Igualmente, la derrota de los amonitas por Saúl sucede a la vigilia matutina (1 Sam 11,11; 2 Crón 20,16.17.20; 2 Re 3,9-20); la de Joram contra Moab. La hazaña de Judit se coloca en la serie de los grandes actos salvíficos de Yahvé en favor de su pueblo.

[1] *Die Hilfe Gottes «am Morgen»*: BBB, Altestamentliche Studien (Bonn 1950) 281-88.

rrumpió en grandes alaridos, con llanto y con sollozos, y desgarró sus
vestiduras en medio de gritos estridentes. [17] Se precipitó luego a la
tienda en que habitaba Judit, y, no hallándola, se lanzó hacia la multi-
tud vociferando: [18] «Estos esclavos han cometido una perfidia, y una
mujer hebrea ha infligido una afrenta a la casa de Nabucodonosor,
porque mirad cómo yace Holofernes por tierra y su cabeza no está
en él». [19] Al oír estas palabras, los jefes del ejército asirio rasgaron sus
túnicas y, presa de total desconcierto, hicieron resonar todo el cam-
pamento con estridentes gritos y alaridos.

15 [1] Cuando se enteraron de lo ocurrido los que estaban en las tien-
das, quedaron fuera de sí; [2] el terror y el pánico se apoderaron de ellos,
y ninguno permaneció ya al lado de su vecino, sino que se dieron a la
desbandada, escapando a porfía por todos los senderos de la llanura y
de la montaña. [3] Aun los que habían sido apostados en la montaña al-
rededor de Betulia también se dieron a la fuga; entonces todos los va-
rones capaces de empuñar las armas en Israel se precipitaron sobre
ellos. [4] También Ozías envió mensajeros a Betomestaim, Cobai y Cola,
y a todo el territorio de Israel, que diesen a conocer lo acaecido, para
que todos acometiesen a los enemigos hasta aniquilarlos. [5] Apenas llegó
esto a oídos de los israelitas, todos, como un solo hombre, se precipi-
taron sobre ellos y les dieron una batida hasta Cobai. Acudieron igual-
mente los de Jerusalén y los de toda la montaña, pues ya habían sido
puestos al corriente de lo acaecido en el campamento de los enemigos.
Además, los galaaditas y también los galileos los acometieron por los
flancos, causándoles gran estrago, hasta más allá de Damasco y sus

---

En forma dramática describe el autor el desarrollo de los acontecimientos, desde el momento en que los centinelas asirios se percatan del avance de los escuadrones de Israel, hasta cuando, conocedores de lo sucedido y presa del pánico, huyen a la desbandada, despavoridos, y los sitiados, enardecidos, emprenden su persecución. El hecho de que una débil mujer hubiese arrojado tal ignominia sobre la soberbia asiria sembró el desconcierto, y el ataque sorpresivo lo trocó en pánico. Sin embargo, el que un ejército disciplinado y sus jefes, todos hombres aguerridos y avezados a la lucha denodada, hubiesen huido cobardemente, sin oponer la más leve resistencia, sin el menor conato de reivindicación posterior, indica que el autor quiere demostrar cómo el terror de la diestra de Yahvé, que destrozó al egipcio, aniquiló igualmente las soberbias pretensiones de Asiria (Ex 15,14ss; 23,27; Lev 26,7s; Dt 7,23; Jos 10,10; Jue 7,21ss; 1 Sam 7,10; 2 Cr 13,15ss; 14,12s).

CAPITULO 15

Persecución de los fugitivos. 15,4-5

La extensión que el autor atribuye a la persecución nos lleva al norte, atravesando la Galilea, hasta más allá de Damasco, y, por el oriente, a Transjordania, como para indicar que toda la tierra de Israel, en su ámbito ideal bajo el cetro de David, había quedado purificada de la presencia de sus enemigos.

confines. 6 Los demás habitantes de Betulia entre tanto irrumpieron
en el campamento asirio y lo saquearon, reportando riquísimo botín.
7 Por su parte, los hijos de Israel, al volver de la matanza, se apodera-
ron del resto; igualmente las gentes de las aldeas y caseríos, tanto de
la montaña como de la llanura, se apoderaron de abundantes despojos,
pues había en cantidades fabulosas.
8 Y el sumo sacerdote Joaquín y los ancianos del pueblo de Israel
que habitaban en Jerusalén vinieron para contemplar los beneficios
que Dios había derramado sobre Israel; también para ver a Judit y
saludarla. 9 Llegados ante ella, todos a una, la elogiaron y le dijeron:
«Tú eres la gloria de Jerusalén, tú el supremo orgullo de Israel, tú el
preclaro honor de nuestra raza. 10 Has llevado a cabo todo esto con tu
propia mano, has hecho un beneficio a Israel, y Dios se ha complacido
en ello. Bendita seas para siempre por el Señor omnipotente». Y todo
el pueblo dijo: «Así sea».
11 Y el pueblo se entregó al saqueo del campamento durante trein-
ta días. Se ofrendó a Judit la tienda de Holofernes, con toda la vajilla
de plata, sus lechos, sus recipientes y todo su mobiliario; ella lo recibió,
cargó su mula y, enganchando sus carros, lo amontonó sobre ellos.
12 Todas las mujeres de Israel acudieron a verla y elogiarla, y entre
ellas organizaron danzas en su honor. Judit, tomando entonces guir-
naldas en sus manos, las distribuyó entre las que la rodeaban; 13 coro-
nándose luego ella y sus compañeras con ramos de olivo, se puso a la
cabeza de todo el pueblo y dirigía las danzas corales de todas las mu-
jeres; mientras los varones de Israel, armados y ceñidos con coronas,

---

El botín. 15,6-7

La escena recuerda el salmo 68,13s, pero el contenido de todo el salmo, que ensalza la actualización del poder de Yahvé y es alusivo a la situación descrita en el canto de Débora, puede considerarse como un excelente comentario a toda la perícopa de la nueva victoria de Israel [1].

Alabanzas y honores tributados a Judit. 15,8-11

Los jefes de Jerusalén, que habían tomado la iniciativa para la resistencia (4,6.14), se hacen ahora presentes en Betulia, para ver con sus propios ojos los favores de Yahvé y congratular a la heroína. A los deseos expresados por los jefes de Betulia en 10,8 añaden un tercero, pero trocados ya todos en alabanza por la realización: las mismas expresiones se aplican a Yahvé, o a su acción salvífica, y presentan, como su prototipo, la acción de Judit. Canto de acción de gracias de David (2 Sam 22,47; Dt 10,21; 26,19; 33,29; 1 Crón 29, 11; Is 62,7; Sof 3,19.20).

11 La duración del saqueo sirve para indicar la magnitud de la victoria (2 Crón 20,25; Jue 8,24ss). Judit recibe las posesiones de Holofernes como trofeo, pero las consagra a Yahvé (16,19).

[1] Cf. H. J. Kraus, *Psalmen* I (BK) p.471.

la seguían entonando himnos de alabanza. 14 Entonces Judit entonó
este himno de acción de gracias en presencia de todo Israel, y todo el
pueblo coreó el canto de alabanza.

16 1 Dijo, pues, Judit:
«Entonad un himno a mi Dios con atabales, cantad a mi Señor con los
címbalos,
modulad en su honor un cantar nuevo, ensalzad e invocad su nombre;

Júbilo del pueblo. 15,12-13

Judit, como antaño Miryam, entre coros y danzas, con guirnaldas y ramos de olivo, encabeza el desfile del triunfo, entonando un himno de alabanza a Yahvé, que ha salvado nuevamente a su pueblo del poder del asirio, como en un principio lo hizo del dominio del faraón (Ex 15,20s).

CAPITULO 16

Este canto de acción de gracias, de estilo épico y gran vuelo lírico, figura entre los más preciados himnos de su género en el AT, al lado de Ex 15,1-31; Jue 5,19-32. Su estructura ha sido estudiada por H. L. Jansen [1], quien lo divide en tres partes: (v.2-4) motivos de acción de gracias; (5-12) un canto de victoria, en el cual describe poéticamente la hazaña; (13-17) un himno al estilo de los salmos de entronización.

En la primera parte habla Judit; en la segunda, hasta el v.10, entona el coro; de nuevo, en la tercera parte, 11-17, lleva la voz Judit. También en el canto de Débora hay un intercambio semejante. Miller hace un ensayo de reconstrucción con estrofas iguales de dos dísticos cada una y tres acentos. La primera estrofa (v.2) es un invitatorio al estilo de los salmos de acción de gracias; la segunda estrofa enuncia el motivo del canto (v.3); la tercera estrofa (v.3-6) desarrolla el motivo; la cuarta estrofa (v.7-9) desenvuelve el tema del v.5; la quinta estrofa (v.10-12) toma nuevamente el tema del v.6; la sexta estrofa (v.13-15) es una alabanza a Dios; la última estrofa (v.16-17) es didáctica.

El himno. 15,14-16,17

1 La fórmula con la cual se invita a alabar a Dios presenta un notable paralelo con el salmo 81,2-3; 135,1-3; 149,1-3; 98,1; ἐξάρχω es la expresión usual para «entonar un canto», y corresponde generalmente al hebreo *ʿānâ* (1 Sam 18,6-7; Ex 15,21). El atabal, timbal y címbalo son instrumentos de percusión a modo de tambor pequeño y de platillos.

[1] *La composition du chant de Judith:* Acta Orientalia 15 (1936) 63-71; F. Zorell, *Psalterium* (1939) p.380-83.

2 porque el Señor es un Dios exterminador de la guerra,
que levantó su campamento en medio del pueblo,
para librarme de manos de mis perseguidores.
3 Descendió Asiria de las montañas del septentrión,
vino con las miríadas de sus ejércitos;
sus multitudes obstruían los torrentes,
y su caballería cubría las colinas.
4 Proyectaban abrasar mis territorios,
pasar a mis adolescentes al filo de la espada,
estrellar mis párvulos contra la tierra,
entregar mis niños al pillaje
y mis vírgenes a la rapiña.
5 El Señor omnipotente frustró sus intentos por mano de una mujer,
6 pues no sucumbió su campeón a manos de jóvenes,
ni hijos de titanes lo abatieron,
ni robustos gigantes lo acometieron;
sino Judit, la hija de Merarí,
quien, con la hermosura de su rostro, lo redujo a la impotencia.

---

2 Da el tema del himno. La expresión: «que aniquila la guerra o la extermina» se encuentra solamente en 9,10, pero corresponde a la idea de Sal 46,10; 68,31; 76,4; pero especialmente Ex 15,3 y Jer 20,11, en que Yahvé aparece como un fuerte e invencible guerrero, que reduce a la impotencia todo el poderío de los enemigos de Israel: el episodio de Judit es un caso típico. «Levantar el campamento en medio del pueblo» recuerda la situación del desierto, cuando la tienda o tabernáculo se erigió en medio del campamento y era la garantía de la presencia y protección de Yahvé (Núm 14,14; Lev 26,11-13; Dt 23,15). En Is 29,1 se dice de Jerusalén que fue la ciudad donde acampó David, es decir, donde estableció su residencia, lo cual se aplica a Yahvé en el templo (2 Crón 31,2).

3 Assur, el enemigo, desciende del norte, por la vía que baja del Líbano y el Antilíbano, por donde cayeron sobre Palestina los ejércitos enemigos procedentes del oriente (Is 14,31; 37,24ss; Jer 6,22s; 4,6.15.16; Ez 38,6).

Quizá se oculte una alusión al «monte del septentrión» (Sapan: Ṣāpôn), mito fenicio que consideraba este monte (mons. Casius) como habitación de Baal, y que la Biblia traslada a Jerusalén, al monte Sión (Sal 48,2-3; 87,1; 99,1s; Is 14,13). Indicaría las pretensiones del adversario a un dominio del orden divino. En forma irónica se recalca: «proyectaban» (Ex 15,9; 2 Re 19,23).

Abrasar o incendiar equivale a la total destrucción, lo cual se aplica al juicio de Dios (Dt 32,22; Sal 83,15; Am 7,4). La expresión manifiesta el orgullo desmesurado y la falsa seguridad en su poder. La descripción de la matanza es un eco de Lam 2,21; Sal 137,7-9.

5-6 En una antítesis vigorosa se describe la derrota: Yahvé aniquiló el orgulloso poderío del enemigo por la débil mano de una mujer. Se marca el contraste en forma progresiva; no eran varones, ni hijos de titanes, ni fornidos gigantes. *Gibbōr* (2 Sam 23,8; 21,16.19); *nᵉpîlîm* (Núm 13,33). Τιτᾶνες aparece en 2 Sam 5,18, y corresponde a *rᵉpā'îm* (Gén 14,5). Véase el canto triunfal de Débora (Jue 5,12ss).

7 Pues se despojó de sus vestiduras de duelo,
para confortar a los afligidos de Israel;
ungió su rostro con esencias;
8 tocó sus cabellos con una diadema,
y se vistió una seductora túnica de lino;
9 su sandalia le arrebató sus ojos,
su hermosura le cautivó el espíritu,
pero la cimitarra cercenó su cuello.
10 Se estremecieron los persas de su audacia,
y los medos quedaron desconcertados de su intrepidez.
11 Entonces lanzaron gritos mis humildes,
y ellos se sobrecogieron de espanto;
mis débiles vociferaron, y ellos se aterraron;
levantaron su voz, y ellos se dieron a la fuga.
12 Como a hijos de mujerzuelas los traspasaron;
como a esclavos desertores los acribillaron;
perecieron ante las falanges de mi Señor.
13 Quiero entonar a mi Señor un cantar nuevo;
Señor, tú eres grande y glorioso,
admirable por tu fuerza, insuperable.
14 Que todas tus criaturas te sirvan,
porque tú dijiste, y fueron hechas;

7-9 Expone el tocado de Judit y sus medios de seducción y termina la estrofa como la anterior, con una fuerte contraposición: pero la cimitarra...

10-12 Se contraponen la audacia y el temblor; la intrepidez y el desconcierto. Los humillados, los débiles, los aterran y sobrecogen de espanto. En el v.3 se menciona Assur, y en el 10, persas y medos. Se trata de una alusión poética, al estilo de Ex 15,14, de nombres históricos que jugaron papel decisivo en la historia de Israel y que se utilizan como expresión típica de los grandes poderes gentiles, aspirantes al dominio universal. Que ejércitos asirios, simultáneamente con medos y persas, atacasen a Israel es un hecho desconocido en la historia; pero que el Nabucodonosor de Judit, que había derrotado a Arfaxad de Media y subyugado, o al menos obtenido la alianza con Persia (1,7), contase entre sus huestes medos y persas se comprende fácilmente.

El profesor Junker sugiere una explicación del v.12 apoyándose en 1 Sam 20,30 (G), en donde se encuentra unida la expresión: υἱὲ κορασίων αὐτομολούντων, que Jdt 16,12 separa en dos grupos υἱοὶ κορασίων y παῖδας αὐτομολούντων. Dice el citado autor que deben traducirse paralelamente y en el mismo caso. Αὐτομολεῖν tiene el sentido de pasarse a las filas enemigas (cf. 1 Sam 29,3; Jer 21,9) y corresponde al hebreo *npl* [2].

13-17 La última parte del canto contiene una vigorosa argumentación interna, cuyo tema se enuncia en 13: es un himno *nuevo*, al estilo de Sal 33,3ss, porque va a ensalzar no sólo su poder creador, sino su *gloria* y su poder salvífico (Sal 40,3), al que se refiere Is 42,9ss. El canto nuevo es el himno triunfal a Yahvé, como un héroe, como

[2] Cf. Haag, o.c., p.58 nt.153.

enviaste tu espíritu, y se formaron, y no hay quien pueda resistir a tu voz.
15 Porque los montes tiemblan desde sus fundamentos, al igual que las aguas;
y a tu presencia las rocas se funden como cera;
pero tú te muestras siempre propicio con los que te temen,
16 porque poca cosa son los sacrificios de fragante aroma,
e insignificante toda grasa ofrecida a ti en holocausto,
pero quien teme al Señor es grande en todo tiempo.
17 ¡Ay de las naciones que insurgen contra mi pueblo!
El Señor omnipotente tomará venganza de ellas en el día del juicio,
infligiendo fuego y gusanos en sus carnes,
y gemirán de dolor eternamente».
18 No bien llegaron a Jerusalén, adoraron a Dios y, una vez purificado el pueblo, ofrecieron sus holocaustos, sus oblaciones y sus dones.

---

un guerrero, por sus hazañas en la historia del pueblo. Ensalza la *gloria* de Yahvé, es decir, sus maravillosas intervenciones como salvador (Núm 14,22; Ex 14,18; 16,7; Sal 102,17).

El fundamento de sus intervenciones está en la sujeción de todo ser, en la dependencia de El, como creador (v.14); el poder de la *palabra* (Sal 33,6; Jer 23,29; Is 55,5-7). El espíritu o soplo de Yahvé (Job 33,4; 27,3; Neh 9,6).

La intervención poderosa y salvífica de Yahvé implica un *juicio*, cuyo efecto total y definitivo (escatológico) se expresa en estilo apocalíptico (Miq 1,4; Hab 3,10; Sal 18,8.16; 76,7ss; 97,5).

El tema del «temor», que discierne al hombre en ese juicio, se enuncia en el v.15, y en el 16 se manifiesta cómo ni las más preciosas ofrendas u holocaustos pueden supeditarlo. El temor está tomado aquí en el sentido del Dt 6,2.5.13; Is 11,2; Prov 1,7; Sal 111,10; Eclo 1,11-20; Sal 112,1; 128,1, asociado al amor, a la guarda del pacto, al servicio. Sobre los sacrificios, cf. Am 5,21ss.

La descripción del juicio contra las naciones rebeldes está inspirada en el pasaje escatológico de Is 66,24, y da a entender lo definitivo y absoluto del juicio de Yahvé, aunque no se trata de un suceso final en la historia. El rebelde jamás podrá eludir la justicia de Yahvé (Dan 12,2; Jl 4,1-4; Eclo 7,17). Este pasaje, en armonía con el desarrollo de la acción, presenta la historia de Israel en un plano y una perspectiva trascendentes; con Israel está el poder salvífico en proyección escatológica; sus enemigos son los enemigos de Yahvé y están condenados al dolor eterno (ἕως αἰῶνος).

Purificación y ofrenda. 16,18-19

18 La celebración en Jerusalén muestra la unidad político-religiosa alrededor de un solo santuario; norte y sur acuden al mismo centro. Este dato sugiere un tiempo anterior a la consumación del cisma samaritano y, por consiguiente, anterior a la conquista de Alejandro (cf. *Introducción*). Se trataba de la purificación legal (Lev 11ss), por la presencia de los paganos y el contacto con los

[19] Judit dedicó todo el mobiliario de Holofernes, que el pueblo le había obsequiado, e igualmente ofrendó a Dios, en homenaje, el pabellón que ella misma había tomado de su lecho. [20] Y el pueblo prolongó los festejos en Jerusalén, ante el santuario, por tres meses, y Judit permaneció con ellos.

[21] Transcurrido este tiempo, cada uno emprendió el retorno a su heredad; Judit, a su vez, regresó a Betulia y continuó en posesión de sus bienes, y fue durante su vida famosa en todo el país. [22] Muchos la pretendieron, pero ningún hombre la conoció en todos los días de su vida, desde cuando su marido, Manasés, murió y fue a reunirse con sus antepasados. [23] Y su fama fue creciendo cada vez más mientras envejecía en la casa de su marido, hasta llegar a los ciento cinco años; otorgó además la libertad a su sierva, y murió luego en Betulia, siendo sepultada en la caverna de su marido, Manasés. [24] La casa de Israel le guardó luto durante siete días. Antes de morir había repartido sus bienes entre los parientes de su marido, Manasés, y entre su propia parentela. [25] Y nadie perturbó a Israel durante la vida de Judit hasta mucho tiempo después de su muerte.

---

cadáveres (Núm 31,19; Jos 6,24ss). El pueblo debe ser santo para el culto (Ex 25,31; Lev 21,22; Ex 19,6).

19 La legislación acerca del botín de guerra es drástica, para evitar la idolatría (Dt 13,13ss; Lev 27,28ss). Al ofrendar esos trofeos, Judit reconoce como único vencedor a Yahvé: es un anatema consecratorio. Celebración de la victoria (v.20). La expresión «ante Yahvé» recuerda Dt 12,7.18; Est 9,21ss; Dt 14,26; 16,11; 27,7.

Ultimos años de Judit. 16,21-25

Concluye el episodio de acuerdo con el estilo de las narraciones bíblicas de esta índole (Tob 14,2-15). Es notable el relieve que se da al hecho de no haber aceptado a ningún hombre en matrimonio desde la muerte de su esposo Manasés. En el contexto adquiere el sentido de una maternidad espiritual respecto al pueblo, lo cual se sugiere con la repetición de «mi pueblo» (16,4.11.17; Jue 5,7: de Débora, madre en Israel). Esta maternidad anuncia un nuevo orden, el del Israel según el Espíritu, al cual se llega, no por la generación carnal, sino por el don del Espíritu. Jeremías presenta un caso que no carece de semejanza (Jer 16,1-4).

23 La vida larga se considera frecuentemente en el AT como una recompensa a la fidelidad a Dios y a la Ley (Ex 20,12; Dt 4,40; 5,16; 17,20; 30,20; Sal 21,5; 91,16; Eclo 1,12).

Fue sepultada con su marido, de acuerdo con la costumbre ancestral (Gén 25,9; 49,29; Tob 4,4; 14,12).

24 Los siete días de luto indican una duración indeterminada, que cumple con su cometido y termina satisfactoriamente, dando lugar al recuerdo de las virtudes y ejecutorias del finado (Eclo 22,12; Gén 50,10; 1 Sam 31,13; 1 Crón 10,12; Job 2,13). La expresión «casa de Israel» significa todo el pueblo (Sal 115,9s).

25 La observación de que el país gozó de paz durante el resto de la vida de Judit y mucho tiempo después recuerda las frases anti-

cotestamentarias del libro de los Jueces, para manifestar el efecto duradero de las diversas intervenciones salvadoras de Yahvé, de acuerdo con la fidelidad del pueblo (Jue 3,11.30; 5,32; 1 Mac 7,50; 9,57; 14,4). Se realizó para Judit el augurio del salmo 128,4-6.

Judit reparte sus bienes entre sus parientes, de acuerdo con la ley particular dada en Núm 36,1-9, de que ninguna heredad pasará de una tribu a otra. No se trata propiamente de transmitir una herencia, para lo cual era inhábil la mujer (Núm 27,1-11 para un caso particular).

El libro de Judit nos ha puesto en presencia de una manifestación del poder salvífico de Yahvé, paralela a las que jalonan la historia de Israel, y constituye una afirmación y una prueba de la «verdad», de la «fidelidad» y del «amor misericordioso» de Yahvé en el cumplimiento de sus promesas, reiteradas y actualizadas a lo largo de los siglos.

E S T E R

TRADUCCIÓN Y COMENTARIO POR

JOSÉ ALONSO DÍAZ, S. I.

Profesor en la Pontificia Universidad de Comillas

INTRODUCCION

1. El texto del libro de Ester

Un lector sin especiales conocimientos bíblicos no puede menos de encontrarse un tanto *desconcertado* cuando llega a leer el libro de Ester en cualquiera de las biblias que pueden estar a su alcance.

Si toma, por ejemplo, la biblia de Bover-Cantera, se encuentra con que el relato bíblico comienza por los capítulos 11 y 12, siguen después los capítulos 1 al 3, luego el capítulo 13, a continuación el 4, interrumpido por un trozo del 15; después, en su orden, los capítulos 5 al 10, sólo que con la interpolación del capítulo 16 dentro del capítulo 8.

El relato se termina con una breve indicación que pertenece al capítulo 11, al mismo capítulo con que comienza el libro.

La *explicación* de este fenómeno un tanto extraño está en que el libro de Ester que figura en las biblias es la reedición aumentada de un primer texto.

1.° El libro de Ester fue publicado primero en *hebreo* y abarca lo que ahora comprenden los capítulos 1 al 9. Se designan esos capítulos con el término técnico de *parte protocanónica* del libro de Ester.

Los judíos de Palestina, y otros muchos, sólo estos capítulos de este libro bíblico han tenido como inspirados.

2.° Los traductores *griegos*, cuando hicieron la traducción del hebreo del libro de Ester, añadieron, entreverándolos, otros capítulos, los que ahora figuran como del 10 al 16, y son designados como *parte deuterocanónica* del libro de Ester.

En la edición de la *Vulgata* aparecen primero los nueve capítulos que componen la parte protocanónica, y luego, seguidos, los capítulos que constituyen la parte deuterocanónica. Sólo que la interpretación del *sueño de Mardoqueo* precede al sueño. En la traducción de los LXX, los capítulos deuterocanónicos aparecen entreverados en su lugar correspondiente.

3.° La *Peshitta* y la *Vulgata* reproducen el texto masorético con gran fidelidad. Contienen, sin embargo, algunas pequeñas variantes, lo que prueba que los traductores utilizaron un texto hebreo diferente.

La traducción griega de los LXX aparece en cinco diversas formas (la básica, dada por los códices Aleph, B, A, etc.), el texto hexaplar de Orígenes, las recensiones de Hesiquio y de Luciano, y el texto utilizado por Josefo [1].

El texto griego contiene relatos ampliados del texto hebreo y otros escritos que faltan en el texto hebreo protocanónico, con el que está a veces en contradicción [2]. Aunque hay toda diversidad

[1] Cf. CHARLES, *Apocrypha* p.66-67.
[2] *Antiq.* 11,6.

de opiniones, es bastante común la opinión de que las partes canónicas del texto griego son traducciones del hebreo (con ampliaciones), y que las largas adiciones fueron compuestas en griego [3].

2. Encuadramiento histórico y contenido de la narración

La narración supone que es el tiempo *posterior al destierro babilónico*, que tuvo lugar en tiempo de Nabucodonosor (587). Destruido por Ciro, persa, el imperio babilónico (538), los judíos pudieron volver a su patria, y muchos volvieron, como se narra en los libros de Esdras y Nehemías.

Otros, en cambio, que se encontraban bien establecidos en la tierra extranjera, prefirieron quedarse.

Consta históricamente que muchos judíos se dedicaron al comercio y prosperaron económicamente en los países a que fueron deportados. Lo atestiguan las tabletas de Nippur (450-405), en las que aparecen nombres israelitas en asociación con la gran casa comercial Murašu e Hijos. Lo atestigua también el hecho de la gran cantidad de bienes con que retornan los que vuelven del destierro y los crecidos donativos que para la reconstrucción del templo entregan los que se quedan (1 Esd 2; Zac 6,10ss). Aunque haya que recortar parte de exageración, queda bien sentada la próspera situación económica de los judíos en el territorio persa.

Que también su situación social fue bastante aceptable lo prueba el hecho de que un judío, tal es el caso de Nehemías, pueda ser admitido en la corte persa y tener gran influencia en el soberano (Neh 2,1-8).

A estos judíos que permanecían fuera de su patria en el imperio persa y que estaban bien situados económica y socialmente se refiere el relato del libro de Ester. Según el relato, esos judíos van a atravesar un momento difícil, del que se salvan providencialmente. Sin un feliz cambio de la suerte hubiera tenido lugar en tierra extranjera el primer «pogrom» de la historia, o una matanza de judíos en masa.

El rey Asuero que figura en el relato es identificado, por razones filológicas, con el rey Jerjes, que reinó del 485 al 465, y que, en su expedición a Europa, fue vencido por los griegos en Salamina (480) y en Platea (479).

Un omnipotente ministro del rey Asuero llamado Amán, ofendido porque Mardoqueo, un judío que servía en el palacio, no le hacía reverencia, como otros servidores, según lo que el rey había mandado, determinó exterminarle, no solamente a él, sino a toda su raza, y obtuvo un decreto del soberano en este sentido.

La gran matanza, que había de tener lugar en todo el reino, estaba fijada para un día determinado, el día 13 del mes *Adar*.

Supo Mardoqueo todo lo que se tramaba y se dispuso a parar el golpe, utilizando como pieza clave a su prima Ester, que, presenta-

[3] Cf. C. C. Torrey, *The Older Book of Esther*: HTR 35 (1944) 1-40; R. H. Pfeiffer, *History of N. T. Times with an Introduction to the Apocrypha* (New York 1949) p.308-9.

da en palacio con otras doncellas, había atraído los ojos del rey y había sido elegida como reina cuando fue repudiada la reina Vasti.

Aconsejada por Mardoqueo, la reina Ester va a obtener del soberano no solamente que se anule el decreto preparado por Amán contra los judíos, sino que se vuelva contra el mismo Amán y contra todos los enemigos de los judíos. Este segundo decreto llega a realizarse, y el día 13 de *Adar*, el mismo día señalado para exterminio de los judíos, los judíos dieron muerte a 75.510 de sus enemigos, empezando por Amán y todos sus hijos. Como conmemoración de esta venganza de los judíos se establece la fiesta de Purim.

Este es el contenido de los capítulos protocanónicos, el libro que circuló escrito en hebreo y al que únicamente los judíos tuvieron por Escritura.

Desde el punto de vista puramente *literario*, el relato de Ester puede pasar por un ejemplo de narración. Bien construida, con buenas caracterizaciones, se apodera de la atención del lector con su suspensión dramática, hasta que llega el feliz desenlace para los judíos.

3. Valoración religiosa y moral

Ha llamado la atención el libro de Ester, en su parte protocanónica, por la ausencia del espíritu religioso, tan prominente generalmente en cualquier otro libro bíblico, y por el espíritu de venganza.

Aspecto religioso.—Nunca aparece el nombre de Dios, caso insólito en un libro bíblico. De los otros libros bíblicos, el único donde tampoco aparece el nombre de Dios es el *Cantar de los Cantares.*

Se han buscado razones para explicar por qué el autor se abstuvo de nombrar a Dios en su relato, pero las razones alegadas son inconvincentes.

Lo que parece que se puede decir es que el autor estaba preocupado por escribir un libro directamente patriótico más bien que directamente piadoso. Claro está que el libro, aunque aparentemente sea sólo patriótico, en la perspectiva de la historia bíblica no puede dejar de ser religioso, una vez que, por la alianza, se ha establecido un estrecho vínculo entre aquel pueblo y Yahvé.

Esta consideración responde también a la dificultad que procede de la ausencia de sentimiento religioso visible, especialmente cuando más podía esperarse. Así, por ejemplo, cuando, después de la maravillosa liberación, podríamos esperar un himno de acción de gracias, como en *Judit*, el relato termina con un panegírico de Mardoqueo (10,1-5).

El aspecto religioso visible estaría en el ayuno de tres días observado por Ester, Mardoqueo y los judíos de Susa (4,15-16).

El aspecto religioso que se ha querido ver en la actitud de Mardoqueo, que rehúsa postrarse delante de Amán (3,2-6), no parece que deba admitirse, debiendo interpretarse esa actitud, tal como

consta del relato hebreo (otro es el caso de la *redacción griega*, 13, 11-14), más como actitud de altanería de raza o de sentimientos suyos personales respecto de Amán que como un escrúpulo religioso. No se trataba sino de una mera ceremonia de protocolo y no de una claudicación religiosa. La misma Ester se prosterna a los pies de Asuero (8,3).

El sentido, pues, religioso, que sin duda era necesario como criterio externo para los que introdujeron el relato en el canon, habrá que buscarlo en la oculta providencia que maneja todos los hilos de la historia[4].

Pero que esta ausencia de sentimiento religioso *visible* creaba alguna dificultad a los judíos piadosos encuentra prueba en el hecho de que los judíos traductores al griego, con su traducción, que puede ser considerada como una *traducción midrásica*, o comentario, hicieron algunas *adiciones* que visiblemente hacen religioso un relato que es en su primer estado aparentemente profano.

Estas *adiciones* son seis en número.

1.ª *El sueño de Mardoqueo* (11,2-12,6), que es *interpretado* en la sexta *adición* (10,4-13), hacia el final, con lo que el libro queda enmarcado en una perspectiva netamente religiosa.

2.ª *El edicto de Amán* (13,1-7), al que se hace alusión en 3, 12-13, que no sirve propiamente al sentido religioso, sino que únicamente complementa el relato.

3.ª *Las oraciones de Mardoqueo* (13,8-18) y *Ester* (14,1-19), bellísimas expresiones de una alta piedad, en el momento más trágico del relato, cuando ya está promulgado el edicto.

4.ª La escena entre Ester y Asuero (c.5), está un tanto ampliada (15,1-16), y resuena en ella la nota religiosa, como cuando Ester invoca a Dios antes de ponerse en marcha para la entrevista decisiva (15,5).

5.ª Después de 8,12 viene el *edicto de Mardoqueo* (16,1-24), de que se habla en 8,9. En él se hace mención varias veces de «Dios que todo lo escudriña o lo domina» (16,4.16.18.21).

Aspecto moral.—1.º También bajo el aspecto moral el libro de Ester ofrece *reparos* a la primera lectura.

El odio y la venganza de los judíos para con los gentiles parecen quedar justificados en el relato. El decreto real obtenido por los judíos es para hacer perecer a los gentiles «con sus hijos y mujeres» (8,11).

Ester no se contenta con un día de matanza; reclama otro día más (9,13). Y no se trata simplemente de una actitud defensiva (cf. 8,11), sino de un ataque positivo, como aparece por el c.8, donde se describe la prosecución de la matanza de gentiles sin que éstos hayan puesto ningún acto provocador.

2.º Hay que enjuiciar el aspecto moral, no desde el ámbito depurado de la moral evangélica, sino desde el ambiente moral todavía retardado de aquella época. Es decir, se trata de una solu-

[4] Cf. G. A. F. Knight, *Esther:* TorchBC p.16.

ción de moralidad subjetiva, que es aplicable incluso dentro del cristianismo, donde no se pueden juzgar costumbres de una época desde la distinta mentalidad de otra.

Para poner un ejemplo, en una oración litúrgica antigua se leía esta frase, chocante para nosotros y por eso recientemente suprimida: «que los enemigos de tu santa Iglesia sean aplastados por el poder de tu diestra». Otro ejemplo podría ser el de la esclavitud de otros tiempos, tolerada en ambientes cristianos de mentalidad muy diversa de la actual.

4. Inclusión en el canon

Las dificultades que tuvo el libro de Ester para entrar en el canon eran de presumir, dado el carácter del libro expuesto precedentemente.

La suerte que corrió el libro fue un poco diversa entre los judíos y entre los cristianos.

Entre los judíos: en el sínodo de Jamnia (hacia el 90 d. C.) algunos rabinos dudaron sobre la admisión del libro en el canon de las Escrituras inspiradas. Se trataba, naturalmente, de solos los capítulos hebreos.

Todavía en el siglo III de nuestra era, algún eminente rabino afirmaba que el libro de Ester no era un libro sagrado.

Una vez admitido, gozó de gran popularidad, de tal manera que Maimónides (murió hacia el 1204) llegó a decir que «en los tiempos mesiánicos serán abolidos todos los *nebiim* (profetas) y todos los *ketubim* (otros escritos inspirados), salvo Ester, que es tan eterno como la *Torá* (la Ley), y que no será nunca destruido.

Este favor de que gozó el libro de Ester se debe sin duda a las persecuciones que a través de los siglos sufrió el pueblo judío. Este libro muestra por una vez a los judíos victoriosos.

En el cristianismo: el NT silencia totalmente el libro de Ester. Sin embargo, el libro fue recibido por la Iglesia cristiana según su recensión griega y figura en los principales catálogos.

Esto no quita que haya habido voces discordantes. Así, por ejemplo, *San Atanasio* no coloca a Ester entre los libros canónicos.

San Jerónimo no excluye de su traducción las *partes griegas*, pero las pone en *apéndice*, con la particularidad que coloca la *interpretación del sueño de Mardoqueo* (10,4-13), que es la última adición griega, antes de las otras adiciones, en concreto, antes del sueño mismo (11,2-12,6).

El concilio de Trento definió la canonicidad de Ester con todas sus partes, como se contiene en la antigua *Vulgata* latina[5]. *Partes* se refiere a los capítulos o perícopas importantes de la Biblia sobre las que había discusión entonces.

[5] Cf. Denz. 784.

5. **Historicidad**

Decir que un libro es inspirado no quiere decir necesariamente que sea histórico. Puede pertenecer a otro género literario diverso de la historia. Sobre el libro de Ester, como sobre el libro de Jonás, Judit y otros se discute si es historia estricta o una especie de narración libre más o menos didáctica.

A favor de la historicidad está el que por muchos, tanto judíos como cristianos, ha sido tenido en los tiempos antiguos, y también modernos, por estrictamente histórico.

Una de las razones que ha pesado para ello es el conocimiento que el autor parece tener del ambiente persa.

En contra de la historicidad estricta se inclinan generalmente los críticos modernos por cuatro razones: las dificultades históricas, las inverosimilitudes, la tendencia a exagerar y la simetría artificial de la narración.

1.ª Dando por supuesto que el rey Asuero, de que se trata en el relato, es Jerjes (485-465), como comúnmente se mantiene hoy, la reina esposa de Jerjes era, según Herodoto (7,114; 9,112), no Vasti ni Ester, sino Amestris, no judía, sino la hija de un general persa.

Por los datos que da el autor queda la impresión de que le era desconocida con precisión la cronología del imperio persa. A Mardoqueo le cuenta entre los deportados por Nabucodonosor el año 597 (2,6). El año duodécimo de Jerjes (es decir, el 473) llegó a ser gran visir (8,2; 3,7). Debía de tener entonces ciento veinticuatro años, más los que tuviera en el año en que le deportaron (597).

Por otra parte, Ester era su prima (no una sobrina, según aparece en la traducción de San Jerónimo de 2,7), y no habría mucha diferencia de edades entre ambos. Sería, pues, una joven de ciento y pico de años.

Por estos datos, el autor parece suponer que Jerjes siguió inmediatamente a Nabucodonosor.

2.ª En la lista de *inverosimilitudes*, propias de las ficciones, se puede poner el decreto que ordena que las mujeres obedezcan a sus maridos (1,22) y que el rey permita que los judíos maten a 75.510 persas (9,6-16).

3.ª *La tendencia a exagerar*, característica de las ficciones, se advierte en la fiesta, que dura seis meses (1,4); en la duración de un año del tratamiento de belleza que se da a las doncellas (2,3.8.12ss); en los 10.000 talentos de plata (unos mil millones de pesetas) que Amán promete pagar al tesoro si obtiene el decreto de exterminación de los judíos (3,9); en los 75.510 gentiles que se dejan matar en un solo día (9,6-16), y en lo que se dice que todas las naciones temblaban ante los judíos (9,2).

4.ª Parece también delatar la ficción la simetría artificial de la narración. Primero mandan los gentiles y después se invierten las suertes, y lo que se preparaba para Mardoqueo y para los judíos viene a sucederles a Amán y los persas.

En *conclusión*, parece, y nada se opone a la inspiración bíblica, que se pueda considerar el libro de Ester como un *libro de ficción histórica con fines didácticos.*

6. Fecha de composición

Sólo por *algunos indicios* puede determinarse la fecha del libro de Ester.

La fiesta de Purim, la establecida, según el libro de Ester, para celebrar la victoria de los judíos sobre los gentiles, el 14 y 15 de *Adar*, es mencionada por primera vez en 2 Mac 15,36, donde se dice que «el día de Nicanor», o día establecido para celebrar anualmente la victoria de Judas Macabeo sobre el general griego Nicanor, tenía lugar el 13 de *Adar*, «un día antes del día de Mardoqueo» (es decir, del *Purim)*.

El libro primero de los Macabeos también hace mención del «día de Nicanor» (1 Mac 7,49), pero no hace ninguna mención del *Purim.*

De estos hechos, lo único que se puede deducir es que la fiesta de *Purim* era conocida en la mitad del siglo I (a.C.), época en la que se compuso el segundo libro de los Macabeos.

Del colofón de los LXX (11,1) nada se puede concluir, porque no es segura su veracidad ni interpretación. La fecha en que dice que la traducción griega fue llevada a Egipto puede ser el 113 (a.C.).

Extraña *el silencio de Ben Sira* (Eclesiástico), por el 180, sobre Mardoqueo y Ester, no presentándolos entre los héroes judíos en el elogio que hace de los padres (c.44-49). Lo mismo que en el caso de Daniel, la conclusión es que el libro de Ester no había sido escrito todavía por aquel tiempo.

El hecho nos orienta hacia una fecha a partir de la persecución de Antíoco Epífanes, y algunos *indicios* pueden servir para confirmar la conjetura de composición del libro en la época macabaica y para precisar más dentro de ella.

1.° El libro de Ester respira un odio muy marcado de los judíos a los gentiles. Este no se da antes de las persecuciones de Antíoco Epífanes (168-165), y sí después.

2.° *El edicto de Amán* (3,13) parece tener en el transfondo el edicto de Antíoco Epífanes (1 Mac 1,44-50), en el que se proscribía el judaísmo.

3.° Por otra parte, el libro de Ester no refleja un tiempo de persecución en que los judíos están humillados. El libro de Ester refleja el triunfo exultante de los judíos sobre los gentiles. Ahora bien, esa circunstancia histórica, en que los judíos tomaban la ofensiva sobre los paganos, se dio en tiempo de la *dinastía hasmonea*, una vez que, en brava lucha por la independencia, Judas, Jonatás, Simón, llegaron a librarse de los griegos. En el 142, en tiempo de Simón, se proclamó la independencia.

Juan Hircano (134-104), hijo de Simón, inicia la dinastía hasmonea. Hircano comenzó a extender su territorio. En el sur se apoderó de *Idumea* y obligó a los habitantes a circuncidarse. En el norte se

apoderó de *Samaría* y destruyó el templo de Garizim. Pero los *hasidim* (piadosos) y los judíos ortodoxos no estaban conformes con la orientación política y profana de Hircano, y se formó un partido de oposición.

En tiempo de Juan Hircano aparecen por primera vez los dos partidos [6], los *fariseos* en la oposición y los *saduceos* en colaboración con el régimen.

El libro de Ester, con su exultación por el triunfo de los judíos sobre los paganos y con *su acento*, más sobre lo patriótico que sobre lo religioso, refleja bien la tónica predominante de la época de Juan Hircano, en que el patriotismo eclipsaba la piedad, y en ese tiempo debió de ser compuesto, no por un *hasid* de la oposición, como el libro de Daniel, sino por un entusiasta colaborador del régimen.

Las *adiciones griegas*, naturalmente, son *posteriores*.

7. Intención del libro

Si el libro de Ester pertenece a un género literario de ficción, como es *probable* por lo dicho antes, se puede preguntar si se trata de una pura ficción o si pretendía el autor algo con su relato.

Si por los indicios indicados precedentemente el libro surgió en el tiempo de Hircano, no parece descaminado el pensar que el autor quería enaltecer el espíritu reinante, en que el patriotismo y la política predominaban sobre lo religioso, haciendo más hincapié en los medios humanos que en los divinos.

Mardoqueo, el héroe propiamente del relato, dispone todas las cosas hacia su fin y no duda en emplear como medio, en contra de la ley deuteronómica (cf. 7,2) y con ofensa de los adaptadores griegos (LXX) posteriores, que tratan de aminorar el escándalo, el que una joven judía pasase a un harén pagano (2,8).

Hay que repetir aquí lo dicho sobre el sentido religioso del libro. Si el libro no resulta de alto nivel moral y religioso, es un valor positivo el que fomente el sentido patriótico, y bajo ese aspecto fue incluido en el canon; y hay que enjuiciarle con el mismo amplio criterio con que se juzgan, por ejemplo, algunos consejos del *Eclesiastés* (c.9), no de alta moralidad, pero tampoco inmorales.

8. La fiesta de Purim

Sobre el origen de la fiesta de *Purim*, vinculada al libro de Ester, no se ha dado una teoría explicativa satisfactoria.

1. La fiesta nos la *describen* Josefo y los rabinos. Era una fiesta profana que se caracterizaba por regocijos populares que degeneraban fácilmente en excesos. En el *Talmud* se encuentra como regla que ese día se puede beber hasta que no se distinga ya entre la aclamación «Bendito sea Mardoqueo», y el grito «Maldito sea Amán». Esos gritos y aclamaciones pertenecían al ceremonial de la celebración de la fiesta, además de la lectura del libro de Ester.

En la celebración de esta fiesta profana entró también la costum-

[6] Cf. Josefo, *Antiq.* 13,10,5-7.

bre de disfrazarse, con lo que se puede considerar el *Purim* como el *carnaval* de los judíos.

2. Puesto que de la fiesta no hay mención hasta la época tardía del segundo libro de los Macabeos, es posible que la fiesta no se aclimatara sino cuando salió el relato de *Ester*, la única referencia que tenemos sobre el origen de la fiesta.

Probablemente se trataba de una fiesta popular que ya se celebraba más o menos privadamente, pero a la que el autor quiso dar mayor envergadura de aspecto patriótico, fingiendo para ella un relato que la justificara en una época especialmente propicia al patriotismo exaltado, como era la de Juan Hircano. Y así como el Deuteronomio, hecho público en el 622, bajo la autoridad de Moisés, reavivó una fiesta prácticamente olvidada (la Pascua), el libro de Ester puso en torno a una fiesta, tal vez popular y reciente, un halo de antigüedad y patriotismo, a la que ni las masas, siempre dispuestas a los regocijos, ni el soberano, en el carácter patriótico que adoptaba y favorable a su política, habían de oponer resistencia. También el *código sacerdotal*, bajo la autoridad de Moisés, introdujo nuevos ritos y nuevas festividades litúrgicas en el judaísmo, como si pertenecieran a la historia antigua (cf. Ex 29,38-42; Núm 28,1-8; 3 Re 18,29.36).

La fiesta de los *Purim*, colocada a continuación de la conmemoración de la victoria de Judas Macabeo sobre Nicanor con gran mortandad de gentiles (1 Mac 7,39-50; 2 Mac 15,20-36), única festividad patriótica en el judaísmo, no hacía sino prolongar esta fiesta dos días más.

9. Bibliografía selecta

A) Comentarios

Rabanus Maurus († 856), *Expositio in librum Esther:* ML 109,635-670; D. de Celada (1661), *In Estherem Commentarii* (Venetiis 1650); B. Wolf, *Das Buch Esther* (Frankfurt 1922); C. Steuernagel: HAT (1923[4]); M. Haller (Tübingen 1940); J. Schildenberger: BB (1941); F. Stummer: EBi (1950); A. Barucq: BJ (1952 1959[2]); B. W. Anderson: IB (1954); G. A. F. Knight: TorchBC (1955); L. Arnaldich: BC (1961).

B) Cuestiones generales

M. E. Cosquin, *Le Prologue-Cadre des mille et une nuits. Les légendes perses et le livre d'Esther:* RB (1909) 7. 161; J. A. F. Gregg, *The additions to Esther*; Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (Oxford 1913); F. X. Roiron, *Les parties deutérocanoniques du Livre d'Esther:* RScR 6 (1916) 3-16; J. Hoschander, *The Book of Esther in the Light of History* (Philadelphia 1923); H. S. Gehmann, *Notes on the Persian words in the Book of Esther:* JBLit 4 (1924) 321-8; A. E. Morris, *The Purpose of the Book of Esther:* ExpT 42 (1930-1) 124-8; H. Bévenot, *Die Proskynesis und die Gebete im Estherbuch:* Jahrb Liturgie Wiss 11 (1921) 132-39; *Esther. A Scriptural Key to Preaching:* CleR 4 (1932) 287-96; D. Schötz, *Das hebräische Buch Esther:* BZ 21 (1933) 255-76; H. Striedl, *Untersuchung zur Syntax u. Stilistik des heb. Buches Esther*: ZAW 14 (1937) 73-108; A. Gelin, *Le livre d'Esther:* DTC; A. Ungnad, *Keilinschriftliche*

[11 [2] El año segundo, reinando Artajerjes el gran rey, el día primero de Nisán, vio un sueño Mardoqueo, el de Jair, el de Semei, el de Cis, de la tribu de Benjamín, [3] hombre judío, que habitaba en la ciudad de Susa, personaje notable, que era servidor en la corte del rey. [4] Pertenecía al grupo de cautivos que Nabucodonosor, rey de Babilonia, había deportado desde Jerusalén con Jeconías, el rey de Judea.

Beiträge zum Buch Esra und Esther: ZAW 17 (1940-1) 240-4; T. N. E. PENNELL, *Esther und Antisemitism*: ExpT 55 (1943-44) 237-40; B. W. ANDERSON, *The Place of the Book of Esther in the Christian Bible*: JRel 30 (1950) 32-43; E. J. BICKERMANN, *Notes on the Greek Book of Esther*: Proc.Amer. Acad.JewishRes. 20 (1950) 101-33; A. IBÁÑEZ ARANA, *Boletín de S. Escritura: Tobías, Judit, Ester*: Lum 1 (1951) 74-82; R. H. PFEIFFER, *Introduction to the Old Testament* (London 1953) 737; W. RUDOLPH, *Textkritisches zum Estherbuch*: VT 4 (1954) 89s; W. VISCHER, *Valeur de l'Ancien Testament* (Job, Esther, l'Ecclésiaste, Esaïe II) (Génève 1958); P. PASCUAL RECUERO, *Los personajes del «Libro de Ester» e historia de los cinco principales según la exégesis rabínica*: MisEstAH 9,2 (Granada 1960) 17-52; M. GAN, *The Book of Esther in the Light of the Story of Joseph in Egipt* (hb.): Tarbiz 31 (1961s) 144-49; H. CAZELLES, *Note sur la composition du rouleau d'Esther*: *Lex tua veritas*, Fs. H. Junker (Trier 1961) 17-29; A. BARUCQ, *Esther et la cour de Suse*: BTerS 39 (1961) 2-5; B. SCHNEIDER, *Esther revised according to the Maccabees*: StBFLA 13 (1962/63) 190-218; S. TALMON, «*Wisdom*» *in the Book of Esther*: VT 13 (1963) 419-55; C. SCHEDL, *Das Buch Esther und Mysterium Israels*: Kairos 5 (1963) 3-18; B. GIRBAU, *Ester*: EBG 3 (1964) 229-32; S. SEGERT, *Zur literarischen Form und Funktion der fünf Megillot*: ArchOrient 33 (1965) 451-462; E. BICKERMAN, *Four Strange Books of the Bible: Jonah, Daniel, Koheleth, Ester* (New York 1967); W. DOMMERSHAUSEN, *Die Estherrolle*: StuttBMon 6 (1968).

CAPITULO 11

El sueño de Mardoqueo [1]. 11,2-12

En la Vulgata este capítulo y otros (deuterocanónicos) aparecen al final de los capítulos hebreos con esta nota de San Jerónimo: «Este comienzo figuraba también en la edición Vulgata (la edición griega), pero no se encuentra en el hebreo ni en ninguna otra traducción».

2 *En el segundo año de Artajerjes* hace algo de dificultad en cuanto que el complot de los eunucos, de que se habla en el c.12, fue, según Ester 2,21-23, en el séptimo año de Asuero.

Los LXX llaman al rey «Artajerjes», en vez de Asuero, no solamente en los capítulos deuterocanónicos, sino también en los protocanónicos. Sobre Asuero, véase Est 1,1 (sobre Mardoqueo, cf. 2, 1-6). El mes de *Nisán* es el primero del año entre los judíos, y corresponde a parte de marzo y abril.

3 *Susa*, en Elam, era la capital de Persia (cf. Est 1,2).

4 Este dato cronológico (cf. 4 Re 24,8.15) supondría en Mardoqueo, cuando acontece el relato, una edad muy avanzada (unos ciento cincuenta años).

[1] E. L. EHRLICH, *Der Traum des Mardochai*: ZRelGg 7 (1955) 69-74.

5 Y éste fue su sueño.
6 He aquí voces y alboroto, truenos y terremoto, perturbación so-
bre la tierra. Y he aquí dos dragones grandes, preparados, que avan-
zaron ambos para pelear. Y lanzaron una gran voz: 7 y, a su vez, toda
nación se aprestó para la guerra, para hacer la guerra a la nación de
los justos. 8 Día aquel de oscuridad y lobreguez, tribulación y angustia,
vejación y perturbación grande sobre la tierra. 9 Y se turbó toda la
nación de los justos, temiendo sus propias calamidades. Y se dispusie-
ron a perecer. 10 Y clamaron a Dios. A su clamor, como de una fuen-
tecilla, se hizo un gran río, agua copiosa. 11 Salió la luz y el sol; y los
humillados fueron ensalzados, y devoraron a los encumbrados en
gloria.
12 Y, despertando Mardoqueo, el que viera este sueño, y lo que
Dios tenía decretado hacer, lo mantuvo en el corazón, y de todas ma-
neras se esforzaba hasta la noche por descifrarlo].

[12 1 Mardoqueo habitaba en el atrio con Gabaza y Zarra, los dos
eunucos del rey, que custodiaban el atrio. 2 Y oyó sus planes y averi-
guó sus maquinaciones; y entendió que preparaban poner sus manos
sobre el rey Artajerjes. Y los denunció al rey. 3 Y el rey sometió a
cuestión a los dos eunucos, los cuales, habiendo confesado su delito,
fueron sentenciados. 4 Escribió el rey estos hechos para recuerdo, y
escribió también Mardoqueo sobre lo mismo. 5 Y ordenó el rey que
Mardoqueo sirviese en la corte, y le concedió mercedes por estas co-

---

5-12 El *sueño* suena a literatura apocalíptica y recuerda el libro de Daniel, por la simbolización en bestias (dragones) de los poderes paganos enemigos del pueblo escogido (cf. Dan 7), por el simbolismo del pueblo en la fuentecilla (Ester) que se convierte en un gran río (cf. Dan 2, la *piedrecilla* convertida en monte), por la lucha y la tribulación (cf. Dan 12,1). El v.11 recuerda el *Magnificat*. El «humilde» son los judíos. El «poderoso» es Amán.

12 El esfuerzo de Mardoqueo por descrifrar el sueño tenido durante la noche también recuerda el libro de Daniel (cf. Dan 7,15). Para la interpretación del sueño, véase 10,4-11,1.

CAPITULO 12

El complot de los dos cortesanos. Mardoqueo en la corte. 12,1-6

1-3 De este complot hay una somera referencia en la parte protocanónica en 2,21. Esta sección del c.12 aparece como una amplificación de aquella indicación de 2,21.

El nombre de los eunucos varía algo en los diversos textos y manuscritos.

4 A la consignación del descubrimiento del complot hay referencia en 2,21-23; 6,2-3.

5-6 Se presenta aquí a Amán como el adversario que busca la ruina de los judíos a causa de los eunucos sentenciados (sobre Amán,

sas. [6] Hamán de Hamedaza, agaguita, gozaba de gran prestigio ante el rey y buscaba manera de arruinar a Mardoqueo y a su pueblo a causa de los dos eunucos del rey].

1
[1] Y sucedió que, en los días de Asuero—el Asuero que reinó desde la India hasta Etiopía, sobre ciento veintisiete provincias—, [2] que, cuan-
do se sentaba el rey Asuero sobre el trono de su reino en Susa, la ciu-
dadela, [3] en el año tercero de su reinado, hizo un gran banquete para todos sus príncipes y servidores, para los jefes del ejército de Persia y Media, los nobles y los gobernadores de las provincias. [4] Desplegó
así la opulencia de la gloria de su reino y el magnífico esplendor de su grandeza durante muchos días: ciento ochenta días. [5] Transcurridos
estos días, el rey dio a todos los habitantes de Susa, la capital, del grande al chico, un convite por espacio de siete días en el patio del jardín del palacio real. [6] Colgaduras de lino blancas y de color de jacinto pen-
dían sujetas por cordones de seda marina y púrpura roja a anillas de plata y columnas de mármol blanco; lechos de oro y plata descansaban sobre un pavimento de piedra esmeraldina, mármol, alabastro y de mosaico. [7] Para las bebidas había copas de oro y vasos diferentes, abun-

---

véase 3,1). En 3,6, la causa que se da de la enemiga de Amán contra Mardoqueo no es precisamente el asunto de los eunucos, sino un pique personal proveniente de que Mardoqueo le niega las muestras de reverencia que le tributan otros cortesanos.

CAPITULO 1

El banquete del rey Asuero. 1,1-9

1 El nombre hebreo Asuero es el mismo nombre persa de donde se ha derivado el nombre griego Jerjes. Se trata de Jerjes I (485-465), el de la campaña contra Grecia [1], derrotado en Salamina (480), y en Platea (479). Se han sugerido por diversos autores, como identificables con Asuero, todos los reyes de Media y Persia, desde Ciáxares hasta Artajerjes III (625-338). Pero Jerjes es el que tiene más probabilidades.

Según Herodoto [2], el imperio persa estaba dividido en 20 satrapías. Estas satrapías estaba divididas en provincias (cf. 3,12). El autor de Ester añade siete provincias a las 120 satrapías de Daniel (6,1).

2 *Susa* era la capital del antiguo Elam. Fue reconstruida por Darío I y fue la capital del imperio persa hasta que ésta se trasladó a Persépolis. Jerjes, aunque tenía su residencia en Persépolis, pasaba los inviernos en Susa (cf. Jenof. *Cirop.* 1.8). Está situada al este de Babilonia y al sur de Ecbatana. La «ciudadela» se distinguía del palacio real (cf. 3,15; 8,14; 9,11) [3].

[1] Cf. Herodoto VII-IX.
[2] III 89.
[3] M. Dieulafoy, *L'Acropole de la Suse* (1890).

dancia de vino ofrecido por el rey con regia liberalidad. [8] La bebida
hacíase con arreglo a la norma de que nadie coaccionase a ello; pues
así lo había dispuesto el monarca, ordenando a todos los oficiales de
su casa que se acomodasen a lo que cada uno deseaba. [9] También la
reina Vasti dio un convite a las mujeres en el palacio real del rey
Asuero.
[10] Al séptimo día, cuando el corazón del rey estaba alegre por el
vino, ordenó éste a Mehumán, Bizzta, Jarboná, Bigtá, Abagtá, Zetar
y Karkas, los siete eunucos que servían al rey Asuero, [11] que trajeran
a presencia del rey a la reina Vasti con la corona real, para mostrar a
los pueblos y los príncipes su hermosura; pues era de bella presencia.
[12] Mas rehusó la reina Vasti presentarse según el mandato del rey

---

3-8 Por historiadores griegos sabemos también que los reyes de Persia acostumbraban a celebrar en muchas ocasiones banquetes suntuosos. El autor parece estar bastante al tanto de las costumbres persas (cf. 1,6-8; 1,14; 3,2.7.13; 4,2; 5,14; 6,8; 8,10).

Pero estos conocimientos no prueban necesariamente la historicidad del relato. Puede no significar más que el autor estaba tan al tanto del ambiente persa como los modernos arqueólogos e historiadores.

Este conocimiento del autor, que parece haber vivido en Jerusalén, en el tiempo de la exaltación patriótica de los triunfos de Juan Hircano sobre los gentiles, pudo tenerlo o por sus viajes por el Oriente o a través de sus contactos con judíos orientales.

9 La reina, que da también un banquete a las damas, se llamaba Vasti. El nombre varía un poco en las diversas recensiones (G. *Astin*, Luc. *Ouastin)*. Este nombre es desconocido por los historiadores, que llaman a la única esposa conocida de Jerjes Amestris [4].

Repudiación de Vasti. 1,10-22

10-11 Los autores griegos (Jenofonte, Ammiano, Plutarco) encomian la belleza de las mujeres persas. Según Plutarco, Alejandro Magno decía de éstas que eran «dolores de los ojos» *(algedónes ommáton)* [5].

12 Cuál fuese el motivo que movió a Vasti a desobedecer al rey (tal vez ebrio) el autor no lo dice. Algunos comentaristas (BJ) sugieren que la reina vio en la orden del rey un atentado a su dignidad y a su pudor, y por eso rehusó obedecer, dando ejemplo de dignidad y de entereza [6]. De hecho, la paráfrasis caldea [7] interpretaba la orden del rey en el sentido de presentarse *desnuda*. En esta hipótesis, la frase «mostrar a los pueblos y a los príncipes su hermosura» sería eufemística. Sobre ese segundo sentido de «belleza», cf. Ez 16,25. En Herodoto [8] (I 8-12) se encuentra un elogio del *pudor* de las mujeres

[4] Cf. HERODOTO IX 108-113.
[5] PLUTARCO, *Alexander, Parrall.* c. 21. Sobre los nombres de los eunucos de Asuero, cf. J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Les noms des eunuques d'Assuerus:* Mus 66 (1953) 105-8 (1,10).
[6] Cf. *Probatur recte fecisse reginam Vasthi dum Assuero, se ad convivium vocanti, non paruit (Esth 1,12):* ColBrug 4 (1899) 510.
[7] El P. CELADA, en su *Comentario* (p.24-25), discute muy por menudo si Vasti hizo bien o mal al desobedecer la orden del rey.
[8] I 8-12.

trasmitido por los eunucos. El monarca enfurecióse mucho y ardió en
cólera; 13 y preguntó el rey a los sabios conocedores de los tiempos (pues tal era la costumbre real con todos los conocedores de la ley y el derecho);
14 siendo los más allegados a él Karsená, Setar, Admata Tarsis, Meres, Maresena y Memukán, siete príncipes de Persia y Media, que contemplaban el rostro del rey y ocupaban el primer puesto en el reino:
15 Según la ley, ¿qué ha de hacerse con la reina Vasti por no haber cumplido la orden del rey Asuero comunicada por medio de los eunucos?
16 Y contestó Memukán ante el rey y los príncipes: «No sólo contra el rey ha obrado la reina Vasti, sino contra todos los príncipes que
existen en todas las provincias del rey Asuero; 17 porque el proceder de la reina se divulgará entre todas las mujeres, para menosprecio ante sus ojos hacia sus maridos, diciendo: El rey Asuero ha ordenado que se presentase la reina Vasti ante su presencia, y no se ha presen-
tado. 18 Y hoy mismo las princesas de Persia y Media que se hayan enterado del proceder de la reina hablarán a todos los príncipes del
rey, originándose así muchísimo desprecio y cólera. 19 Si al rey le parece bien, emane de él un decreto real e inscríbase entre las leyes de Persia y Media, y no sea derogado, que Vasti no comparezca más a presencia del rey Asuero, y conceda el monarca su título de reina a
otra más digna que ella. 20 Y el decreto que el rey promulgue será conocido en todo su reino, que tan dilatado es, y todas las mujeres prestarán el honor debido a sus maridos, desde el grande al pequeño».
21 La propuesta pareció bien al rey y a los príncipes, y el rey hizo
según el consejo deMemucán. 22 Envió, pues, cartas a todas las provincias reales, a cada provincia según su escritura y a cada pueblo según

---

lidias, a propósito del episodio de Caudaules, que puede ilustrar el pasaje de Vasti.

13-15 La consulta la hace el rey a los astrólogos, que también eran peritos en las leyes y en el derecho.

«Contemplar el rostro del rey» parece ser una expresión técnica para designar a los consejeros reales (cf. 4 Re 25,19).

16-21 La repudiación de Vasti juega un papel importante en la trama del relato de Ester. La frase de Memucán: «otorgue el monarca su título de reina a otra más digna que ella», pone en marcha la acción de los capítulos siguientes [9].

La *irrevocabilidad* de las leyes medo-persas (v.19) la toma el autor probablemente de Dan 6,8-12.15. Esta «irrevocabilidad» no se encuentra confirmada en ninguna parte si no es en Diodoro Sículo (17,30).

22 En Herodoto encontramos referencia precisa de la organización de correos en Persia, y atribuida precisamente a Jerjes. En el inmenso imperio persa había multitud de pueblos con diversas lenguas. De aquí que las cartas reales vayan escritas en varias lenguas.

No deja de ser un poco extraño el decreto en cuanto que ordena que «todo marido fuese el que mandase en su casa». El texto griego, sin embargo, no parece que presenta la frase perteneciente al edicto

[9] I. Levy, *La répudiation de Vasti:* ACIO 21 (1948) 114s.

su lengua, disponiendo que todo marido fuese el que tuviera el mando en su casa, y adaptándolo a la lengua del pueblo respectivo.

2 1 Después de estos acontecimientos, calmada la cólera del rey
Asuero, recordó a Vasti lo que había hecho y lo que se había decreta-
do sobre ella. 2 Y dijeron los servidores del rey, sus ministros: «Bús-
quense al rey jóvenes vírgenes de agraciada presencia, 3 y nombre el
rey encargados en todas las provincias de su reino que reúnan a todas
las jóvenes doncellas de agraciada presencia en Susa, la ciudadela, en
el harén, al cuidado de Hegay, eunuco del rey, guardián de las mu-
jeres, y que les proporcione con qué adornarse; 4 y la joven que más
agrade al rey reine en vez de Vasti». La proposición pareció bien al
rey, y así se hizo.
5 Había en Susa, la ciudadela, un judío cuyo nombre era Mardo-
queo, hijo de Yair, hijo de Simí, hijo de Quis, benjaminita; 6 el cual
había sido llevado de Jerusalén con los cautivos deportados con Jeco-
nías, rey de Judá, por Nabucodonosor, rey de Babel. 7 Había él criado
a Hadassá, o sea Ester, hija de un tío suyo, porque no tenía padre ni
madre. La joven era de hermosa figura y buena presencia, y, al morir
su padre y su madre, Mardoqueo la había adoptado por hija.
8 Sucedió, pues, que, al divulgarse la orden del rey y su edicto y
reunirse muchas jóvenes en Susa, la ciudadela, confiadas a Hegay,
fue llevada también Ester al palacio real y confiada al dicho Hegay,
guardián de las mujeres. 9 La joven pareció bien a sus ojos y se com-
placía en ella, por lo cual se apresuró a darle sus aderezos y sus racio-
nes y poner a su disposición las siete muchachas más escogidas del pa-
lacio real; y la trasladó con sus doncellas a la parte mejor del harén.

---

sino como una consecuencia de la medida tomada contra Vasti. El v.22 parece que ha sido corrompido en la transmisión del texto de Ester, por lo demás muy bien conservado (lo mismo sucede en 7,4).

CAPITULO 2

La elección de Ester como reina. 2,1-18

1-6 Se prepara el camino para la elección de Ester al rango de reina en lugar de Vasti, la repudiada.

Es presentado Mardoqueo (5-6), que desempeña un papel importante en el relato. Era un judío descendiente de Kish (el padre de Saúl). Había sido deportado por Nabucodonosor en el 597, es decir, ciento veinticuatro años antes, según la exacta cronología de 2,5-7. Entre los deportados a Babilonia aparecen algunos judíos con el nombre de Mardoqueo (cf. Esd 2,2; Neh 7,7).

7-9 Ester aparece como prima de Mardoqueo; en Jerónimo, como sobrina (cf. *Introducción*). *Hadasah* significa «mirto». Ester probablemente es un nombre pagano derivado de la diosa «Ishtar» (cf. Jue 2,13; 3 Re 11,5); como, probablemente, el nombre de Mardoqueo es derivado de Marduk. Mardoqueo aprueba sin escrúpulos la admisión de la joven judía en el harén pagano, lo que estaba prohibido por el código sacerdotal. Esto chocaría a las generaciones posteriores

10 Ester no declaró su pueblo ni su parentela, pues Mardoqueo le or-
denó que no lo manifestara. 11 Mardoqueo se paseaba cada día delante
del patio del gineceo para informarse de la salud de Ester y lo que le
sucedía. 12 Y, al tocarle el turno de cada joven para entrar donde el rey
Asuero, al fin de los doce meses, según lo establecido para las mujeres
(porque así se empleaba el tiempo de su tratamiento cosmético: seis
meses con óleo de mirra y otros seis con perfumes y afeites femeniles),
13 la joven venía a presencia del rey; todo lo que pedía se le daba para
llevarlo consigo del harén al palacio real. 14 Por la tarde entraba, y por
la mañana volvía a un segundo harén de las mujeres, al cuidado de
Saasgaz, eunuco del rey, guardián de las concubinas. Ya no volvía más
junto al rey, a no ser que el rey la desease y fuere llamada nominal-
mente.

15 Al tocarle el turno a Ester, hija de Abijáyil, tío de Mardoqueo,
a la que éste había adoptado por hija, de entrar a la presencia del rey,
nada pidió, sino lo que había indicado Hegay, eunuco del rey, guar-
dián de las mujeres. Mas Ester suscitaba simpatía a los ojos de cuan-
tos la veían. 16 Fue llevada Ester ante el rey Asuero, a su palacio real,
en el mes décimo, o sea el mes de Tébet, en el año séptimo de su
reinado. 17 Y amó el rey a Ester más que a todas las mujeres, y desper-
tó en él más simpatía y favor que todas las doncellas, y le puso la co-
rona real sobre la cabeza y la proclamó reina en lugar de Vasti. 18 Dio
entonces el rey un gran banquete a todos los príncipes y servidores, el
banquete de Ester; y concedió alivio a las provincias y repartió dones
con regia munificencia.

(v.gr., a los LXX). Esto no es muy a favor del espíritu religioso de Mardoqueo (en el texto hebreo), que aparece ante todo persiguiendo los fines humanos como sea.

11 Mardoqueo probablemente era un eunuco al servicio del rey. Esto pudiera explicar el que tuviera acceso al harén y dar consejos a Ester. De hecho, la esposa de Mardoqueo no es mencionada en ninguna parte.

12-14 Sin duda que el largo tratamiento cosmético de las doncellas pertenece a las exageraciones, igual que la larga duración del banquete del c.1, la suma que entrega Amán por el edicto exterminatorio, la altura de la viga, el número de persas muertos, etc.

15-18 No aparece aquí ninguna de las preocupaciones que aparecen en otros libros (cf. Dt, Neh) de evitar cuidadosamente los matrimonios con paganos. El traductor griego tendría en ello algún reparo y tratará de suavizar la mala impresión que esto podría causar a los lectores (cf. 13,17ss).

Por otra parte, Ester, que aparece aquí como la favorita, en 4,11 casi aparece como una de tantas.

[19] Cuando se reunían doncellas por segunda vez, Mardoqueo estaba sentado a la puerta del rey. [20] Ester no había manifestado su origen ni su pueblo, de acuerdo con lo que Mardoqueo le había inculcado: pues Ester cumplía todas las indicaciones de Mardoqueo como cuando se criaba con él. [21] En aquellos días, estando Mardoqueo sentado a la puerta del rey, se enfurecieron Bigtán y Teres, dos de los eunucos del rey de la guardia del umbral, y trataron de poner mano en el rey Asuero. [22] El plan fue conocido de Mardoqueo, y se lo comunicó a la reina Ester, la cual se lo dio a conocer al rey en nombre de Mardoqueo. [23] Investigando el asunto, fue comprobado, y aquellos dos fueron colgados de un madero, y se escribió en el libro de las crónicas en presencia del rey.

3 [1] Después de estos acontecimientos engrandeció el rey Asuero a Hamán, hijo de Hammedata, el agaguita, y lo ensalzó, poniendo su

---

Mardoqueo descubre una conspiración. 2,19-23

19 Parece hacerse alusión a lo que se dice en el v.14.

20-22 Este hecho de la conspiración contra Asuero es amplificado un tanto por el autor deuterocanónico (cf. c.12): 2,19-20 parece estar interpolado o ser una *glosa* [1].

23 El libro de las crónicas de que se habla aquí no es el libro bíblico del mismo nombre, sino que se refiere a las crónicas o anales de los reyes de Persia.

CAPITULO 3

Maquinaciones de Amán. 3,1-15

1 Amán es presentado en el texto hebreo como el agaguita, o sea, descendiente de Agag. Es probable que el autor lo haga con intención. Agag había luchado contra Israel en tiempo de Saúl (cf. 1 Sam 15), lo mismo que sus antecesores amalecitas (Ex 17), que eran descendientes de Esaú, el réprobo (cf. Gén 36,9-12). Los amalecitas, según la Biblia, estaban maldecidos por Dios (Ex 17,14-16; Núm 20,20, Dt 25,17-19; 2 Sam 1,5-16). Amán es, pues, el tipo del malvado, enemigo de Dios y de su pueblo.

Recuérdese que Mardoqueo, el adversario de Amán, el agagita, es benjaminita, lo mismo que Saúl.

La traducción de los LXX, en vez del agagita, dice el macedonio, tal vez con la misma intención; pues, en el ambiente de la traducción, los griegos, sucesores de Alejandro Magno, el macedonio, eran los enemigos de turno de Israel y, en su mentalidad, de Dios mismo.

Por otra parte, parece bastante improbable en las costumbres persas el nombramiento de un extranjero para visir.

[1] E. E. Kellett, *A note on Esth 2,19s:* ExpT 35 (1923-4) 380.

sitial por encima del de todos los príncipes que estaban con él.
2 Todos los servidores del rey que estaban a la puerta del monarca se arrodillaban y prosternaban ante Hamán, porque así lo había ordenado el rey respecto a él; pero Mardoqueo no se arrodillaba ni prosternaba.
3 Y dijeron los servidores del rey que estaban a la puerta del monarca a Mardoqueo: «¿Por qué quebrantas el mandato regio?»
4 Y sucedió que, diciéndoselo un día y otro y no haciéndoles caso, se lo hicieron saber a Hamán para ver si valían las razones de Mardoqueo, pues les había indicado que él era judío.
5 Y vio que Mardoqueo no se arrodillaba ni prosternaba ante él, y Hamán se llenó de ira;
6 mas le pareció poco poner su mano sobre Mardoqueo solo—pues le habían informado sobre el pueblo de Mardoqueo—, y quiso Hamán exterminar a todos los judíos que había en el reino entero de Asuero, al pueblo de Mardoqueo.

7 En el mes primero, o sea el mes de Nisán, el año doce del rey Asuero, se hizo echar «pur», esto es, la suerte, delante de Hamán, día por día y mes por mes; «viniendo a caer la suerte en el día trece del mes» duodécimo, que es el mes de Adar.
8 Y dijo Hamán al rey Asuero: «Hay un pueblo disperso y aislado entre los pueblos por todas las provincias de tu reino, cuyas leyes se diferencian de las de todo pueblo, y ellos no cumplen las leyes del rey, y al rey no le conviene consentirlos.
9 Si al rey le parece bien, díctese un decreto de destruirlos, y pesaré diez mil talentos de plata en manos de los encargados de la hacienda para que los ingresen en la tesorería del rey.
10 Entonces el rey se quitó el anillo de su mano y se lo dio a Hamán, hijo de Hammedata, el agaguita, enemigo de los judíos.
11 Y el rey dijo a Hamán: «La plata séate concedida a ti, y también ese pueblo, para hacer con

---

2-5 Mardoqueo no queda justificado al negar el saludo a Amán. Se trataba de un saludo en uso en todas las cortes orientales (cf. 3 Re 2,19; Herodoto: VII 136). El motivo parece ser el orgullo de raza [1]. Pero la venganza que planea Amán contra todo un pueblo porque está irritado contra un individuo de ese pueblo, desborda todos los límites.

7 La «suerte» debía determinar el día favorable para el exterminio. Sobre *pur*, o suerte, cf. 9,26. Ninguna palabra «pur» que signifique *suerte* es conocida en la lengua persa, o en cualquier otra lengua [2]. Probablemente fue inventada por el autor.

La liberación tendrá lugar en el primer mes del año, como la liberación de Egipto (Ex 14,4). Probablemente el autor quiere aludir implícitamente a ella y colocar así la fiesta conmemorativa de la liberación de Amán *(Purim)* en la línea de la Pascua, fiesta conmemorativa de la liberación de Egipto.

8 El que los judíos tuvieran leyes diversas de otros pueblos y las observasen fue siempre una dificultad para la unificación que intentaban los soberanos hacer en sus países heterogéneos. Esa dificultad fue la que motivó la persecución de Antíoco Epífanes y la insurrección macabea (cf. 1 Mac 1).

9-11 La cantidad que ofrece Amán al rey para obtener el edicto es exorbitante. La cantidad era ofrecida sin duda para compensar

[1] *Diiudicatur agendi ratio Mardochei (Esth 3,2):* CollBrug 4 (1899) 581ss.
[2] A. Bea, *De usu vocis «pur» (Est 3,7; 9,24, etc.):* B 21 (1940) 198-9.

él lo que mejor te parezca». 12 Fueron, pues, llamados los secretarios
del rey en el mes primero, el día trece de él, y se escribió enteramente
conforme con lo que mandó Hamán a los sátrapas del rey, a los go-
bernadores que había al frente de cada distrito y a los jefes de cada
pueblo; a cada distrito según su escritura y a cada pueblo según su
lengua; siendo en nombre del rey Asuero escrito y sellado con el ani-
llo real. 13 Y se enviaron cartas por medio de los correos a todas las
provincias del rey, ordenando destruir, matar y exterminar a todos los
judíos, desde el joven hasta el viejo, niños y mujeres, en un mismo
día, el trece del mes duodécimo, o sea el de Adar, y saquear sus bie-
nes, 14 y que el texto de la escritura por la que se promulgaba el de-
creto en cada provincia fuese publicado en todos los pueblos, para que
estuvieran preparados para aquel día. 15 Los correos salieron rápidos
por orden del rey, y el edicto fue dado en Susa, la ciudadela; y mien-
tras el rey y Hamán se sentaban para beber, la ciudad de Susa estaba
en conmoción.

[13 1 La copia de la carta es de esta manera:
El gran rey «Artajerjes», a los magistrados y jefes locales que le
están sometidos, de las ciento veintisiete provincias, desde la India has-
ta la Etiopía, esto escribe:
2 Habiendo llegado a enseñorearse de muchas naciones y subyu-
gar toda la tierra, resolví, no ensoberbeciéndome con la audacia del
poder, sino gobernando siempre con toda clemencia y suavidad, con-
servar continuamente tranquilas las vidas de los súbditos; y para pro-
porcionar al reino hasta sus últimos confines sosiego y seguridad, tra-
tar de renovar la paz tan ansiada por todos los hombres.

---

la pérdida que supondría al rey al desaparecer tantos que eran una considerable mano de obra (cf. 7,4).

12-14 El edicto de exterminio, de haberse llevado a cabo, sería el primer caso del genocidio de una raza tantas veces intentado contra los judíos.

El edicto de Amán es una especie de trasposición del edicto de Antíoco Epífanes (1 Mac 1,44-50).

15 El autor quiere poner en contraste el horror del exterminio en perspectiva con el cinismo del rey y de su ministro, que celebran un banquete. Por otra parte, el decreto de exterminio parece estar en contra con lo que sabemos por otras fuentes (cf. Esdras y Nehemías) sobre la benevolencia de los aqueménidas respecto de los judíos [3].

CAPITULO 13

El texto del edicto. 13,1-7

1-4 El decreto de exterminio con sus razones recuerda el decreto dado por Antíoco Epífanes contra los judíos, que eran un óbice, por su religión y por sus costumbres, a los planes del monarca de

[3] Pueden verse en L. B. Paton, *Esther* (ICC, 1908) pasajes de historiadores clásicos que ilustran estos pasajes.

[3] Pedido el parecer de mis consejeros sobre cómo podía realizar esto, el más sobresaliente entre nosotros por su buen juicio, significado por su inquebrantable adhesión y por su constante fidelidad, y que ha logrado el segundo honor en todos mis reinos, Hamán, [4] nos hizo saber de que entre todas las tribus esparcidas por la tierra se encuentra mezclado un pueblo de mala entraña, opuesto por sus leyes a toda nación, y que menosprecia de continuo las órdenes de los reyes para que no logre estabilidad la acción coordenada de nuestro intachable gobierno. [5] Informados, pues, de que este pueblo singularísimo, que se encuentra en perpetua hostilidad contra todo hombre, retraído por la extraña índole de sus leyes y malévolo para con nuestros intereses, está llevando a cabo las peores intenciones con el fin de que no se consiga el buen estado del reino, [6] hemos ordenado en consecuencia que los que os sean indicados en las cartas de Hamán, que está al frente de nuestros asuntos y es nuestro segundo padre, sean todos, con sus mujeres e hijos, exterminados de raíz por las espadas de sus enemigos, sin compasión ni consideración alguna, el día catorce del duodécimo mes, Adar, del presente año, [7] para que esos malévolos de antiguo y de ahora, bajando por la violencia a los infiernos en un solo día, dejen que nuestros asuntos consigan entera estabilidad y tranquilidad para el tiempo futuro.

4 [1] Supo Mardoqueo todo lo que se había hecho, y rasgó sus vestidos, y se vistió de saco y, cubierto de ceniza, salió por medio de la ciudad y clamó con clamor grande y amargo, [2] y llegó hasta delante de la puerta del rey, pues no estaba permitido el pasar por la puerta regia vestido de saco. [3] Y en cada provincia y lugar a donde llegaba el mandato del rey y su edicto, los judíos tenían gran duelo, y ayuno, y llanto

---

helenización de sus dominios, para que hubiera unidad de religión y de cultura en la multitud de pueblos heterogéneos.

5-7 La acusación contra los judíos de ser enemigos del Estado se encuentra también en 3 Mac 3,22-24; 7,4, libro éste de gran parecido con el de Ester.

«El día 14 de *Adar*» no concuerda con el libro hebreo de Ester, que señala correctamente el día 13 (cf. Est 3,13; 8,12; 9,1).

CAPITULO 4

Decisión de Ester. 4,1-17

1-3 La expresión externa del duelo puede presumirse que estaba unida al interno arrepentimiento (cf. Joel 2,12-14). Según el Dt (4,29-31), el arrepentimiento recababa el favor de Yahvé, que, por pecados cometidos, podría haberse apartado de su pueblo. Se puede encontrar aquí una verdadera manifestación del espíritu religioso, cuya ausencia, al menos aparente, crea una dificultad al libro hebreo. Por otra parte, la costumbre de rasgarse las vestiduras en señal de aflicción era usual entre los persas, como lo atestigua Herodoto [1].

[1] VIII 99.

y luto; y muchos dormían en saco y ceniza. 4 Y entraron las doncellas
de Ester y sus eunucos y se lo comunicaron. La reina se consternó mu-
cho, y envió vestidos para que se los pusieran a Mardoqueo, quitán-
dole de encima su saco; pero lo rehusó. 5 Entonces Ester llamó a Ha-
tak, uno de los eunucos del rey que éste había puesto a su servicio, y
le mandó cerca de Mardoqueo para averiguar qué era aquello y por
qué procedía así. 6 Salió, pues, Hatak hacia Mardoqueo, a la plaza de
la ciudad que estaba delante de la puerta del rey; 7 y Mardoqueo le
refirió todo lo que le había sucedido y el ofrecimiento de la plata que
Hamán había prometido pesar para los tesoros del rey a trueque de la
destrucción de los judíos. 8 Y le entregó la copia del texto del decreto
que se había dado en Susa para aniquilarlos, con objeto de mostrár-
selo a Ester y darle cuenta de ello, ordenándole que se presentara al
rey a pedirle gracia e interceder ante él por su pueblo.

[15 1 Y le mandó decir que, entrando, intercediese ante el rey y
le rogase por su pueblo y por su patria: 2 «Acuérdate de los días de tu
bajeza: cómo fuiste criada por mi mano. Porque Hamán, el segundo
después del rey, habló contra nosotros, procurando nuestra muerte.
3 Invoca al Señor y habla al rey por nosotros. Sálvanos de la muerte».

4 9 Llegó, pues, Hatak, y refirió a Ester las palabras de Mardoqueo.
10 Ester habló a Hatak y le mandó decir a Mardoqueo: 11 «Todos los
servidores del rey y el pueblo de sus provincias saben que a cualquier
hombre o mujer que entrase ante el rey, en el patio interior, sin haber
sido llamados, una ley le condena a morir si no es cuando el rey ex-
tiende hacia él el cetro de oro para que viva. Y yo no he sido llamada
para entrar a presencia del rey desde hace treinta días».

Bajo otro aspecto pudiera parecer, por este pasaje, que el concepto que tenían de religión se restringía a prácticas externas de ayuno y vestirse de saco (cf. 4,16; 9,31). ¿Es que reflejaba el ambiente de Juan Hircano, más preocupado por la política que por la religión?

Se le hace saber a Ester la desgracia. 4,5-8; 15,1-3

En la orden de Mardoqueo a Ester (v.8) para que se presente ante el rey a interceder por los judíos, los LXX intercalan (15,1-3) unas palabras donde aparece claro el espíritu religioso, pues expresamente Mardoqueo dice a Ester que *invoque al Señor* y hable al rey.

Ester se decide a intervenir. 4,9-17

La costumbre de la pena de muerte para el que se presentaba ante el rey no anunciado, no confirmada por ningún otro documento, parece ser ficticia. En el v.14 la expresión «de alguna otra parte» probablemente quiere designar el nombre divino que por cierta reverencia lo evitaban los judíos de época tardía. De hecho, el término «sitio» *(maqon)* era empleado por los rabinos de época tardía para designar a Dios [2].

[2] Cf. G. F. Moore, *Judaism* (Cambridge, Mass., 1927) vol.3 n.113a. P. R. Ackroyd, *Two Hebrew Notes:* Ann. of the Swedish Teol Inst 5 (1966/67) 82-86 (p.82-84 sobre Ester 4[14]).

12 Comunicaron a Mardoqueo las palabras de Ester, 13 y Mardo-
queo ordenó que le respondiesen: «No te creas que en la casa real has
de escapar mejor que todos los demás judíos; 14 pues, si en esta oca-
sión callas por completo, el alivio y la liberación vendrá a los judíos
de otra parte, pero tú y la casa de tu padre pereceréis. Y ¿quién sabe
si para un momento como éste llegaste a la dignidad real?»
15 Y Ester mandó comunicar a Mardoqueo: 16 «Ve y congrega a
todos los judíos que se encuentran en Susa, y ayunad por mí, y no co-
máis ni bebáis durante tres días, día y noche. También yo, y mis don-
cellas, ayunaré igualmente; luego me presentaré al rey, aunque no
sea conforme a la ley, y, si he de perecer, pereceré». 17 Mardoqueo
se fue e hizo enteramente cuanto Ester le había mandado.

[13 8 Y oró al Señor, recordando todas las obras del Señor, 9 y dijo:
«Señor, Señor, rey que domina sobre todo, | pues bajo tu poder
está el universo entero, | ni hay quien te resista si tú quieres salvar a
Israel; | 10 pues tú hiciste el cielo y la tierra | y todo cuanto hay de ad-
mirable bajo el cielo. | 11 Señor eres de todas las cosas, | ni hay nadie
que te resista a ti, el Señor. | 12 Tú todo lo conoces; tú sabes, Señor, |
que, no por altivez, ni por soberbia, ni por amor propio, | hice esto
de no prosternarme ante el soberbio Hamán, 13 porque dispuesto es-
taba a besar las plantas de sus pies | para salud de Israel. | 14 Mas hice
esto para no poner la gloria del hombre | por encima de la gloria de
Dios. | Y a nadie adoraré fuera de ti, Señor mío; | y no haré esto por
orgullo. | 15 Y ahora, Señor, Dios Rey, Dios de Abrahán, | guarda a
tu pueblo, | pues maquinaron nuestra ruina | y desearon exterminar
la que de antiguo es tu heredad. | 16 No menosprecies tu posesión, |

Habría también aquí implícito sentido religioso y sería la misma idea de Gen 45,7 (Dios, o la Providencia, manejador de los hombres y de los acontecimientos para sus fines).

15-17 Ester se decide a intervenir con una actitud heroica: «Si es preciso perecer, pereceré». En Herodoto [3] se cuenta una historia análoga.

CAPITULO 13

La oración de Mardoqueo. 13,8-18

8-11 En esta primera parte de la oración de Mardoqueo (las dos primeras estrofas) se alaba a Dios como creador, soberano y omnipotente en el cumplimiento de todos sus designios.

Los v.9-11 los emplea la liturgia en la feria cuarta del domingo segundo de cuaresma y en la *misa contra paganos*.

12-14 En estas dos estrofas Mardoqueo da un motivo plausible de su denegación de reverencia a Amán, que en el libro hebreo podría aparecer no más que un motivo de orgullo de raza (cf. v.14): «Yo a nadie adoraré fuera de ti, Dios mío».

15-18 La última parte comprende la petición a Dios de ser propicio con Israel, librándole de la ruina que le amenaza. Se invocan los motivos de ser «su pueblo» redimido de Egipto.

[3] III 68-78.

que redimiste sacándola de Egipto. | 17 Escucha mi petición y sé pro-
picio con tu herencia, | y cambia nuestra tristeza en alegría | para que,
viviendo, cantemos a tu nombre, Señor; | y no hagas enmudecer la
boca de los que te alaban, Señor».
18 Y todo Israel clamaba con toda su fuerza, pues la muerte estaba
ante sus ojos.

[14 1 Y Ester, la reina, recurrió al Señor, sobrecogida por angus-
tias de muerte. 2 Y, despojándose de los vestidos de su gloria, tomó
vestidos de aflicción y de luto; y, en vez de magníficos perfumes, cu-
brió su cabeza de ceniza y de polvo; y humilló su cuerpo en gran ma-
nera; y todo el lugar donde se adornaba alegremente lo llenó con sus
trenzados cabellos. 3 Y rogó al Señor Dios de Israel, y dijo:
«Señor mío, Rey nuestro, tú eres único: | ayúdame a mí, que estoy
sola | y no tengo otra ayuda que a ti; | 4 pues mi peligro está a mi lado |
5 Yo oí desde mi infancia en mi tribu paterna | que tú, Señor, tomaste
a Israel de entre todas las naciones, | y a nuestros padres de entre to-
dos sus progenitores, | en orden a una herencia eterna; | hiciste con
ellos cuanto les dijiste. | 6 Y ahora pecamos delante de ti, | y nos entre-
gaste en manos de nuestros enemigos | 7 por haber nosotros dado
gloria a sus dioses. | Justo eres, Señor. | 8 Y ahora no quedaron con-
tentos con lo acerbo de nuestra esclavitud, | sino que pusieron sus ma-
nos sobre las manos de sus ídolos [hicieron juramento] 9 para anular la
destrucción de tu boca | y exterminar tu heredad, y cerrar la boca de
los que te alaban, | y extinguir la gloria de tu casa y de tu altar, | 10 y
abrir la boca de los gentiles | para [enaltecer] las proezas de los ídolos
[vanos] | y engrandecer un rey de carne eternamente. | 11 No entre-
gues, Señor, tu cetro a los que son nada, | y no se rían de nuestra rui-
na, | antes vuelve contra ellos su decisión, | y al que comenzó contra
nosotros, | dale ejemplar castigo. | 12 Acuérdate, Señor, y date a cono-
cer | en el tiempo de nuestra tribulación; y a mí dame valentía, Rey
de los dioses | y dominador de toda potestad. | 13 Pon en mi boca pa-
labras apropiadas | ante la presencia del león, | y cambia su corazón
en odio del que nos hace la guerra | para ruina suya y de los que pien-
san como él. | 14 Pero, a nosotros, líbranos por tu mano, | y ayúdame
a mí, que estoy sola | y que no te tengo sino a ti, Señor. | De todo tie-
nes conocimiento, | 15 y sabes que aborrecí la gloria de los inicuos | y
abomino el lecho de los incircuncisos y de todo extranjero. | 16 Tú

CAPITULO 14

La oración de Ester. 14,1-19

1-3 La «oración» está precedida de una pequeña introducción, donde se habla de la expresión externa de compunción de la reina.

4-13 Después de una súplica general viene un recurso a las gestas de Dios en la historia de Israel como un motivo de confianza ahora.

4-19 Como en la oración de Mardoqueo, en la oración de Ester se trata de disipar la mácula que pudiera pesar sobre ella por aceptar tan fácilmente (y en contra de la Ley) el matrimonio con un pagano. De hecho, su única alegría en la corte ha sido la ado-

conoces mi coacción; | porque abomino las insignias de mi encumbramiento, | que están sobre mi cabeza en los días de mi presentación, | las abomino como estropajo de inmundicia, | y no las llevo en los días de mi reposo. | 17 Y no comió tu sierva de la mesa de Hamán, | y en nada estimé el convite del rey, | ni bebí vino de libaciones. | 18 Y no se alegró tu sierva | desde el día de mi traslación [al palacio] hasta ahora | sino en ti, Señor, Dios de Abrahán. | 19 ¡Oh Dios, que superas a todos!, | escucha la voz de los que están en trance desesperado, | y líbranos de las manos de los malvados; | y a mí líbrame de mi temor».

[15 4 Y sucedió que, al tercer día, una vez que hubo terminado su oración, se despojó de los vestidos de esclavitud y se vistió con magnificencia. 5 Y, revestida de esplendor, después de invocar a Dios, árbitro y salvador de todos, tomó [consigo] las dos doncellas; 6 en la una se apoyaba, como excesivamente delicada; 7 la otra seguía, sosteniéndole la cola de su vestido. 8 Estaba sonrosada en el extremo de su hermosura. Su rostro estaba alegre, como espirando amor; mas su corazón estaba apresado por el temor. 9 Y, habiendo atravesado todas las puertas, se presentó ante el rey. El estaba sentado en el trono de su realeza, y se había revestido de todo el fausto de su magnificencia, recubierto de oro y piedras preciosas, e infundía pavor sobremanera. 10 Y, alzando su rostro centelleante de gloria, en el extremo de su ira, echó una mirada. Cayó desmayada la reina, y se mudó su color por el desfallecimiento, y se apoyó sobre la cabeza de la doncella que iba delante.

11 Cambió Dios el espíritu del rey en mansedumbre, y, preocupado, se alzó de su trono y la sostuvo en sus brazos hasta que se repuso. Y la animaba con palabras tranquilizadoras; 12 y le dijo:

«—¿Qué es esto, Ester? Yo soy tu hermano. Ten ánimo; 13 no morirás, porque nuestro edicto es para el común de la gente. 14 Acércate».

---

ración de Yahvé, y si ha aceptado su puesto honorífico de reina ha sido porque lo exigía su pueblo.

Ester, tal como aparece en la oración, es modelo de la actitud cristiana de íntimo renunciamiento en medio de aquello que se considera como el logro de las aspiraciones naturales y humanas.

CAPITULO 15

Ester ante Asuero. 15,1-16 (Vg 4,19)

Este capítulo deuterocanónico es una amplificación de 5,1-2.

1-6 Describe la belleza de la reina, al mismo tiempo que su temor de presentarse ante el rey.

7-14 Una mirada del rey, en la que Ester cree advertir ira, la hace desmayar.

El rey, cambiado por Dios, recibe benignamente a la reina. La frase *convertitque Deus spiritum regis* la invoca San Agustín [1].

[1] *De Gratia c. Pel* c.24.

[15] Y, alzando su áureo cetro, lo puso sobre el cuello de Ester, y la
besó, y dijo:
—Háblame.
[16] Y le dijo:
—Te vi, señor, como un ángel de Dios, y se turbó mi corazón con
el temor de tu gloria. [17] Porque eres admirable, señor, y tu rostro
está lleno de gracias.
[18] Y, mientras hablaba, cayó desmayada. [19] El rey se turbaba, y
toda su servidumbre la animaba.

5 [1] Ocurrió, pues, que, al tercer día, vistió Ester el vestido regio y
se presentó en el patio interior del real palacio, frente a la cámara re-
gia; y el rey estaba sentado en su trono real en la regia cámara, enfren-
te de la entrada del palacio. [2] Y sucedió que, al ver el rey a la reina
Ester parada en el patio, halló gracia a sus ojos y extendió hacia Ester
el cetro de oro que tenía en su mano, y se acercó Ester y tocó el extre-
mo del cetro. [3] Y díjole el rey:
—¿Qué tienes, reina Ester, cuál es tu petición? Incluso la mitad
del reino se te dará.
[4] Respondió Ester:
—Si al rey le parece bien, venga el rey con Hamán hoy al banquete
que le he preparado.
[5] Dijo el rey:
—Haced venir sin tardanza a Hamán para ejecutar lo que ha di-
cho Ester.
Y vinieron el rey y Hamán al banquete que Ester había prepara-
do, [6] y dijo el rey a Ester mientras se bebía el vino:
—¿Cuál es tu petición, y se te dará? ¿Cuál es tu deseo? Hasta la
mitad de mi reino se te dará.
[7] Respondió Ester y dijo:
—Mi petición y mi súplica es: [8] Si he hallado gracia a los ojos del
rey y si al rey le parece bien concederme mi petición y realizar mi
deseo, vengan el rey y Hamán al banquete que yo les prepararé, y
mañana procederé según la pregunta del rey.

15-16 En cuanto al poner el cetro real sobre el cuello de Ester, como señal de benevolencia, cf. 4,11.

C A P I T U L O 5

El banquete de la reina Ester. 5,1-14

1-3 Ester es bien recibida por Asuero.

La promesa de Asuero de concederle incluso la mitad de su reino se repite varias veces (5,6; 7,2; 9,12).

4-8 Ester invita al rey y a Amán primero a un banquete y luego para otro, al día siguiente. Esta es la respuesta de Ester de momento a la gracia que el rey ofrece concederle. Literariamente se provoca el *suspense* con esta dilación del banquete. La escena y las palabras del rey: «incluso la mitad de mi reino obtendrás» sugieren en algún modo la escena de Herodes y de Salomé en torno a Juan Bautista (cf. Mc 6,23).

9 Salió Hamán aquel día alegre y animoso de corazón, pero, al ver
a Mardoqueo en la puerta del rey, que no se levantaba ni apartaba
por él, Hamán ardió de ira contra Mardoqueo. 10 Pero se contuvo
Hamán, y llegó a su casa, e hizo venir a sus amigos y a Zeres, su es-
posa, 11 y les contó Hamán la abundancia de su riqueza, y la multitud
de sus hijos, y todo en lo que el rey le había engrandecido y ensalzado
sobre los príncipes y servidores del rey. 12 Y les añadió Hamán:
—Además la reina Ester no ha llevado con el rey al banquete que
ha preparado a nadie sino a mí, y también para mañana estoy invita-
do por ella con el rey: 13 pero todo esto no me compensa mientras
vea al judío Mardoqueo sentado a la puerta del rey.
14 Y le dijeron Zeres, su esposa, y todos sus amigos:
—Preparen un madero de cincuenta codos de alto y, por la maña-
na, di al rey que cuelguen en él a Mardoqueo, y entra contento con
el rey al banquete.
Y agradó el consejo a Hamán, e hizo preparar el madero.

6 1 Aquella noche se alejaba del rey el sueño, y mandó que traje-
sen el libro de las memorias y crónicas, y fueron leídas en presencia
del rey. 2 Y se encontró escrito que Mardoqueo había denunciado a
Bigtán y Teres, dos eunucos del rey, guardianes del umbral, que in-
tentaban poner su mano en el rey Asuero. 3 Y preguntó el rey:
—¿Qué honor o distinción se le concedió a Mardoqueo por esto?

9-14 La exaltación de Amán y sus planes contra Mardoqueo, descritos morosamente, tienden a preparar la inversión de la fortuna que vendrá después.

La altura del madero (50 codos) (unos 25 metros) pertenece al número de exageraciones que se advierten en este libro [1].

El consejo que da Zeres a su esposo Amán referente a Mardoqueo recuerda el que le da Jezabel a su esposo Acab respecto a la viña de Nabot (3 Re 21,7). En los dos casos, ambos consejos iban a tener trágicas repercusiones sobre las mismas que los daban.

CAPITULO 6

Exaltación de Mardoqueo. 6,1-14

La recensión de Luciano en este capítulo es bastante parafrástica.

1-3 *El insomnio del rey y el recuerdo de Mardoqueo.*—El espíritu religioso profundo del libro de Ester está en la actuación de la Providencia, que actúa detrás del desenvolvimiento de las acciones humanas.

Aquí aparece cómo unas circunstancias triviales (el insomnio del rey, el que el lector lea en las crónicas precisamente la denuncia de Mardoqueo de los dos eunucos conspiradores contra el rey [cf. 2,21-23]) no son hechos fortuitos, sino la misma acción callada de la Providencia.

[1] E. Haenchen, *Hamans Galgen und Christi Kreuz* [gegen W. Vischer]. Wahrheit und Glaube, Fs. E. Hirsch (Itzehoe 1963) p.113-33.

Y dijeron los servidores del rey, sus ministros:
—No se hizo con él nada.
4 Y dijo el rey:
—¿Quién está en el atrio?
Había llegado Hamán al atrio exterior de la casa del rey a decir al rey que se colgase a Mardoqueo sobre el madero que había hecho preparar para él.
5 Y los servidores del rey respondieron a éste:
—He aquí que Hamán está en el atrio.
Y dijo el rey:
—Que entre.
6 Entró Hamán, y le preguntó el rey:
—¿Qué debe hacerse con un hombre a quien el rey desea honrar?
Y se dijo Hamán en su corazón: «¿A quién desea el rey hacer un
extraordinario honor más que a mí?» 7 Le dijo Hamán al rey:
—Al hombre a quien el rey desee honrar, 8 tráigasele una vestidura
real, con la que se viste el rey, el caballo sobre el que cabalga el rey;
que en su cabeza se coloque una diadema real; 9 y dénsele el vestido y
el caballo en manos de uno de los príncipes reales, de los principales, y vístasele al hombre a quien el rey desea honrar, y móntesele sobre el caballo en la plaza de la ciudad, y proclamen delante de él: '¡Así se procede con el hombre a quien el rey desea honrar!'
10 Y dijo el rey a Hamán:
—Date prisa, toma el vestido y el caballo como dijiste, y hazlo así con Mardoqueo, el judío que está sentado a la puerta del rey; no se te pase nada de cuanto has indicado.
11 Tomó, pues, Hamán el vestido y el caballo, y vistió a Mardoqueo y le hizo montar en la plaza de la ciudad, y proclamaba delante de él: «Así se procede con el hombre a quien el rey desea honrar».
12 Mardoqueo volvió a la puerta del rey, y Hamán corrió a su casa
triste y cubierta la cabeza. 13 Y refirió Hamán a Zeres, su esposa, y a
todos sus amigos todo lo que le había sucedido, y le dijeron sus consejeros y Zeres, su mujer: «Si Mardoqueo, ante quien has comenzado a caer, pertenece a la raza de los judíos, no saldrás vencedor sobre él, sino
que, ciertamente, sucumbirás frente a él». 14 Todavía estaban hablando

---

Lo que se dice en 6,3, que ninguna recompensa se le había dado a Mardoqueo, está en contradicción con lo que se dice en el texto griego 12,5.

4-5 Por esta circunstancia parece que el insomnio del rey duró hasta la mañana. No es de creer que Amán estuviera de noche en el patio.

6-10 En el diálogo del rey con Amán, el autor del relato, que sabe cuál va a ser el desenlace, ha querido poner una fuerte ironía.

Honores semejantes a los que aquí enumera Amán se leen en otros pasajes bíblicos (cf. Gén 41,42s; 3 Re 1,33; Dan 5,29) [1].

11-14 La respuesta de los amigos a Amán, que les relata su humillación, recuerda en parte la de Aquior a Holofernes en el libro de Judit. El socorro divino, que no es mencionado en el texto hebreo, aparece en el texto griego con estas palabras: «pues el Dios viviente está con él».

[1] O. T. Allis, *The reward of the King's favorite (Esth 6,8)*: PThRev 21 (1923) 621-32.

con él cuando llegaron los eunucos del rey y se dieron prisa a llevar a
Hamán al banquete que había preparado Ester.

7 [1] Vinieron, pues, el rey y Hamán a banquetear con la reina Ester;
[2] y preguntó el rey también el segundo día en el beber del vino.
—¿Cuál es tu petición, reina Ester, y se te dará? ¿Cuál es tu deseo?
Incluso la mitad del reino se te dará.
[3] Y respondió la reina Ester y dijo:
—Si he hallado gracia a tus ojos, ¡oh rey!, y si al rey le place, con-
cédaseme mi vida [atendiendo] a mi petición, y mi pueblo según mi
deseo; [4] ya que hemos sido vendidos yo y mi pueblo para que se nos
destruya, mate y extermine. Si como esclavos o siervas hubiéramos
sido vendidos, habría callado, pues nuestra aflicción no es para ser com-
parada con la pérdida para el rey.
[5] Y contestó el rey Asuero y dijo a la reina Ester:
—¿Quién es ése y dónde está aquel al que se le llenó su corazón para
obrar así?
[6] Dijo Ester:
—El opresor y enemigo es este malvado Hamán.
Y Hamán quedó aterrado delante del rey y de la reina. [7] El rey,
airado, se levantó del banquete, yendo hacia el jardín del palacio; Ha-
mán se quedó allí, para pedir por su vida a la reina Ester, pues vio, por
parte del rey, que la desgracia era cosa hecha contra él. [8] Volvió el rey
del jardín del palacio al pabellón del banquete. Y Hamán habíase de-
jado caer sobre el lecho sobre el que se recostaba Ester; y el rey ex-
clamó: «¿Incluso intenta hacer violencia a la reina estando conmigo en
mi casa?» Salió esta frase de la boca del rey, y cubrieron el rostro de
Hamán. [9] Y dijo Jardoná, uno de los eunucos, en presencia del rey:
—He aquí, además, que la horca que preparó Hamán para Mardo-
queo, el que habló a favor del rey, se alza en casa de Hamán, con una
altura de cincuenta codos». Y dijo al rey: «Suspendedle de ella».
[10] Y suspendieron a Hamán de la horca que había preparado para
Mardoqueo, y la ira del rey se calmó.

CAPITULO 7

El trágico fin de Amán. 7,1-10

1-2 Por tercera vez pregunta el rey a Ester cuál es su petición (cf. 5,3.6).

3-4 La última frase del v.4 está textualmente alterada e ininteligible: «Pues nuestra aflicción no es para ser comparada con la pérdida para el rey». El sentido es tal vez que los judíos prestaban al rey un buen servicio como obreros y productores. Con la desaparición de los judíos le venía al rey esa pérdida.

5-8 Asuero es pintado un tanto como despersonalizado. Al ver a Amán caído a los pies de Ester, absurdamente sospecha que quiere hacer violencia a la reina.

El gesto de velar la faz a uno era señal de condenación a muerte.

9-10 Se realiza la justicia poética con la que el autor está fascinado. El que planeaba la horca para Mardoqueo y se la tenía

8 [1] Aquel mismo día, el rey Asuero entregó a la reina Ester la casa
de Hamán, el enemigo de los judíos; y Mardoqueo podía venir ante
el rey, pues Ester había dado a conocer la relación en que estaba con
ella. [2] El rey se quitó el anillo, que había hecho quitar de Hamán, y lo
dio a Mardoqueo, y Ester puso a Mardoqueo al frente de la casa de
Hamán.
[3] Ester volvió a hablar al rey, cayó a sus pies y se echó a llorar, y le
rogó que impidiera la maldad de Hamán, el agaguita, y el plan que
éste había concebido contra los judíos. [4] El rey extendió hacia Ester el
cetro de oro. Ester se levantó, se pudo en pie delante del rey, [5] y dijo:
—Si al rey le parece bien y si he hallado gracia a sus ojos, y es la cosa
conveniente a su juicio y soy grata a sus ojos, escríbase anulando las
cartas del proyecto de Hamán, hijo de Hammedata, el agaguita, que
escribió para acabar con los judíos que se encuentran en todas las provincias del rey. [6] Pues ¿cómo podré ver la desgracia que caerá sobre
mi pueblo? ¿Y cómo podré ver el aniquilamiento de mi raza?
[7] Y dijo el rey Asuero a la reina Ester y a Mardoqueo, el judío:
—He aquí que he entregado a Ester la casa de Hamán, y a él le colgaron sobre el madero porque había extendido su mano contra los judíos. [8] Vosotros mismos escribid acerca de los judíos como bien os parezca en nombre del rey, y selladlo con el anillo real; pues una escritura
que se escribe en nombre del rey y se sella con el anillo real no es revocable.
[9] Fueron llamados los secretarios del rey en ese momento, en el
mes tercero, o sea Siván, el veintrés del mismo, y se escribió conforme
a todo cuanto ordenó Mardoqueo, a los judíos y a los sátrapas, los gobernadores y los jefes de las provincias que había desde la India hasta
Etiopía, en total ciento veintisiete provincias; a cada provincia según su
escritura, y a cada pueblo según su lengua, y a los judíos según su alfabeto y su lengua. [10] Se escribieron en nombre del rey Asuero, se sellaron con el sello real y se enviaron las cartas por medio de correos a
caballo, montando dromedarios y mulos de las yeguadas, [en las que
se decía]: [11] «Que el rey autorizaba a los judíos que había en cualquiera
de las ciudades para unirse y defender su vida, destruyendo, matando

---

preparada es sentenciado a la misma pena y a ser ahorcado en la misma horca, y sucede precisamente el derrumbamiento en el momento de mayor exaltación. La justicia poética está gráficamente formulada en Prov 26,27: «El que cava una fosa, caerá en ella».

CAPITULO 8

El triunfo de los judíos. 8,1-12

1-6 Se realiza aquí la vuelta de la fortuna en favor del oprimido, tantas veces exaltada en los libros sapienciales (cf. Prov 11,8). Algo parecido sucede en el libro de Daniel (6,24). Los acusadores de Daniel son devorados por los leones. Por otra parte, el nombramiento de un extranjero para visir parece improbable (cf. 10,3).

7-12 El rey (despersonalizado) aparece con la mayor facilidad dando terribles decretos. Como dio ligeramente el edicto contra los

y exterminando a toda gente armada de pueblo o provincia que tratase de oprimirlos, incluidos niños y mujeres, y apoderarse del botín; 12 en un mismo día en todas las provincias del rey Asuero, el trece del mes duodécimo, o sea el mes de Adar. 13 El texto de la escritura había de ser promulgado como ley en cada una de las provincias, y dado a conocer en todos los pueblos, con la finalidad de que los judíos estuviesen preparados en aquel día para vengarse de sus enemigos».

[16 1 De la carta tocante a estas cosas es traducción lo que sigue: «El gran rey Asuero, a los sátrapas y jefes regionales de las ciento veintisiete provincias, desde la India hasta la Etiopía, y a los que se ocupan de nuestros asuntos, salud.

2 Muchos, frecuentemente, honrados extraordinariamente con benignidad de los bienhechores, se enfatuaron; 3 y no sólo intentan hacer mal a nuestros súbditos, sino que, no pudiendo contener su ensoberbecimiento, aun contra sus propios bienhechores tratan de maquinar. 4 Y no sólo destierran la gratitud de entre los hombres; antes, engreídos con las fastuosidades de bienes desacostumbrados, creen poder sustraerse a la justicia, odiadora del mal, de Dios, que todo lo ve en todo momento. 5 Muchas veces, a muchos de los encumbrados en el poder, envolviéndolos en calamidades irreparables, haciéndolos cómplices de sangre inocente, la persuasión de aquellos a quienes se confiaron los negocios de los amigos, 6 sorprendiendo con sofismas de perversidad la irreprochable hidalguía de los príncipes, 7 es posible comprobarlo, no sólo por las historias antiguas, sino también observando los hechos que se os presentan al paso, ¡cuántas cosas han sido llevadas a cabo impíamente por el influjo pestilencial de los que indignamente tienen el poder! 8 Así que, mirando a lo por venir, en orden a la tranquilidad del reino con paz para todos los hombres, hemos de proveer, 9 recurriendo a los cambios convenientes y haciendo juicio exacto de las cosas que se presentan, siempre con equitativas prevenciones.

10 Y como Hamán, hijo de Hammedata, macedonio, en realidad

---

judíos lo da ahora con la misma ligereza contra los persas. Sobre la «irrevocabilidad» de los decretos, cf. 1,19. No se da ninguna justificación de por qué el «irrevocable» decreto de 3,12 se anula. Cierta justificación aparece en 16,2-12.

Este decreto contra sus propios súbditos sin suficiente justificación resulta inverosímil.

CAPITULO 16

El decreto de Artajerjes a favor de los judíos. 16,1-24

1 El texto griego intercala, después del 8,12 y antes de 13-17, el decreto del rey a favor de los judíos.

Sobre los 127 satrapías, cf. 1,1. El rey trata de justificarse cargando sobre Amán la responsabilidad del inicuo decreto.

7 El texto está corrompido y la significación es incierta.

10 En el v.10 Amán aparece como «un macedonio».

Los persas, según las cartas de Amán (3,13), debían, después

de verdad extraño a la sangre de los persas y muy distinto de nuestra benignidad, siendo un extranjero generosamente acogido por nosotros,
11 llegó a disfrutar de la benevolencia que tenemos para con todas las gentes, hasta el punto de ser designado padre nuestro y reverenciado por todos, pasa por el segundo personaje, el más próximo a nuestro trono real; 12 mas no pudiendo llevar su encumbramiento, intentó privarnos del mando y de la vida, 13 y a nuestro salvador y en todo bienhechor, Mardoqueo, y a la irreprochable consorte de nuestro reino, Ester, juntamente con toda la raza de éstos, con las refinadas argucias de sus planes buscó la ruina; 14 pues con semejantes modos se figuró dejarnos desamparados y transferir el imperio de los persas a los macedonios. 15 Nosotros averiguamos que los judíos, entregados al exterminio por el hombre más criminal, no eran malhechores, sino que se gobernaban por justísimas leyes, 16 hijos como son del Dios viviente, altísimo, máximo, quien conduce el reino en las mejores condiciones en favor nuestro y de nuestros progenitores.

17 Haréis, pues, muy bien no dando cumplimiento a las cartas enviadas por Hamán el de Hammedata; 18 ya que el mismo que hizo tales cosas ha sido colgado en un palo, juntamente con toda su familia, a las puertas de Susa, dándole inmediatamente el justo castigo Dios, universal dominador. 18 Expondréis en público en todas partes una copia de esta carta, y dejaréis a los judíos vivir con toda libertad de acuerdo con sus leyes; 20 ayudándoles para que puedan defenderse de los que se levanten contra ellos en el tiempo de la tribulación, que será el día trece del duodécimo mes, Adar, en un mismo día. 21 Porque el Dios que todo lo domina hizo que este día, en vez de aniquilamiento de la raza elegida, fuese para ellos alegría. 22 Vosotros, pues, entre vuestras festividades solemnes celebrad este día señalado con todo regocijo,
23 para que ahora y después sea para nosotros y para los bien afectos a los persas, salvación; y para los que maquinan contra nosotros, recuerdo de aniquilamiento. 24 Toda ciudad o región entera que no haga conforme a esto será asolada a hierro y fuego con rigor; y no sólo quedará intransitable para los hombres, sino que para las fieras y aves será detestable para siempre».

---

del exterminio de los judíos, entregarse al pillaje. Estos no proceden así.

14 Parece ser una alusión anacrónica a las conquistas de Alejandro.

15-24 La carta del rey reconoce que el Dios de los judíos es el Dios de todo el universo.

«Los judíos del altísimo y omnipotente Dios viviente, que ha dispuesto el reino para nosotros y para nuestros antepasados».

8 [14] Los correos, montados en dromedarios y mulos velocísimos,
salieron acelerados y presurosos en virtud del mandato real; y el edicto
se promulgó en Susa, la ciudadela. [15] Mardoqueo salió de la presencia
del rey con vestidura regia de color de jacinto brillante, una corona
grande de oro y una capa de lino y púrpura; y la ciudad de Susa exultó
de gozo y se alegró. [16] Para los judíos todo fue luz y alegría, y regocijo
y honor. [17] Y en cada provincia y ciudad adonde llegaba el mandato
del rey y su edicto, había para los judíos alegría y regocijo, banquete y
día festivo, y muchos de las gentes del país se hicieron judíos, pues cayó
sobre ellos el temor de éstos.

9 [1] En el duodécimo mes, esto es, el mes de Adar, el día trece, al
llegar el momento de que se llevase a ejecución el mandato del rey y
su edicto en el día en que esperaban los enemigos de los judíos ense-
ñorearse, sucedió lo contrario, pues fueron los judíos quienes se adueña-
ron de aquellos que les odiaban. [2] Se congregaron los judíos en sus ciu-
dades, de todas las provincias del rey Asuero, para poner la mano en
los que maquinaban su destrucción, y nadie se les opuso, porque el
terror a ellos invadió a todos los pueblos. [3] Y todos los príncipes de las
provincias, los sátrapas, los gobernadores y los funcionarios del rey
animaban a los judíos, porque había caído sobre ellos el temor a causa
de Mardoqueo, [4] pues Mardoqueo era grande en la casa del rey, y su
fama se difundió por todas las provincias; pues el varón Mardoqueo
iba engrandeciéndose cada día más. [5] Y los judíos hirieron a todos sus

---

CAPITULO 8

Alegría de los judíos. 8,13-17

13-16 Promulgado el decreto real a favor de los judíos en todas las provincias, fue ese día de gran alegría. En 8,16 se le designa como un «día de luz», según una imagen bíblica frecuente (cf. Sal 97,11-12; 112,4; Prov 13,9).

17 El temor se apoderó de los enemigos de los judíos. Es este también un tema frecuente en la tradición bíblica cuando hay una intervención manifiesta de Dios a su favor (cf. Ex 15,14s; Dt 11,25; Sal 135,38). El detalle de 8,17: que «muchos, de las gentes del país, se hicieron judíos, pues les había invadido el temor», podría ser alusión a una fecha histórica, a saber, a aquella en que Juan Hircano (135-104) conquistó y obligó a los idumeos a hacerse judíos mediante la circuncisión. En este verso (8,17), los LXX y Flavio Josefo añaden que los prosélitos se circuncidaron.

CAPITULO 9

La fiesta de Purim. 9,1-32

1-4 De nuevo aparece aquí el tema bíblico de la inversión de suertes dispuesta por Dios, o la Providencia.

5-15 La matanza de persas en la *capital*. Los diez hijos de

enemigos con la espada, con matanza y exterminio, e hicieron en los
que les odiaban cuanto les pareció. [6] En Susa, la ciudadela, mataron
los judíos y aniquilaron a quinientos hombres. [7] Mataron asimismo a
Parsandata, Dalfón, Aspata, [8] Porrata, Adalyá, Aridata, [9] Parmasta,
Arisay y Yezata, [10] los diez hijos de Hamán, hijo de Hammedata, el
enemigo de los judíos, pero no echaron mano del botín. [11] Aquel mis-
mo día llegó el número de los matados en Susa, la ciudadela, a noticia
del rey, [12] y dijo a la reina Ester:

—En Susa, la ciudadela, los judíos han matado y aniquilado a quinientos hombres y a los diez hijos de Hamán; en el resto de las provincias del rey, ¿qué habrán hecho? ¿Cuál es tu petición y se te dará, y cuál es tu deseo todavía y se llevará a ejecución?

[13] Respondió Ester:

—Si le parece bien al rey, concédaseles también mañana a los judíos que hay en Susa proceder de acuerdo con la orden de hoy y cuélguense en la horca a los diez hijos de Hamán.

[14] Y ordenó el rey que se hiciera así, y la orden fue promulgada en
Susa; y colgaron a los diez hijos de Hamán. [15] Y se congregaron de
nuevo los judíos que había en Susa el día catorce del mes de Adar y
mataron en ella a trescientos hombres, pero al botín no echaron mano.
[16] Y el resto de los judíos que había en las provincias del rey se reunie-
ron, y defendieron sus personas y se deshicieron de sus enemigos, ma-
tando de entre ellos a setenta y cinco mil, pero al botín no echaron
mano.

[17] Sucedió esto el día trece del mes de Adar, y descansaron el día
catorce del mismo, y le declararon día de convite y regocijo. [18] Y los
judíos de Susa se juntaron el día trece y el catorce del mismo mes, y
descansaron el día quince del mismo, y lo declararon día de convite y
regocijo. [19] Por eso los judíos del campo, y los que habitaban en pue-
blos sin murallas, hacen del día catorce del mes de Adar un día de re-
gocijo y convite y día festivo, en que se envían regalos los unos a los
otros.

[20] Mardoqueo escribió estas cosas y envió cartas a todos los judíos
que había en las provincias del rey Asuero, las próximas y las dis-
tantes; [21] ordenándoles que tenían que celebrar el día catorce del mes
de Adar y el día quince del mismo, todos los años, [22] como días en que
los judíos quedaron libres de sus enemigos y mes que se convirtió para
ellos, de tristeza, en regocijo, y de luto, en día de fiesta, y que debían

---

Amán, que se mencionan con sus nombres, en el texto hebreo están en tres columnas verticales, según los exegetas judíos, para indicar cómo habían sido colgados [1].

10 Los judíos no se entregan al saqueo, como tampoco en el segundo día de matanza (v.15). En el libro de Judit (15,7.11.19), un libro con muchos parecidos con Ester (inversión de las suertes y venganza sobre un pueblo pagano enemigo), sí saquean el campo de los asirios.

15 La segunda matanza de gentiles en Susa sirve para explicar la celebración de *Purim* en dos días sucesivos (9,18-20).

17-19 *La distribución de las porciones*, de las que se habla ya en Neh 8,10-12, era el símbolo de la comunión en la misma alegría.

20-28 El origen del nombre de *Purim* es desconocido.

[1] H. Kaupel, *Die Bedeutung von «nader» in Est. 9,9*: BZ 22 (1934) 89.

hacerlos días de banquete y regocijo y de envío de regalos los unos a los otros, y de donativos a los necesitados. 23 Y recibieron los judíos en su tradición lo que habían comenzado a hacer y lo que les había ordenado Mardoqueo. 24 Porque Hamán, hijo de Hammedata, el agaguita, el opresor de todos los judíos, había planeado contra los judíos el exterminarlos y echó el *pur*, esto es, la suerte, para aniquilarlos y arruinarlos; 25 mas, al presentarse [Ester] ante el rey, dijo éste en el edicto: «Vuelva sobre su cabeza el plan malvado que proyectó contra los judíos, y cuélguese a él y a sus hijos en el madero». 26 Por esto llamaron a aquellos días *Purim*, a causa del nombre de *pur*. Así, pues, según todas las palabras de esta carta y lo que vieron sobre esto y lo que llegó a su noticia, 27 instituyeron y aceptaron los judíos sobre sí y su descendencia, y sobre todos sus prosélitos, que no habían de dejar de celebrar estos dos días conforme a lo establecido acerca de ellos, y a su tiempo todos los años; 28 y que estos días fuesen recordados y celebrados en cada generación, en cada familia, en cada provincia y en cada ciudad. Y que estos días de *Purim* no habían de olvidarse entre los judíos, ni su memoria había de perderse en su descendencia.

29 Y la reina Ester, hija de Abijáyil, juntamente con el judío Mardoqueo, escribió con toda insistencia con el fin de confirmar esta segunda carta de *Purim*. 30 Y enviáronse cartas a todos los judíos, a las ciento veintisiete provincias del reino de Asuero, con palabras de paz y verdad; 31 para ratificar estos días de *Purim* a sus tiempos, según como los había establecido Mardoqueo, el judío, y la reina Ester, y conforme ellos mismos habían ordenado sobre sus personas y su descendencia el modo de sus ayunos y sus lamentaciones. 32 La orden de Ester ratificó estas cosas referentes al *Purim*, y fue escrito en el libro.

10 1 Y el rey Asuero puso un tributo sobre la tierra y las islas del mar. 2 Y todas las manifestaciones de su fuerza y poderío, las muestras de engrandecimiento con que el monarca distinguió a Mardoqueo, ¿no están escritas en el libro de las crónicas de los reyes de Media y Persia? 3 Porque el judío Mardoqueo fue el segundo después del rey Asuero, y grande entre los judíos, y acepto a la multitud de sus hermanos; buscó el bien de su pueblo y se preocupó de la paz de toda su raza.

En el v.27 hay un rasgo de universalismo (cf. Is 56,3).

29-32 *El decreto de Ester* dispone ayunos y lamentaciones (cf. v.31), que desentonan un poco con el carácter de fiesta [2].

CAPITULO 10

Epílogo. 10,1-13

1-3 El libro hebreo se termina con un elogio de Mardoqueo, el representante del alma judía y el promotor de la resistencia contra los planes de exterminio por parte de los adversarios.

[2] D. Daube, *The Last Chapter of Esther:* JewQR 37 (1946-7) 139-47; V. Christian, *Zur Herkunft des Purim-Festes* (Fs. Nötscher, Bonn 1951) p.33-37 (originariamente, en la fiesta con que se celebraba el comienzo del año nuevo); W. McKane, *A Note on Esther 9 an 1 Sam 15:* JTSt 12 (1961) 260s.

[10 4 Y dijo Mardoqueo: «Por disposición de Dios sucedió esto».
5 Pues me acordé del sueño que vi acerca de estas cosas. Y nada de
ellas falló: 6 la fuentecilla que se convirtió en río, y era luz y sol y agua
copiosa. El rio es Ester, a quien tomó el rey por esposa y la hizo
reina. 7 Y los dos dragones somos yo y Hamán. 8 Y las naciones, las
reunidas para aniquilar el nombre de los judíos. 9 Y mi nación es Is-
rael; los que clamaron a Dios y fueron salvados. Y salvó Dios a su
pueblo y nos libró el Señor de todos estos males; y obró Dios las seña-
les y los prodigios y las grandes cosas, cuales no se han realizado entre
los gentiles. 10 Por esto preparó el Señor dos suertes: una para el pue-
blo de Dios, y otra para todos los demás gentiles. 11 Y se verificaron
estas dos suertes a su hora y momento, como un día de juicio, en la
presencia de Dios y para todas las naciones. 12 Y se acordó Dios de su
pueblo, e hizo justicia a su heredad. 13 Y serán para ellos estos días en
el mes de Adar, el decimocuarto y el decimoquinto del mes, [días] con
asamblea y gozo y regocijo en presencia de Dios por todas las genera-
ciones eternamente en su pueblo de Israel».

[11 1 El año cuarto, reinando Tolomeo y Cleopatra, trajeron Dosi-
teo, que decía ser sacerdote y levita, y Tolomeo, su hijo, la precedente
carta de los Purim, de la cual afirmaron que realmente existe y que
había sido traducida por Lisímaco, hijo de Tolomeo [un miembro de
la comunidad] de Jerusalén».

4-13 El libro griego explica aquí el sueño que tuvo Mardoqueo y que ha referido al principio del relato.

CAPITULO 11

1 El colofón aparece al final del texto griego en 11,1 de la *Vulgata*. No aparece en Luciano y en la *Vetus Latina*. Se trata de una noticia sobre la introducción de la fiesta de *Purim* en la comunidad judía de Egipto [1].

La suscripción es un testimonio de la autenticidad de las cartas institucionales y de su proveniencia. El libro fue traído y depositado en la biblioteca, probablemente, de Alejandría [2].

En cuanto a la fecha que se indica: de los siete Tolomeos que tuvieron esposas con el nombre de Cleopatra, parece que sólo Tolomeo VIII (116-108) se desposó con Cleopatra en su *cuarto año*. Si de éste se trata, la fecha de la traducción sería el 113.

Excursus 1.—La moralidad del libro de Ester y del A.T.

Como dijimos en la *Introducción*, el libro de Ester no sólo presenta un problema religioso (en lo que se refiere al libro protocanónico), sino que presenta también un problema moral (tanto en los capítulos protocanónicos como en los deuterocanónicos). Este problema es el de la venganza desorbitada y saboreada que aparece en el libro, muy chocante para el que está acostumbrado a la moralidad predicada por el Evangelio.

El problema no es particular del libro de Ester, ni afecta tampoco particularmente al aspecto de la venganza. El problema es más vasto, afectando a

1 E. J. Bickerman, *The colophon of the Greek Book of Esther:* JBL 63 (1944) 339-62.
2 R. Marcus, *Dositheus, priest and levite:* JBiblit 64 (1945) 269-271.

muchos libros del AT y a muchos aspectos de la esfera moral. Este problema es ya muy antiguo, desde el tiempo de los marcionitas, que por eso negaban que el A. T. tuviera como autor a Dios. Contra ellos apareció por primera vez la fórmula eclesiástica *Deus auctor utriusque Testamenti.*

Vamos a exponer someramente el problema, apuntando brevemente la solución de conjunto, valedera para todos los casos.

1. Los casos chocantes referentes a la moral del AT se pueden clasificar principalmente en *cinco categorías.*

a) *Faltas de sinceridad,* que no tienen de parte del narrador ninguna reprobación y que parecen agradarle (v.gr., las mentiras de Abraham [Gén 12,10-21; 20,1-18]; subterfugios de Jacob [25,29-34; 27,1-40]; de los israelitas [Ex 3,22; 12,35-36]; Jael [Jue 5,24]; Judit, etc.).

b) *Ejemplos de crueldad,* v.gr., en lo que se refiere al «herem» (maldición, anatema, lanzado en nombre de Yahvé contra el enemigo, que se ejecutaba después de la victoria, entregando a todo el mundo a la muerte: hombres, mujeres y niños, juntamente con el incendio de la ciudad, etc.) (cf. Jos y la conquista de Canaán; 1 Sam 15,1-3, etc.).

c) *Sentimientos de venganza y las maldiciones contra los enemigos* (v.gr., Sal 109,6-19, etc.).

d) *La deficiente moral sexual,* bajo el aspecto de que durante mucho tiempo fue permitida la *poligamia* de acuerdo con las costumbres semíticas orientales (v.gr., polígamos fueron Abraham, David, Salomón...), sin que haya por esa parte ningún reproche; el *divorcio,* que estaba expresamente autorizado en Dt 24,1-4, mediante ciertas condiciones en favor de la esposa repudiada; y el *incesto* (cf. Abraham, Gén 20,12; Amnón y Tamar, 2 Sam 13,13; Ez 22,11; Dt 27,22; Lev 18,9; 20,17), y otras *licencias sexuales.*

e) *La moral del interés,* en cuanto que el AT está manejando continuamente un móvil de acción menos perfecto, el del interés. La prosperidad temporal es la sanción del bien. El *honrarás a tu padre y a tu madre, a fin de que vivas largo tiempo* es el esquema habitual de la predicación moral (cf. Prov 3,10; 10,27).

El caso del libro de Ester pertenece al capítulo de la venganza desorbitada.

2. *La solución general,* prescindiendo de otras consideraciones, en relación con el género literario de pasajes particulares, está en comprender, hasta sus últimas consecuencias lógicas, el carácter de *revelación progresiva* que Dios, con independencia soberana, quiso que marcara su actuación salvífica en la historia, como quiso también que imperase la ley de la evolución en otros aspectos (científico, etc.) de la vida humana individual y de la humanidad en general.

Dios ha escogido libremente a un pueblo en un *ambiente social* y *étnico concreto,* en un nivel moral y religioso, que no era superior al de los pueblos circundantes. Si, pues, Dios no quería quemar etapas, es natural que el desarrollo fuera lento, pero siempre en progresión hacia un *monoteísmo moral* cada vez más íntimo, y *hacia una concepción de la alianza* entre Yahvé y su pueblo cada vez más elevada, y que había de terminar un día en la Iglesia, el Cuerpo místico del Verbo de Dios encarnado.

Por otra parte, téngase en cuenta que la moralidad concreta (moralidad subjetiva) se especifica por el objeto formal, o el conocimiento que se tiene de las exigencias de la ley de Dios. De aquí que pueda coexistir una recta moral subjetiva con una moral objetiva deficiente. Por aquí está la solución de muchas dificultades bíblicas en este punto. Si el conocimiento de las exigencias de la ley natural fue progresando lentamente, y Dios no quiso forzar los pasos, en determinados momentos de la historia pueden aparecer acciones como no morales, aunque lo sean subjetivamente. El que Dios

aparezca a veces ordenando tales acciones en algunos casos se soluciona fácilmente con el recurso a los géneros literarios.

Una comparación ilustrativa del proceder de Dios que hemos indicado podría ser la acción moral y religiosa que ejerce la gracia en el *alma de un pecador* que atrae a la conversión. Dios pone su gracia en el nivel de su mediocridad moral, de sus pasiones, llamándole a algo «mejor», poco a poco, hacia la plena luz.

Estas breves indicaciones generales pueden servir para salvar la dificultad que en este punto presenta el libro de Ester [1].

Excursus 2.—**El final del libro hebreo** (9,20-10,3).

1. La sección del fin del libro hebreo (9,20-10,3) deja *sospechas* de interpolación por estas razones:

1.ª El estilo y algunos detalles de la recapitulación (9,20-32) difieren del resto del libro.

2.ª El ayuno y la lamentación en los *Purim* (9,31) está en contradicción con las prescripciones precedentes de júbilo en la concelebración de la fiesta (9,17.19; cf. 9,22). El júbilo fue lo que permaneció tradicionalmente a través del tiempo.

3.ª Las dos fechas para la celebración de la fiesta en la ciudad y en las aldeas (9,19) no se tienen en cuenta en 9,20-22.27-28.31.

4.ª El sumario de 9,24-25 no tiene en cuenta el papel de Ester en la salvación de los judíos y supone (contrariamente a 7,9-10; 9,13-14) que Amán y sus hijos fueron muertos en el mismo día.

2. Por estas *razones* es posible que 9,20-32, y tal vez también 10,1-3, sean interpolaciones tempranas; recurren, sin embargo (excepto para 9,30), en la traducción de los LXX, que fue hecha dentro de un siglo después de la publicación del libro [1].

[1] Cf. J. Alonso, *Lo desconcertante del libro de Judit* p.2.ª: *Moralidad de la heroína:* Folletos «ID» (Santander 1961); J. Levie, *La Bible, parole de Dieu, parole humaine.*

[1] Cf. Pfeiffer, p.737; *Bible de Jérusalem* ad loc.

LIBROS DE LOS MACABEOS

VERSIÓN Y COMENTARIO POR

FRANCISCO MARÍN, S. I.
Profesor en la Universidad Pontificia de Comillas

INTRODUCCION

Hasta nosotros han llegado cuatro obras distintas que responden al epígrafe de *Libros macabaicos*, desigualmente conservados en los códices de la Biblia griega. El códice Vaticano—*B*—no contiene ninguno de los cuatro, al paso que el Sinaítico—*S*—ha conservado el primero y el cuarto, y el Alejandrino—*A*—y el Véneto—*V*—poseen los cuatro.

De éstos, los dos primeros fueron introducidos en el canon de los libros inspirados, si bien todavía en tiempos de San Jerónimo eran considerados como libros eclesiásticos, pero no canónicos [1]. Tuvieron, en efecto, que pasar por las vicisitudes de los llamados *deuterocanónicos*, antes de recibir carta de ciudadanía en el canon católico de la Biblia.

Las versiones latinas—al menos las que por hoy se conocen—sólo se ocupan de los dos canónicos, prescindiendo de los otros dos, no obstante el enorme influjo que ejercieron en la primitiva Iglesia. La versión incluida en la Vulgata es críticamente deficiente; por el contrario, la *Vetus Latina* es en este aspecto muy valiosa, ya que refleja códices griegos más antiguos que los que se han podido conservar y de los cuales hoy no se tiene noticia, tal vez por haber sido destruidos.

1. Título

Se dice comúnmente que la denominación *Libros de los Macabeos* se deriva del sobrenombre de Judas, y que, por consiguiente, significa *libros referentes a las gestas de Judas Macabeo y sus hermanos.*

Es discutible que éste sea el sentido de dicho título, al menos el más primitivo. El conocido testimonio de Orígenes, que nos transmite también Eusebio de Cesarea, es de gran valor a pesar de su oscuridad. Dice así: «*Además de éstos* (ha enumerado los libros del canon) *están los Macabaicos* (τὰ Μακκαβαικά), *que son denominados* 'Sarbet Sarbaneel'» [2]. Una cosa parece clara, y es que tanto la denominación griega como la hebrea (tal vez aramaizante) designan más de un libro, y quizá significan lo mismo en ambos idiomas.

Tomando como punto de partida el estudio de A. Jadrijevic [3], pienso que τὰ Μακκαβαικά, que afecta a todos los libros sin distinción, responde al hebreo *mak'ôbîm*, y significa: *tribulación, persecución, martirio;* por tanto: *libros de la tribulación* o *libros martiriales.* Parece confirmarse esta explicación con el título semítico conserva-

[1] En San Jerónimo se da una evolución que nota Grelot. Primero cita indistintamente todos los libros de la Biblia griega; pero, a partir de 390, sólo admite los del canon judío (P. Grelot, *La Bible Parole de Dieu* [Desclée 1965] p.150: nt.6).

[2] Orígenes: *Enarratio in Psalmum primum:* MG 12,1084. Eusebio: *Historia Ecclesiastica* VI 25: MG 20,581.

[3] A. Jadrijević, *Tria Aenigmata Hebraica Librorum Machabaeorum:* Ant 33 (1958) 263-274.

do por Orígenes, el cual, con ayuda de 1 Mac 14,27, admite la siguiente interpretación: *šarbʾat ṣar bᵉnêʾēl*, esto es, *historia* (influjo aramaico) *de la tribulación de los hijos de Dios*. Como puede verse en el comentario, *en Saramel*, lo interpreto con Jadrijevic como *durante la tribulación del pueblo de Dios;* en lo que me aparto de él es en la explicación de la primera palabra del texto de Orígenes, a la cual da el siguiente significado: *tribulación del templo* (de la casa), *tribulación de los hijos de Dios:* veo en esta explicación dificultades de orden lingüístico, si bien no insuperables.

Según lo que precede, el testimonio de Orígenes designaría unos determinados libros, cuyo argumento lo constituía la enconada persecución de Antíoco IV Epífanes, que los judíos palestinenses designaban con el nombre de *tribulación de los hijos de Dios*, o *tribulación del pueblo de Dios* (1 Mac 14,27). Es, pues, un título que dice relación con la época de persecución, y por tanto es extensivo a cuantos libros traten más o menos de ella [4]. Esto supuesto, ¿qué relación guarda lo expuesto con el sobrenombre de Judas? ¿Se deriva también éste de *makʾôbî, tribulación?* Para Jadrijevic la respuesta es afirmativa, y apoya su punto de vista tendiendo un paralelo con los sobrenombres de los otros hijos de Matatías [5]. Todavía cabe sospechar si no será forzada la explicación etimológica de tales nombres.

A mi modo de ver, el apelativo de Judas no guarda relación con *makʾôbî*, sino con la palabra aramea *maqqābâ* (hebr.: *maqqébet)*, *martillo*, con el nombre apocopado de *Yahweh* por sufijo. De manera que, así como *Mattatyāhû* significa *don de Yahvé*, de modo sejemante *Maqqabyāhû* significaría *martillo de Yahvé;* un poco como Atila se llamaba a sí mismo *azote de Dios*. Me inclino a esta interpretación basándome en el esquema teológico del *oráculo de salvación*, que sigue de forma clara 1 Mac, y bastante más veladamente 2 Mac. Según este esquema, existe una prevaricación del pueblo que Dios castiga con una gran tribulación *(makʾôbîm)*, bajo cuyo efecto el pueblo clama, y Dios le envía compadecido—fiel a la alianza—un salvador, Judas, que encarna el juicio de Dios castigando a los opresores; por eso: *Maqqabyāhû* o Maqqabyah.

2. Libros históricos

Ambos libros pertenecen al género histórico, si bien con una finalidad y con un estilo literario bastante diferenciados.

En la Sagrada Escritura, historia equivale a *relato de las acciones divinas en favor de los hombres*, a historia de la salvación; de ahí que lo que en ella se nos transmite tenga valor, no por su aspecto episódico o informativo, sino por su *significación salvífica*. El historiador

[4] He aquí otras interpretaciones del título semítico legado por Orígenes:
a) *séper bet Hašmônay:* libro—historia—de la casa de los asmoneos (Dalman);
b) *šarbît sar bene 'el:* cetro del príncipe de los hijos de Dios (Cornely);
c) *šarbît Sarbaneiel:* genealogía de Serbaneel (Sachs). *Serbaneel* sería la transcripción criptográfica de Joarib, ascendiente de Matatías, designando a los asmoneos: les interesaba ocultar el nombre por causa de sus enemigos los fariseos.
d) *sar bet šebene ḥayîl:* príncipe de la casa de los hijos de la fortaleza (bastante aceptada hoy; se inclinan a ella Abel y Penna).

[5] GRELOT, o.c., p.117.

bíblico es un hombre que hace teología sobre los anales y documentos que maneja, lo cual no significa que violenta o incluso desfigura los datos reales del pasado, para hacerlos confluir al cauce de su sistema teológico: significa sencillamente que contempla los hechos con ojos iluminados, que ve el acontecer de su pueblo como *misterio*, esto es, como *sacramento* o señal visible y eficaz de la intervención de Dios, que quiere salvar a los suyos a través de éxitos y fracasos [6].

Con tales categorías teológicas debemos tomar entre las manos este par de libros, los más cercanos cronológicamente a la venida de Jesús y a la fundación de la Iglesia, que en el libro de los Hechos se muestra a manera de dedicación escatológica del verdadero Israel como lugar de misericordia, en el ambiente litúrgico del templo.

3. Autor y lengua original de 1 Mac

Su autor [7], desconocido, revela una fuerte personalidad, de sentimientos religiosos profundos y contenidos, al estilo de los antiguos libros de los Jueces, Samuel y Reyes. Su exactitud, tanto cronológica como geográfica, no indica necesariamente que fuera testigo ocular de los hechos, ni tampoco que viviera en Palestina; estaba bien informado, eso sí, y debió de usar fuentes de primerísima mano. Por otra parte, el calor emocional que rezuman sus páginas hace pensar que fue redactado el libro en época reciente a los mismos sucesos narrados.

Respecto a la lengua original, se admite—puede decirse que sin discusión—que ésta era semita, probablemente la hebrea; dicho texto se ha perdido y sólo nos queda su versión literal griega.

A) *Testimonio de Orígenes.*—Este argumento se basa sobre todo en el de San Jerónimo. Dando por supuesto que 1 Mac fue escrito en hebreo, se hace converger hacia la misma conclusión al testimonio de Orígenes arriba citado. Pero se da un paso ilegítimo del plural al singular: la expresión del sabio alejandrino, lejos de ser imprecisa, se pronuncia abiertamente por el plural. Dada la enumeración que hace de los libros sagrados, lo más verosímil es que, en τὰ Μακκαβαικά haya que sobreentender τὰ βιβλία, *los libros* (es indiferente que antes emplee dicho sustantivo en femenino). Por otra parte, al citar cada libro, suele dar a continuación su denominación hebrea transcrita con caracteres griegos; luego lo mismo cabe pensar aquí, y, por consiguiente, o todos fueron escritos en hebreo o ninguno. Este primer argumento no da más de sí.

B) *Testimonio de San Jerónimo.*—Dice textualmente así: *Machabaeorum primum librum, Hebraicum reperi; secundus Graecus est: quod ex ipsa quoque* φράσει *probari potest* [8].

Suele traducirse de la siguiente manera: «Hallé el ejemplar he-

[6] Grelot, o.c., p.118. Para concordar los diversos datos que dan 1-2 Mac sobre la muerte de Antioco IV, cf. M. Zerwick: VD 19 (1939) 308-314.

[7] Se debe tener presente que 1 Mac y 2 Mac no son obras mutuamente dependientes o continuación la una de la otra, como lo son 1 Sam y 2 Sam, 1 Re y 2 Re, 1 Par y 2 Par. Son libros independientes, que tratan en parte de la misma materia y que tal vez han utilizado las mismas o parecidas fuentes.

[8] *Prólogo galeato:* ML 28,602s.

breo del primer libro de los Macabeos; el segundo es griego, como puede verse por su estilo». ¿Es admisible esta traducción, sobre todo en lo que toca a 1 Mac? Por lo menos se puede dudar, ya que, según el contexto de su prólogo galeato, el santo considera como sagrados los libros comprendidos en el canon hebreo, considerando todos los demás como apócrifos. Por consiguiente, si en realidad encontró un ejemplar hebreo de 1 Mac, ¿cómo ni vaciló siquiera ante la posibilidad de que pudiera pertenecer *de derecho* al canon hebreo, aunque *de hecho* lo rechazaran los doctores judíos? Si, además, se examina la frase, aparecen indicios de un contenido diferente del que se le viene dando. En ella, efectivamente, no se habla de ningún ejemplar o rollo; sólo se dice esto: *al primer libro de los Macabeos lo he encontrado hebreo*. Ahora bien; comparando este primer inciso con el que sigue—«el segundo *es griego* (no: *está escrito en griego)*»—, y atendiendo al sentido de *reperi* (encontré con esfuerzo, con trabajo), distinto del de *inveni* (encontré casualmente, sin trabajo), su significado puede ser el siguiente: «Después de detenido examen *he encontrado* —he llegado a comprobar—que el primer libro de los Macabeos es de contextura hebrea, mientras que el segundo responde a una mentalidad griega, como lo prueba su misma fraseología (se entiende, la de 1 y 2 Mac)».

Aun suponiendo además que hubiera dado de verdad con un ejemplar hebreo de 1 Mac, Jerónimo no dice cuál fuera el original y cuál la versión. Por tanto, si se quiere afirmar que 1 Mac fue originariamente escrito en hebreo, se debe añadir que tal afirmación no se basa en un testimonio explícito de San Jerónimo, sino en una consecuencia, no del todo segura, de dicho testimonio.

C) Finalmente, se aduce como razón favorable a un texto original hebreo de 1 Mac la profusión de hebraísmos que en él se contienen.

Ya se ve que esta razón no prueba, pues, de lo contrario, habría que sacar idéntica consecuencia para el NT, escrito en su mayoría —si no en su totalidad—en griego. Por lo demás, carecemos hasta el presente de todo indicio de texto hebreo, contando, en cambio, a favor de lo contrario con un dato no desprovisto de fuerza, y es la exactitud con que el texto distingue los diversos matices de los tiempor griegos, con una constancia y pulcritud impropias de una mera traducción.

Personalmente opino que el texto original de 1 Mac fue escrito en griego por un judío de la diáspora, asiduo lector de la Biblia hebrea y de su versión alejandrina—no olvidemos que tal era el nivel cultural de Pablo de Tarso—, con un conocimiento matizado del griego, que le permitía decir exactamente aquello que quería decir, aunque sin preocupaciones estilísticas.

El haberme detenido para puntualizar sobre la cuestión referente al texto original de 1 Mac se justifica por la proyección exegética que se le da. A lo largo del comentario he tenido interés en analizar algunos de los casos difíciles, en los cuales se culpa al traductor griego de haber confundido las palabras hebreas; el resultado de dicho aná-

lisis ha sido negativo. Más aún; concretamente en 9,24, el recurrir a un juego de palabras griegas resulta más luminoso que no el hacerlo con palabras hebreas.

4. Fecha de composición y contenido de 1 Mac

No hay datos cronológicos próximos sobre la fecha de su composición, que debe colocarse entre 135 a.C. (subida de Juan Hircano al poder) y 63 a.C., en que Pompeyo tomó Jerusalén y profanó el templo (de haberse escrito después del 63, no se alabaría a los romanos, que empezaron entonces a ser objeto de odio por parte de los judíos).

Todo lo que se añada a lo dicho no pasa de la simple conjetura. A juzgar por el tema, le corresponde ser posterior a 2 Mac; pero, dado que este último es compendio de la obra de Jasón, dicho compendio pudo redactarse bastante tiempo después de escrito y publicado el original, pues nada nos fuerza a admitir que la carta de 2 Mac 1,1-10a sea contemporánea de la obra, y no anterior o incluso muy anterior.

La obra versa sobre las campañas de Judas (3,1-9,22); de Jonatán (9,28-12,53) y de Simón (13,1-16,16), que se extienden desde el 166 a.C., en que muere Matatías, hasta el 135, en que Simón es asesinado en Dok. Le preceden dos capítulos de introducción, cerrando el relato unos versos relativos a Juan, hijo y sucesor de Simón.

5. Género literario y doctrina de 1 Mac

1 Mac se aproxima, en el aspecto histórico, al estilo objetivo de Tucídides, mientras en el teológico entronca con los libros de los Reyes, las Crónicas y, sobre todo, con Jueces, cuyo esquema de oráculo salvífico aplica a los hechos que estudia.

Suele decirse que su autor se propone exaltar la dinastía asmonea en sus antecesores los Macabeos, adoptando incluso el estilo de los libros que narran las hazañas de los antiguos jefes de Israel. Por tal motivo se lo considera como simpatizante de los asmoneos y miembro de la facción saducea. Es posible, pero no basta, pues entonces nos quedamos al nivel de una historia profana cualquiera; conviene, pues, situarse en un ángulo que nos permita ver más al vivo el carácter teológico del libro. El modo peculiar como en 4,36ss se enfoca la fiesta de la Dedicación, y el color mesiánico de la oda a Simón (14, 4-15), junto con las reflexiones puestas en la introducción en boca de Matatías, dan pie a ver en la obra una exaltación del Dios fiel de la alianza, que no abandona a sus fieles servidores, entre los cuales suscita quien los salve, como en otros tiempos suscitaba jueces, profetas y reyes [9]. En este sentido, la figura clave que encarna la fe total en Dios por encima de todo recurso humano, como respuesta adecuada en el ámbito de la alianza, es Judas Macabeo, a través de cuyas arengas y oraciones teje su teología el autor.

[9] Sobre el tema, cf. D. Arenhoevel, *Die Theokratie nach dem 1. und 2. Makkabäerbuch* (Mainz 1967).

Matatías, más que el personaje central, es la antítesis literario-teológica de Alejandro; raíz de la salvación por su adhesión a la Ley, como el macedonio lo había sido del mal por la difusión del helenismo (cf. 1,1: nota).

Es de notar la omisión sistemática del nombre de Dios—como ocurre en Ester—, que se sustituye por *cielo, él, Salvador,* etc. Tal omisión obedece evidentemente a motivos teológicos: se trata del *Tú* íntimo y a la vez trascendente, único con quien vale la pena aliarse. Quizá sea éste el pensamiento que preside la triple mención de alianza con Roma y Esparta, con su proceso de progresiva espiritualización hacia un horizonte mesiánico.

Una última nota es sobre el modo como 1 Mac enjuicia las actitudes humanas a la luz de la alianza. Los fieles son los *hijos de Israel,* mientras que los apóstatas son los '*sin-Ley*'. En el fondo tiene puntos de contacto con 2 Mac, aunque éste en la forma literaria es menos personal y depende más del estilo de los profetas.

6. Autor y fecha de composición de 2 Mac

En 2,24—en el prólogo—se anuncia que la obra no será otra cosa que un compendio de otra extensa, en cinco libros, compuesta por un tal Jasón, natural de Cirene. Parece, pues, que el compendiador perteneció a la comunidad judía dispersa por Egipto.

Sobre la fecha de redacción nada cierto se puede determinar, como más arriba se dijo de 1 Mac. El último acontecimiento narrado, la muerte de Nicanor, ocurrió el 161 a.C.; por tanto, la obra de Jasón pudo estar acabada el 150 a.C. ¿Cuándo se hizo el compendio? El único dato de que disponemos es el de la primera carta introductoria, fechada en 124 a.C.; pero ignoramos si dicha carta acompañó desde el principio a 2 Mac, o si, en caso afirmativo, el compendio fue redactado a raíz de la carta, o tal vez años después.

7. Género literario y doctrina de 2 Mac

Así como 1 Mac sigue la línea objetiva de Tucídides en lo histórico, 2 Mac, por el contrario, adopta el estilo patético de Isócrates y Plutarco: no tanto se propone informar cuanto convencer para la vida, en torno a hechos que se dan por conocidos y que baraja con cierta libertad, ajena del estilo histórico-narrativo [10]. En lo teológico se aproxima a obras de tesis, como Job, Tobit o Ester, valiéndose del recurso literario de las apariciones y visiones, ausente por completo en 1 Mac [11]. Con todo, no es justo considerar a 2 Mac inferior a 1 Mac, pues lo que en realidad sucede es que son distintos, teniendo además en cuenta que ninguno de ellos es histórico puro: hay que juzgarlos más bien por sus fines respectivos, sabiendo que respon-

[10] L. Gil, *Sobre el estilo del Libro Segundo de los Macabeos:* Emerita 26 (1958) 11-32 p.17).

[11] Es muy posible que Daniel y 2 Mac constituyan la base de inspiración literario-teológica para la angelología del tercer evangelio. Las apariciones de ángeles de 2 Mac no sólo se inspiran en el lenguaje apocalíptico contemporáneo, sino que recogen la más antigua tradición del *ángel de Yahvé,* manifestación sensible de la protección de Dios. Es un material aptísimo para el que ha merecido el título de *evangelista de la misericordia.*

den a estilos diversos, pero legítimos dentro del género histórico, de uso común en la época a que pertenecen.

Los principales puntos de doctrina que se tocan en 2 Mac son los siguientes:

A) *Fe explícita en la resurrección.*—Es la idea más luminosa, que aparece sobre todo en los c.7.12 y 14. De manera explícita, como en ningún otro libro del AT, se habla de resurrección *total*—el hombre entero: cuerpo y alma—, a diferencia del libro de la Sabiduría, más próximo a la inmortalidad de las almas de la filosofía platónica. Según 7,14, parece aludirse además a una resurrección *universal*, así para los que se salvan como para los que se condenan (cf. Dan 12,2).

La fe en la resurrección es tal, que los que murieron fieles a la alianza *duermen* (12,45); por eso, mientras duermen, aguardando el amanecer definitivo, se pueden ofrecer por ellos sacrificios por el pecado, que se ofrecían por los vivos.

B) *Teología del martirio.*—En 6,30 aparece el martirio como testimonio *libre* de adhesión a Dios, al soportar por él alegremente la muerte pudiéndola haber evitado. Es también un ejemplo y estímulo a los demás (6,28). Semejante actitud viene explícitamente motivada en el c.7 por la fe en la resurrección y por la esperanza en el Señor.

El martirio tiene también carácter expiatorio (7,18.32) y de intercesión por los demás, incluso por los perseguidores (7,37s).

C) *Ley del talión.*—*Si un individuo produce una herida a su conciudadano, conforme a lo que hizo se le hará: contusión por contusión, ojo por ojo, diente por diente; la misma lesión que haga al otro se le hará a él* (Lev 24,19s). Esta ley, que puede leerse ya en el famoso *Código de Hammurabi*—II milenio a.C.—, es algo más que una canonización bárbara de la venganza—abuso que parece atajar Mt 6, 38-42—; responde más bien al sentido más originario de equidad y de justicia, que desconoce cualquier acepción de personas [12]. Concretamente, en 2 Mac hay un texto significativo, por el contraste que encierra. En 4,43-50 se hace mención del juicio inicuo por el que se condenó a unos inocentes y se absolvió al culpable; y esto por venalidad del juez. No se da ni un solo texto en este libro donde la referencia a la ley del talión revista matiz de venganza: en todos hay una relación personal con Dios, el cual, por contraste con el texto aludido, se muestra como juez imparcial e insobornable. De ahí que todos: Jasón, Epífanes, Menelao, Nicanor, etc., sean juzgados conforme a sus obras, sin que su poder o dignidad puedan contrarrestar o revocar la sentencia del justo Juez.

[12] O. Schilling: EBG, VI p.852s.

1
1 Después de la derrota que Alejandro el Macedonio, hijo de Fi-

---

8. Bibliografía selecta

TEXTO CRÍTICO

A. RAHLFS, *Septuaginta* I (Stuttgart 1935); W. KAPPLER, *Maccabaeorum Liber I* (Göttingen 1936); W. KAPPLER-R. HANHART, *Maccabaeorum Liber II* (Göttingen 1959); H. B. SWETE, *The Old Testament in Greek according to the Septuagint* III (Cambridge 1905).

INTRODUCCIÓN E HISTORIA

E. BICKERMANN, *I-III Makkabäerbücher:* PW 14-1 p.779-800; I. HEINEMANN, *IV Buch:* ibid., p.800-805; A. LEFEVRE, *Maccabées (Livres I et II des) :* DBS, V (1957) 597-612; D. SCHÖTZ, *Makkabäer:* LTK 6 p.1315-1319; E. BICKERMANN, *Die Makkabäer* (Berlín 1935); R. PFEIFFER, *A History of New Testament Times with an Introduction to the Apocrypha* (New York 1949); S. ZEITLIN, *The Rise and Fall of the Judaean State* (Philadelphia 1962).

COMENTARIOS

F.-M. ABEL, *Les Livres des Maccabées:* EtB (1949); F.-M. ABEL-J. STARCKY, *Les livres des Maccabées:* MBJ (1961); L. ARNALDICH: BC, II (1963); H. BEVENOT: HSAT (1931); J. C. DANCY, *A Commentary on I Maccabees* (Oxford 1954); ABBÉ GILLET, *Les Machabées* (París 1897); M. GRANDCLAUDON: SBPC VIII-2 (1951); J. KNABENBAUER: CSS (1907); A. PENNA, *Libri dei Maccabei* (Marietti 1953); D. SCHÖTZ: EBi [AT] II (1956); S. ZEITLIN, *The Second Book of Maccabees* (Philadelphia 1954).

VERSIONES

J. M. BOVER-F. CANTERA, *Sagrada Biblia* II (Madrid 1947); A. GUILLAUMONT, *La Bible. L'Ancien Testament* I (París [Pléiade] 1956); J. MOFFATT, *The Second Book of Maccabees:* R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English* I (Oxford 1963); E. NÁCAR-A. COLUNGA, *Sagrada Biblia* (Madrid 1963); W. OESTERLEY, *The First Book of Maccabees: The Apocrypha...* I (Oxford 1963).

1 MACABEOS

CAPITULO I

Introducción. Alejandro y el helenismo, raíz de los males. 1,1-9

1 El libro comienza con la fórmula estereotipada καὶ ἐγένετο (hebr.: *wayĕhî), y sucedió,* con que empiezan otros libros del AT (Josué, Jueces, Rut, 2 Samuel, Miqueas, Jonás): parece dar a entender con ello el autor que trata de continuar la historia del Israel de la alianza. Sintácticamente se une con el v.3d *(sucedió... que se llenó...).*

después de la derrota... infligió. Literal: después que Alejandro derrotó... y derrotó a Darío. Es un caso típico de estilística hebrea:

lipo, salido del país de Kettim, infligió a Darío, rey de persas y medos, suplantándolo en el poder a partir de la Hélade; 2 al cabo de numerosas campañas bélicas en que se adueñó de fortalezas y eliminó reyes locales, 3 llegando hasta los confines de la tierra y saqueando multitud de pueblos; cuando por fin la tierra se serenó bajo su poder, sucedió que se llenó de altivez y de soberbia su corazón, 4 pues, con ayuda del poderosísimo ejército que había logrado reunir, había sometido regiones, estados y gobernantes, haciéndolos tributarios suyos. 5 Después de esto cayó enfermo y conoció que iba a morir. 6 Convocó a sus más

---

verbo interrumpido por un inciso y vuelto a tomar más adelante (cf. Ex 1,15-16; Jer 34,18-20); un caso claro del NT es Jn 2,9 [1].

Kettîm. Designó primero este nombre a Chipre, de su ciudad Kition, fundada por fenicios [2]. Después—no se sabe la causa—pasó a designar a los pueblos de la cuenca helénica. Aquí y en 8,5 se designa a Macedonia. Es discutible que en los documentos de Qumrân se llame Kittim a los romanos [3].

suplantándolo en el poder. Literal: y reinó en su lugar. Se trata de Darío III Codomano (336/5-331/0 a. C.). Sobre él, cf. Dan 8,3-7. 20-21.

a partir de. Literal: primeramente. Los códices dan el adv. πρότερον, mientras Vg, quizá por influjo de 6,2, lee πρότερος.

2 La descripción de los v.2-3b es literariamente de corte hebraico: uso clásico del *wayyiqṭōl*, es decir, lo equivalente a: *y vino, y cogió, y partió*, etc.

al cabo de numerosas campañas bélicas. Literal: y sostuvo numerosas guerras.

3 *se serenó bajo su poder.* Literal: se calló ante él; es decir: gozó de paz. Es un modismo hebreo. Tal vez hay en esta expresión un irónico juego con dos palabras hebreas, que los Setenta traducen por ἡσυχάζειν: *šaqaṭ, gozar de paz*, y *šāqaʿ, domesticar, reprimir*. De hecho, la descripción fulgurante de las conquistas de Alejandro parece imitar una escena de caza, en la cual, la fiera, acosada, cae rendida a los pies del cazador. Se insinuaría entonces una paz más aparente que real. Por eso evito la palabra *paz*.

4 *pues... había sometido.* Este verso, más que enumerar nuevas conquistas, parece dar el porqué de la soberbia de Alejandro, que, ya en el v. anterior, había dominado *toda* la tierra. Por eso interpreto el καί inicial del verso como equivalente a un *wāw* causal-explicativo.

con ayuda del poderosísimo ejército. Literal: y había reunido un poderosísimo ejército y había sometido...

5 *cayó enfermo.* Literal: cayó en la cama.

6 Por la historia profana se sabe que Alejandro murió sin nombrar sucesor. El autor sagrado pudo tener motivos teológico-literarios para modificar la exposición de los hechos; véase, en efecto, el paralelismo antitético de esta escena con la de Matatías reuniendo a sus

[1] Joüon, § 176b nt., p.530: B 3 (1922) 205.
[2] PW XI-1,535-545.
[3] A. Michel, *Le Maître de Justice* (Paris 1954) p.128-157.

destacados generales, compañeros suyos desde la juventud, y, viviendo aún, les repartió su reino. [7] Llevaba Alejandro doce años de rey cuando murió. [8] Sus generales asumieron el mando, cada cual en su territorio. [9] Todos, pues, ciñeron después de morir él la corona, y tras ellos sus hijos por largos años, multiplicando los males en el país.

[10] De ellos surgió un vástago inicuo, Antíoco Epífanes, hijo del rey Antíoco, que había residido en Roma como rehén y subía al poder el año ciento treinta y siete de la hegemonía helénica. [11] Por este mismo tiempo surgieron en Israel individuos descastados, que sedujeron a bastantes diciendo: «¡Vamos a aliarnos con los pueblos vecinos, pues desde que nos apartamos de ellos nos han sobrevenido innumerables

---

hijos antes de morir (2,49ss). Tal vez por esto se llama a los oficiales de Alejandro παίδας, término ambiguo que significa *hijos* y también, en los Setenta, *servidores.*

sus más destacados generales. Literal: a sus servidores los ilustres. Parece tener el mismo sentido de 7,26 (uno de los generales más prestigiosos).

7 *llevaba Alejandro...* Literal: y reinó Alejandro doce años y murió. Sucedió en Babilonia, el 13 de junio del 323 a.C.; contaba treinta y dos años.

8 *sus generales...* Literal: y dominaron sus servidores cada uno en su sitio. Tras un período de desmembración y luchas intestinas, surgen dos dinastías: una, fundada por Seleuco, la *seleucida* (312-65 a.C.), ocupando Babilonia, Siria y Asia Menor; otra, la *lagida,* fundada por Ptolomeo hijo de Lago (323-30 a.C.), que ocupaba la satrapía de Egipto. Ambas dinastías se disputan sin cesar el dominio sobre Palestina. En el lenguaje de Daniel, los seleucidas constituyen el *reino del norte,* y los lagidas *el del sur.*

Tentación. Antíoco Epífanes, y pecado contra la alianza. 1,10-15

10 *Antíoco Epífanes.* El sobrenombre entero es: θεὸς ἐπιφανής *dios visible.* A Antíoco III el Grande había sucedido su hijo Seleuco IV. Asesinado éste por Heliodoro, en vez de sucederle su hijo Demetrio, arrebató el trono el hermano de Seleuco, Antíoco, que, en virtud del tratado de Apamea (188 a.C.), se hallaba como rehén en Roma. A Antíoco IV Epífanes lo llama 1 Mac *brote pecador;* y Daniel: *hombre despreciable, dueño del poder por intrigas* (11,21) tras un origen insignificante (8,9).

hegemonía helénica, o era seleúcida. Año 137: 175 a.C.

11 *surgieron en Israel.* Literal: salieron de Israel. No hay idea de separación, sino que es un locativo hebraico: expresa la apostasía incubada en el seno mismo de Israel.

individuos descastados. Literal: hijos sin ley (hijos: hebraísmo).

desde que nos apartamos. En buen griego, ἀφ'ἧς es una locución sincopada de valor temporal (desde *el día* en que). Podría también explicarse como locución causal, equivalente a la hebrea: *mēʾăšer,* con el relativo femenino en lugar del neutro, que en hebreo no existe

males!» [12] Fue bien acogida la propuesta, [13] y así unos cuantos del pue-
blo se animaron a ir al rey, que los autorizó a adoptar las costumbres
extranjeras. [14] Edificaron al efecto un gimnasio en Jerusalén, montado
al uso pagano; [15] se injertaron prepucios, apostatando de la santa alian-
za; se rebajaron al nivel de los paganos, vendiéndose para hacer el mal.
[16] Antíoco, una vez que, a su parecer, el reino se hallaba consoli-
dado, concibió la idea de reinar sobre Egipto, ambicionando dominar
sobre dos reinos. [17] Así que invadió Egipto con un considerable ejérci-
to, carros y elefantes, caballería y una potente escuadra. [18] Trabó com-
bate con Ptolomeo, rey de Egipto; pero Ptolomeo retrocedió ante él
y se dio a la fuga, cayendo muchos heridos. [19] Luego tomaron las ciu-
dades fortificadas de Egipto y saquearon el país. [20] Tras haber vencido
a Egipto, emprendió Antíoco el camino de regreso el año ciento cua-

---

(cf. Sal 26 (LXX), 4). Me convence más la segunda explicación, como más conforme al contexto; se traduciría: *por el hecho de...*

12 *fue bien acogida...* Literal: el razonamiento fue tenido por bueno a los ojos de ellos. Frase totalmente hebrea.

14 *un gimnasio.* Local donde los jóvenes se adiestraban en la práctica del atletismo, de importancia capital entre los griegos. Estaba acondicionado para invierno y verano. Los ejercicios los hacían totalmente desnudos.

15 *se injertaron prepucios.* Literal: se hicieron prepucios. Es comprensible semejante conducta, supuesto que para un griego la circuncisión representaba una mutilación degradante. Sin embargo, para la fe judía, abandonar la circuncisión, signo externo de la alianza, era indicio de ruptura con ella; por eso tal acción es considerada por el autor de 1 Mac como *antisacramento* y señal de apostasía.

se rebajaron al nivel... Literal: se uncieron al yugo con los paganos.

Castigo. Clamor. Nuevo castigo. Lamentación. 1,16-40

16 *a su parecer:* modismo hebraico que también significa *delante de.*

17 *un considerable ejército.* Literal: una multitud pesada (Núm 20,20). Hebraísmo.

18 El rey de Egipto es Ptolomeo VI Filométor, de diez años; su padre había muerto el 180 a. C., y su madre, Cleopatra, hermana de Epífanes, acababa de morir.

19 *y saquearon el país.* Literal: y cogieron los despojos de Egipto.

20 Daniel distingue netamente las dos expediciones de Epífanes contra Egipto (11,25-28.29-31). 1 Mac sólo menciona la primera, tras la cual funde el saqueo del templo (exacto) con la profanación del mismo y supresión del culto (segunda expedición); 2 Mac insinúa la primera (4,21s) y, al final de la segunda, une saqueo y profanación (5,11-16).

el año 143: 169 a.C.

subió a Israel..., a Jerusalén. El verbo *subir,* de significado técnico en la teología del Exodo, parece tener aquí un sentido antiteo-

renta y tres y subió a Israel; subió a Jerusalén con un poderoso ejérci-
to. 21 Penetró con altivez en el santuario y se apoderó del altar de oro,
del candelabro con todas sus lámparas, 22 de la mesa de los panes, de
los vasos para las libaciones, de las copas y bandejas de oro, del velo, de
las guirnaldas, y del decorado de oro del frontispicio del templo, arran-
cándolo todo. 23 Cogió además la plata, y el oro, y los objetos de valor,
incautándose de cuantos tesoros privados encontró. 24 Lo cargó todo
y regresó a su país, después de efectuar una matanza y proferir pala-
bras de inaudita insolencia. 25 Una gran consternación se apoderó por
completo de Israel.

26 Gimieron jefes y ancianos,
muchachas y muchachos perdieron la lozanía,
y la hermosura de las mujeres se alteró.
27 Cada recién casado dio rienda suelta a los lamentos,
mientras ella, recluida en su aposento,
se abandonó a la tristeza.
28 Hasta la tierra se estremeció
por causa de sus moradores,
y toda la casa de Jacob se cubrió de ignominia.

29 Al cabo de dos años mandó el rey a las ciudades de Judá a un

---

lógico: subir era indicio de liberación, de ir al templo *a ver a Yahvé*, y, sin embargo, Antíoco sube a Jerusalén para minar el culto del verdadero Dios.

21 *el altar de oro.* Es el pequeño altar del incienso (cf. Ex 30, 1-10).

el candelabro. Literal: el candelabro de la luz. Hebraísmo (cf. Ex 35,14).

22 *la mesa de los panes.* Literal: la mesa de la exposición. Alude a las dos pilas de seis panes *expuestos* una semana—de sábado a sábado—en el santo, estancia previa al santísimo. Se toma, pues, tropológicamente la disposición de los panes por los panes mismos [4].

23 *tesoros privados.* Literal: tesoros escondidos. Son capitales que los particulares, a falta de bancos, depositaban—escondían—en el templo, donde gozaban de la inviolabilidad del lugar. También había allí fondos para fines benéficos (cf. 2 Mac 3,10-12).

25 *se apoderó por completo.* Literal: se produjo un gran quebranto sobre Israel *en todo lugar de ellos.*

26 En tres versos (26-28) retrata el autor la situación, al estilo de las antiguas lamentaciones (Jer 7,34; 16,9; 25,10; Bar 2,23). La tierra es un personaje más que se estremece (v.28). ¿Es para 1 Mac esta situación un castigo por los pecados del pueblo, como lo era para los profetas y para 2 Mac? No es fácil responder, pero tal vez hay aquí algo más que una mera imitación literaria. Hay que deducirlo del conjunto del libro.

29 *dos años.* Literal: dos años de días. Hebraísmo.

oficial de impuestos. Según 2 Mac 5,24 se llamaba Apolonio.

[4] La versión *panes de la proposición* se basa en la latina *panes propositionis*, que traduce a la letra la fórmula griega. Actualmente resulta enigmática para los que no saben latín, que son mayoría: por tanto, es mejor se la sustituya por otra expresión más castellana y que pueda cumplir su misión, como vehículo de ideas.

oficial de impuestos, el cual llegó a Jerusalén con numeroso ejército.
30 Les dirigió falsas palabras de paz, y ellos le creyeron. Después asaltó
la ciudad por sorpresa, asestándole un duro golpe y causando la muerte
de gran parte de la población israelita. 31 Saqueó la ciudad, que incen-
dió, y redujo a escombros casas y muralla. 32 A las mujeres y a los ni-
ños los hicieron prisioneros, y se incautaron del ganado. 33 Fortificaron
la ciudad de David con una muralla alta y resistente y con poderosas
torres, de manera que se transformó en una ciudadela. 34 Allí instala-
ron gente malvada y sin ley, que en ella se hicieron fuertes. 35 Se apro-
visionaron de armas y de víveres, y depositaron allí cuanto habían reu-
nido del saqueo de Jerusalén; constituían una constante amenaza.

36 Fue en efecto una emboscada contra el santuario,
un adversario perverso siempre al acecho contra Israel.
37 Vertieron sangre inocente en el recinto sagrado,
profanaron el santuario.
38 Por su causa huyeron los habitantes de Jerusalén,
que acabó en morada de extraños:
se hizo extraña a sus nativos,
y sus propios hijos la abandonaron.
39 Su santuario quedó desolado como un desierto,
sus solemnidades se trocaron en duelo,
sus sábados en insulto,
su honor en desprecio.
40 A medida de su gloria fue su humillación,
y su exaltación se mudó en quebranto.

Abel, basado en una posible confusión por parte del traductor, entre *śar hammissîm, jefe de impuestos,* y *śar hammusîm, jefe de misios,* sustituye ἄρχοντα φορολογίας de 1 Mac por τὸν μυσάρχην de 2 Mac; por tanto, no se trataría de un funcionario del fisco, sino del general de un ejército de mercenarios de Misia (al oeste del Asia Menor). Sin embargo, se sabe que desde el 188, por el tratado de Apamea, tras la derrota sufrida en Magnesia, había perdido Antíoco III el dominio sobre el oeste del Asia Menor y, por consiguiente, sobre la Misia[5]. Por otra parte, la palabra μυσάρχην de 2 Mac puede ser también adjetivo, y significa *detestable,* calificación que no desdice del estilo patético de 2 Mac.

30 *falsas palabras de paz.* Literal: palabras de paz con engaño.

31 *la incendió.* Literal: la quemó con fuego. Hebraísmo (cf. 1 Sam 30,1.3.14).

33 *ciudad de David.* Cf. 4,37.

35 *una constante amenaza.* Literal: una gran asechanza.

38 *por su causa.* Es decir, por causa o culpa de ellos.

[5] PW, I-2, 2469.

41 El rey intimó a todo su reino la orden de formar todos un solo
pueblo, 42 abandonando cada cual sus leyes particulares. Todo el mun-
do se sometió a la orden del rey. 43 Hubo incluso muchos israelitas que
se acomodaron al culto oficial, llegando a sacrificar en honor de los
ídolos y a profanar el sábado. 44 Envió además el rey documentos por
medio de mensajeros a Jerusalén y demás ciudades de Judá, para que
adoptasen las costumbres extrañas al país, 45 y también para que ex-
cluyesen del santuario holocaustos, sacrificios y libaciones, profanasen
sábados y días festivos, 46 contaminasen santuario y santos, 47 erigiesen
altares, santuarios y templos a los ídolos, sacrificasen cerdos y demás
animales impuros, 48 dejasen sin circuncidar a sus hijos y se hiciesen
a sí mismos objeto de abominación con toda clase de impurezas y
profanaciones, 49 de modo que se olvidasen de la Ley y cambiasen
todas sus costumbres. 50 Y quien no obrase de acuerdo con el decreto
del rey debía morir. 51 En estos términos escribió a todo su reino, y
además nombró inspectores sobre todo el pueblo y dio orden a las
ciudades de Judá de celebrar sacrificios en cada una de ellas. 52 Mu-
chos de entre el pueblo se les iban adhiriendo, es decir, todos los que
abandonaban la Ley, e hicieron daño en el país, 53 obligando a Israel
a guarecerse en toda clase de refugios.
54 El día quince de Casleu del año ciento cuarenta y cinco mandó
construir sobre el altar de los sacrificios una abominación horrible.

Edicto real y persecución sistemática. 1,41-64

41 *intimó la orden.* Literal: escribió a fin de que...

43 *se acomodaron.* Literal: les pareció bien, simpatizaron.

culto oficial. Literal: culto de él (del rey). Genitivo subjetivo.

44 *por medio de.* Literal: por mano de. Hebraísmo.

46 *contaminasen santuario y santos.* Contaminar tiene aquí el sentido de manchar con prácticas idólatras (cf. 13,48.50). Sobre los *santos* o fieles a la Ley, cf. Dan 7,20-22.25.

47 *altares, santuarios, templos.* En Os 10,8 estos altares son los *bāmôt*, construidos en las alturas y colinas en honor de los ídolos. Los *santuarios* (Os 8,14) eran un espacio acotado, con frecuencia un bosque, en el que se erigía una capilla a una divinidad. Los *templos* (εἰδώλια) son las 'casas' de los dioses o templos de los ídolos.

animales impuros. Literal: ganado o animales comunes. Esta denominación—común—se debe a la promiscuidad con los paganos, que no distinguían como los judíos. Ver su enumeración en Lev 11; Dt 14,1-21.

48 *a sí mismos.* Literal: a sus almas. Hebraísmo.

toda clase de profanaciones. Cf. 2 Mac 6,4-11.

52 *hicieron daño en el país.* Colaboracionismo semejante al de 9,23-26.

53 *obligando a Israel.* Literal: e hicieron a Israel ponerse en oculto. Voz media con sentido causativo.

54 *el 15 de Casleu del 145:* 15 del noveno mes (nov.-dic.) del 167 a. C.

mandó construir. Literal: construyó (Antíoco).

una abominación horrible. Es el *šiqqûṣ m*^{e}*šōmēm* de Dan 11,31;

Asimismo erigieron altares en las ciudades circunvecinas de Judá.
[55] A las puertas de las casas y en las plazas quemaban incienso; [56] arro-
jaron a las llamas los libros de la Ley que encontraron, después de ha-
berlos hecho pedazos. [57] Al individuo en cuya casa se descubría un
volumen de la alianza o que se mostraba adicto a la Ley, lo condenaba
a muerte el decreto del rey. [58] Aprovechándose de su poder, se ensa-
ñaban contra Israel, contra los que iban descubriendo mes tras mes
en las ciudades. [59] El veinticinco del mes se solía sacrificar en el altar
que estaba sobre el de los sacrificios. [60] A las mujeres que habían cir-
cuncidado a sus hijos las mataron, como ordenaba el edicto, [61] con sus
infantes prendidos al cuello, junto con sus familias y con los que los
habían circuncidado. [62] Con todo, muchos permanecieron firmes en
Israel y tuvieron el valor de no comer manjares impuros: [63] prefirieron
morir antes que mancharse con tales alimentos y quebrantar la santa
alianza, y en efecto murieron. [64] Fue enorme el azote que se desató
contra Israel.

2 [1] Por este tiempo surgió Matatías, hijo de Juan, hijo de Simeón;
era un sacerdote de la familia de Joarib, oriundo de Jerusalén, que
vivía en Modín. [2] Tenía cinco hijos: Juan, por sobrenombre Gaddí;
[3] Simón, llamado Tassí; [4] Judas, apellidado Macabeo; [5] Eleazar o Ava-
rán, y Jonatán, conocido por Apfús. [6] Al presenciar las impiedades
cometidas en Judá y en Jerusalén, [7] exclamó: «¡Desgraciado de mí!

12,11. El verbo *šāmēm* significa *desolar, devastar*, y, en sentido metafórico, *causar estupor u horror*.

La versión de Vg *(abominandum idolum desolationis)* hizo pensar a no pocos que se trataba de la imagen de un ídolo; v.gr., de Zeus Olímpico (2 Mac 6,2). Del v.59 y del testimonio de Josefo [6] se deduce que la *abominación horrible* era un altar pagano construido sobre el antiguo (cf. 4,43).

58 *aprovechándose de su poder...* Literal: con su poder obraban contra Israel, contra los descubiertos...

59 *se solía sacrificar.* Literal: sacrificantes. El participio presente envuelve idea progresiva de continuidad o costumbre, que en tiempo pasado se expresa por el imperfecto.

64 *el azote.* Literal: la cólera. Causa por efecto.

CAPITULO 2

Oráculo de salvación: Matatías y sus hijos. Lamentación. 2,1-14

1 *por este tiempo surgió.* Literal: en aquellos días se levantó. Fórmula hebraica de transición, que marca un cambio de escena.

Matatías. Forma helenizada de *Mattatyāh*, y ésta, apocopada de *Mattatyāhû* o *Mattityāhû*, que significa *don de Yahvé.* Su antepasado Joarib, o *Y^{e}hôyārîb*, era jefe de la primera familia sacerdotal de entre las 24 que se turnaban en el templo en tiempo de David (1 Par 24,7).

[6] *Ant. iud.* XII 5,4; NIESE, III-IV 115 n.253.

¿Para esto he nacido, para presenciar la destrucción de mi pueblo e incluso la de la ciudad santa? ¡Y cómo se han quedado reposando allí, mientras se la entregaba en poder de enemigos y el santuario en manos de extranjeros!

8 Su templo ha venido a ser como un hombre sin honor.
9 Los que eran su orgullo han sido deportados,
sus párvulos, muertos en plena calle;
sus jóvenes, pasados al filo de espada enemiga.
10 ¿Qué pueblo no ha heredado de su grandeza regia
apoderándose de sus despojos?
11 Se la ha privado de todo su esplendor
y, de libre que era, se ha convertido en esclava.

12 Por cuanto al santuario, honor y orgullo nuestro, vedlo ahora
desierto, profanado por la chusma. 13 ¿Para qué seguir viviendo...?»
14 Acto seguido, Matatías y sus hijos rasgaron sus vestidos, se cubrieron de saco e hicieron gran duelo.

Modín. Ciudad al noroeste de Bet-Horón y al oeste, casi en horizontal, de Bet-El [1].

9 *los que eran su orgullo...* Literal: los instrumentos de su gloria han sido llevados prisioneros. La expresión σκεύη τῆς δόξης es única en toda la Biblia griega. La estructura de la frase rechaza la versión que le dan la mayoría—*vasos sagrados*—, ya que el poseedor no es el templo, sino Jerusalén (αὐτῆς); además, el botín se lleva sin más (cf. 1,24.31), no a título de *prisionero,* como si fuera una persona. En Sir 49,5 se menciona a los reyes prevaricadores de Israel, que entregaron su *gloria* a un pueblo extraño, y esa gloria es Israel deportado. Jer 13,18-20 llama al pueblo *corona de vuestra gloria* (del rey y de sus magistrados) y *ovejas de tu gloria* (de Jerusalén). Miq 1,15 lo llama *gloria de la hija de Israel,* también en un contexto de deportación. Estos datos nos permiten pensar fundadamente que en este texto se menciona a los judíos fieles a la Ley, verdadera gloria de la Ciudad Santa, que, llevados al destierro, serán después—al menos en parte—rescatados por Judas (cf. 5,23) [2].

10 *su grandeza regia.* Sigo la lectura de Rahlfs (βασίλεια: neutro plural). Sobre el significado, creo que hay que deducirlo del v.10b, por fuerza del paralelismo. En hebreo admite el sentido de *ornato regio* (cf. Est 5,1). Por tanto: grandeza—riqueza—regia hecha objeto de rapiña.

Abel le da el significado de *despojarla de su autonomía;* pero el texto no habla de despojar, sino de *heredar.*

12 *chusma.* El matiz despectivo que para un judío tiene τὰ ἔθνη se hace aquí más urgente. Jugando con la raíz latina *(gentes),* sería *gentuza* su traducción exacta en lenguaje familiar.

[1] F.-M. Abel, *Géographie* II p.391.
[2] Esta explicación, que parece fundada, hace pensar si no será mejor, por fuerza del paralelismo, leer en el v.8 λαός, *pueblo,* en vez de ναός, *templo,* siguiendo la lectura de la VL y de otros pocos códices.

[15] En esto llegaron a la ciudad de Modín los comisionados por el rey para la difusión forzosa de la apostasía, dispuestos a que sacrificasen. [16] Bastantes de Israel vinieron a ellos, pero Matatías y sus hijos hicieron bloque común. [17] Los enviados del rey fueron y hablaron así a Matatías: «Tú eres un jefe ilustre y gozas de autoridad en esta ciudad, apoyado además por hijos y hermanos. [18] Así que adelántate el primero para ejecutar la orden del rey, como ha hecho todo el mundo, también los de Judá y los que quedaron en Jerusalén; y así podréis contaros tú y tu familia entre los amigos del rey. Asimismo tú y tus hijos seréis galardonados con plata y oro y con numerosos regalos». [19] Respondió Matatías diciendo en voz alta: «Aunque todos cuantos se hallan bajo la jurisdicción del rey le obedezcan, apartándose cada cual del culto de sus padres por someterse a las órdenes de él, [20] yo, mis hijos y mis hermanos seguiremos la alianza de nuestros padres. [21] ¡Lejos de nosotros abandonar Ley y tradiciones! [22] No queremos acatar las disposiciones del rey, de manera que nos desviemos de nuestra religión a derecha o a izquierda». [23] En acabando de pronunciar estas palabras, se adelantó un judío a la vista de todos a ofrecer un sacrificio sobre el altar de Modín, conforme al decreto del rey. [24] A Matatías, cuando lo vio, dominado por el celo, le dio un vuelco el corazón, y llevando adelante su furor conforme al precepto, corrió y lo degolló sobre el altar. [25] En seguida dio muerte al funcionario real que forzaba a sacrificar,

---

Suceso de Modín y comienzo de la «guerra sagrada». 2,15-28

15 *difusión forzosa.* Literal: los que de parte del rey iban imponiendo la apostasía.

17 *fueron y hablaron así.* Literal: respondieron y dijeron diciendo. Es un modismo hebraico muy usado que equivale a: *tomaron la palabra y dijeron.*

gozas de autoridad. Literal: eres grande.

18 *amigos del rey.* Es un título honorífico de origen egipcio que aparecerá más veces a lo largo del libro.

19 *se hallan bajo la jurisdicción.* Literal: los en la casa del reino. Hebraísmo que o bien equivale a *reino* en sentido de *poder regio* o bien al ámbito geográfico del mismo, dando a ἐν οἴκῳ el valor preposicional que a veces tiene *bêt* en hebreo y significaría: dentro de los límites del reino.

21 *lejos de nosotros.* La frase ἵλεως ἡμῖν es elíptica, sin sujeto ni verbo. Podría reconstruirse así: *el cielo* (Dios no se nombra jamás explícitamente en 1 Mac) *nos sea propicio* (cf. 2 Sam 20,20; 23,17).

22 *no queremos acatar.* Literal: no escucharemos las palabras del rey. Puede considerarse como un futuro deliberativo hebraico.

a derecha o a izquierda. Modismo hebraico: ni un ápice.

23 *en acabando de...* Literal: y cuando cesó hablando. Construcción hebrea.

a la vista de todos. Literal: en los ojos de todos. Hebraísmo.

24 *le dio un vuelco el corazón.* Literal: le temblaron las entrañas (los riñones).

llevando adelante su furor. La idea es de *dar rienda suelta* a la cólera, espoleada por el mandato de Dt 13,7-11 contra los idólatras.

y destruyó el altar. 26 Mostró así su amor a la Ley, como en otro tiem-
po hiciera Fínees con Zambrí, hijo de Salom. 27 Después se puso a
gritar Matatías por la ciudad a grandes voces diciendo: «Todo el que
sienta el celo de la Ley y quiera mantener la alianza, que salga y me
siga». 28 Se fueron, pues, él y sus hijos a los montes, abandonando cuan-
to poseían en la ciudad. 29 Muchos por entonces, partidarios de la jus-
ticia y de la equidad, se retiraron al desierto para instalarse en él,
30 acompañados de sus hijos, de sus mujeres y del ganado, pues los in-
fortunios se habían desatado con violencia contra ellos.
31 Se dio parte a los subalternos del rey y a la guarnición residente
en Jerusalén, en la ciudad de David, de que ciertos individuos, burlan-
do el decreto real, se habían retirado a esconderse en el desierto.
32 Salieron muchos en su persecución y les dieron alcance; levantaron
frente a ellos el campamento y decidieron trabar combate el sábado.
33 Les dieron el siguiente ultimatum: «¡Basta ya! Salid y cumplid la
orden del rey, y de este modo viviréis». 34 Ellos repusieron: «Nosotros
no salimos, ni consentimos cumplir la orden real de violar el sábado».
35 Los otros los atacaron; 36 mas ellos no les respondieron, no les arro-
jaron una sola piedra ni atrincheraron sus refugios. 37 «Muramos todos—
decían—conservando nuestra integridad. Nos son testigos el cielo y la

---

26 *mostró su amor a la Ley.* El códice griego V y la VL leen el verbo en plural *(mostraron)*.

Fínees... Zambrí... Salom. Formas helenizadas de *Pîn^{e}ḥās, Zimrî, Sālûʾ*. La escena aludida es la de Núm 25,6-15.

Caso de conciencia en el desierto. Solución de Matatías. Profesión de fe. 2,29-48

29 *se retiraron.* Literal: bajaron. ¿Tiene este *bajar* sentido teológico, como si fuese la antítesis de *subir*, el verbo de la salvación? Tal vez el autor recordó con tristeza la amenaza de Dt 28,68.

30 *se habían desatado con violencia.* Literal: se habían endurecido. Traduce el verbo hebreo *ḥāzaq*, que significa *endurecerse, oprimir, hacerse violento.* Otros códices—entre ellos V—leen: ἐπληθύνθη, *se habían multiplicado.*

31 *se dio parte...* Literal: se anunció a los hombres del rey y a las tropas.

33 *les dieron... ultimátum.* Literal: y les dijeron.

basta ya. Literal: hasta ahora. Traduce la locución hebrea *ʿad hēnnâ, hasta aquí, hasta ahora* (lat.: *hucusque, usque adhuc)*. El sentido es éste: hasta ahora os habéis resistido; en adelante, si queréis vivir, tenéis que someteros.

34 *no salimos ni consentimos cumplir.* Literal: no saldremos ni haremos... Futuros deliberativos hebraicos.

35 *los otros los atacaron.* Literal: y apresuraron contra ellos la batalla. Es decir, los atacaron sin más dilaciones.

37 *conservando...* Literal: con nuestra integridad. No consta quiénes formaban este grupo. Una cosa es cierta, y es su interpreta-

tierra de que nos hacéis perecer injustamente». 38 Los atacaron, pues,
en sábado, sucumbiendo ellos, sus mujeres, sus hijos y el ganado. Las
vidas humanas ascendían a mil.
39 Enterados del suceso Matatías y sus hijos, hicieron un gran due-
lo por ellos. 40 Y comentaban unos con otros: «Si todos seguimos la
conducta de nuestros hermanos, no luchando contra esta gente por
nuestras vidas y costumbres, en poco tiempo acabarán con nosotros
en el país». 41 Aquel mismo día resolvieron lo siguiente: «Combatire-
mos contra todo el que venga a hacernos guerra en día de sábado,
para que no perezcamos en masa como perecieron nuestros hermanos
en los refugios». 42 Entonces se les sumó una multitud de judíos, va-
lientes de Israel, cuantos se comprometían con la Ley. 43 Se les unieron
además todos los que trataban de escapar a la desgracia, sirviéndoles
de refuerzo. 44 Reunieron así un cuerpo de ejército, descargando su
ira sobre los pecadores y su furor sobre los impíos. Los supervivientes
huyeron a salvarse entre los extraños. 45 Matatías entonces hizo un re-
corrido con sus adeptos derribando altares. 46 Obligaron a circunci-
darse a los niños aún no circuncidados que hallaron en el territorio de

---

ción literalista de la Ley, que los aproxima más a la mentalidad de los *asideos* (7,13), que no a la de Matatías y los suyos.

40 *unos a otros.* Literal: cada uno a su vecino. Hebraísmo (Gén 11,3; Ex 32,27).

en el país. La idea es de lugar *en donde,* no de separación; el empleo de ἀπό se debe a influjo hebraico.

41 *combatiremos contra...* La frase, como es frecuente entre los semitas, empieza con una prolepsis: todo el que venga..., lucharemos contra él.

42 *una multitud de judíos.* Sobre este punto hay discrepancia. Vg y dos códices sirios leen: *una multitud de asideos;* prescindiendo de dos variantes sin interés, la otra lectura—*una multitud de judíos*—la representan S, V, cinco códices minúsculos y los códices X, G, B de la VL. La mayoría de los autores siguen la Vg; sin embargo, la lectura del Sinaítico parece más de acuerdo con el contexto. En primer lugar, la expresión carece de artículos, anonimato que no va con los asideos (cf. 7,13; 2 Mac 14,6). En segundo lugar, de leer con Vg, no se entiende bien el final del verso *(todo el que se comprometía con la Ley),* pues habría que admitir que todos los adictos a la Ley eran asideos, lo cual no es cierto. Finalmente, si se compara el presente verso con 1,52, ambos forman una unidad antitética perfecta; y así, mientras en 1,52 se adhieren al rey *todos* los que apostatan de la Ley, aquí, por el contrario, se unen a Matatías *todos* los que prefieren la Ley a la propia vida. La forma πᾶς ὁ, *todo el que,* de ambos versos no admite restricciones.

44 El primer hemistiquio se inspira en lenguaje bíblico conocido (Is 1,28-31; Sal 101,8; 139,19-24; 145,20). Creo innecesario separar entre pecadores e impíos, como hace Abel, ya que se trata de una frase paralelística: unos y otros designan de modo global tanto a paganos como a judíos renegados, de acuerdo con Sal 139,21: *odié a los que te odiaban, Señor.*

Israel. 47 A los insolentes los persiguieron, y gracias a ellos se vio la
expedición coronada por el éxito. 48 Arrebataron la Ley del poder de
los enemigos y del de los reyes, y no consintieron que prevaleciese el
malvado.
49 Los días de Matatías se acercaron a su fin. Y dijo a sus hijos:
«Ahora imperan la insolencia y la hostilidad; son tiempos de devasta-
ción y de furor enconado. 50 Por tanto, hijos, mostrad vuestro amor a
la Ley defendiendo la alianza de nuestros padres aun a costa de la
vida. 51 Recordad las hazañas que nuestros padres realizaron en su
tiempo, para que también vosotros recibáis inmensa gloria y fama
imperecedera. 52 ¿No fue acaso en la prueba como se halló fiel a
Abraham, gesto que le valió a cuenta de justicia? 53 José supo mante-
nerse fiel a la Ley en el tiempo de su desventura y se hizo así señor de
Egipto. 54 Nuestro antepasado Fínees, por su ardiente celo, recibió la
alianza de un sacerdocio eterno. 55 Josué, por haber cumplido la Ley,
llegó a ser juez en Israel. 56 Caleb, por su buen testimonio ante la

---

entre los extraños. Es decir, entre los pueblos que no son de Israel; por tanto, entre los enemigos.

47 *insolentes.* Literal: hijos de insolencia. Hebraísmo.

48 *del poder de.* Literal: de mano de. Hebraísmo.

no consintieron... Literal: no concedieron fuerza (cuerno) al pecador.

Testamento y muerte de Matatías. 2,49-70 [3]

49 *a su fin.* Literal: para morir.

ahora imperan... Literal: ahora persiste insolencia y desprecio hostil y tiempo de devastación e ira de cólera. El aoristo ἐστηρίσθη equivale a un 'perfecto de estado' hebreo y se traduce por presente.

50 *defendiendo... la vida.* Literal: y dad vuestras vidas por la alianza de nuestros padres.

52 Hasta el v.60 se detiene el autor en un elogio de los antepasados, al estilo de Sir 44-50, sin duda para mostrar a sus héroes como auténticos continuadores de las glorias pasadas. No se pierda de vista que todo él se articula en torno a la alianza, tema central de 1 Mac.

gesto que le valió... Literal: y le fue reconocido para justicia. Se citan casi a la letra Sir 44,20d y Gén 15,6 (cf. Gén 22,1-18; Rom 4,1-25; Heb 11,17-19).

53 *José:* Gén 37.39-41 (capítulos); Heb 11,22; Act 7,9-10.

supo mantenerse fiel. Literal: guardó el mandato. Sentido amplio de Ley, no promulgada aún.

54 *Fínees:* Núm 25,12-13; Sir 45,23-24.

nuestro antepasado. Literal: nuestro padre.

por su ardiente celo. Literal: mostrando celosamente celo. Forma pleonástica hebrea, que refuerza por repetición el significado del verbo.

55 *Josué:* Núm 14,30 (ver todo el drama: c.13-14); Sir 46,7-8.

56 *Caleb:* Núm 14,24; Sir 46,7-10.

[3] Cf. M. Adinolfi, *Il testamento di Mattatia e i suoi esempi etici (1 Mac 2,49-68):* StBFLA 15 (1964-65) 74-97.

asamblea, recibió la herencia de la tierra. 57 David, por su piedad,
heredó un trono de dominación eterna. 58 Elías, por el celo desplega-
do en favor de la Ley, fue arrebatado hasta el cielo. 59 Ananías, Aza-
rías, Misael, por haber sido fieles, se libraron de la hoguera. 60 Daniel,
por su integridad, fue preservado de las fauces de los leones. 61 Y así
sacad la convicción, a lo largo de las edades, de que todos los que es-
peran en El jamás flaquean. 62 Por tanto, no os acobardéis ante las
amanazas de un hombre impío, pues su gloria acabará en podredum-
bre y en gusanos; 63 hoy es encumbrado, y mañana no se le encuentra,
por haber vuelto al polvo y haberse frustrado sus planes. 64 Así que
vosotros, hijos, sed valientes y fortaleceos mediante el cumplimiento
de la Ley, pues gracias a ella os cubriréis de gloria. 65 Mirad, yo sé que
vuestro hermano Simeón es un sujeto prudente: hacedle siempre caso
y que haga para vosotros las veces de padre. 66 Que Judas Macabeo,
diestro en las armas desde su juventud, sea vuestro caudillo militar
y dirija la guerra contra los pueblos. 67 Vosotros, por vuestra parte,

---

57 *David:* 2 Sam 7; 2 Par 6,42; Sal 132,1.11-18; Sir 47,1-11; Heb 11,32.

por su piedad. Traduce la voz hebrea *ḥésed*, capital en el vocabulario de la alianza.

58 *Elías:* 1 Re 17-19; 21,17-29; 2 Re 1-2,11; Sir 48,1-11. El autor lo retrata con la misma fórmula pleonástica que a Fínees (v.54)[4].

59 *Ananías, Azarías, Misael:* Dan 3,49-50.

60 *Daniel:* Dan 6,23.

61 *jamás flaquean.* El verbo está en futuro; sin duda se trata del futuro iterativo hebraico que nosotros expresamos por presente, pues indica un modo habitual de ser u obrar[5].

62 Es clara la alusión a Epífanes (cf. 2 Mac 9,5-29).

amenazas de un hombre impío. Literal: palabras de un hombre pecador.

63 Cf. Sal 37,35s; 146,4; Sir 3,24; 10,9-11; Sab 5,8-12.

es encumbrado. Verbo en futuro (cf. v.61 nota).

por haber vuelto al polvo. Literal: por haber vuelto a *su* polvo. Posesivo por influjo semítico (Sal 102,15; 104,29).

65 *hacedle siempre caso.* Literal: escuchadlo todos los días. Hebraísmo.

que él sea... Literal: él será. Futuro de mandato (yusivo) hebraico.

66 *diestro en las armas.* Literal: poderoso en potencia. Traduce la expresión hebrea *gibbôr ḥayil, fuerte en fuerza,* es decir, esforzadísimo; especie de calificativo homérico para designar a guerreros destacados (cf. Jos 1,14; Jue 6,12).

sea vuestro caudillo militar. Literal: será para vosotros jefe del ejército. Futuro de mandato (v.65).

[4] Llama la atención la fórmula ὡς εἰς τὸν οὐρανόν, *como hacia el cielo*, transcripción exacta de 2 Re 2,11, según los Setenta. En el texto hebreo se lee: *basᵉᶜārâ haššāmāyim, en la tempestad al cielo*. Cabe suponer que la versión alejandrina leyese: *basᵉᶜārâ kaššāmāyim*, en la tempestad *como* hacia el cielo, confundiendo el artículo *-ha-* con la partícula comparativa *-ka-*, cosa perfectamente explicable.

[5] Joüon, § 113 c.1 p.302.

atraeos a cuantos practican la Ley y vengad a vuestro pueblo. [68] Dad
su justo merecido a los enemigos y atended al dictado de la Ley».
[69] Después los bendijo y fue a reunirse con sus padres. [70] Murió el año
ciento cuarenta y seis; lo enterraron en el sepulcro familiar de Modín,
y todo Israel hizo por él un gran duelo.

3 [1] Le sucedió su hijo Judas, el llamado Macabeo. [2] Todos sus her-
manos le ayudaban, así como todos aquellos que se habían adherido
a su padre, y acometían con entusiasmo los combates de Israel.

[3] Dilató la gloria de su pueblo
y se cubrió con la armadura como un grande.
Se ciñó las armas
y libró combates,
protegiendo al ejército con la espada.
[4] Fue por sus hazañas como un león,
como cachorro que va rugiendo hacia la presa.
[5] Persiguió a los impíos buscándolos diligentemente,
y a los agitadores de su pueblo los entregó a las llamas.

---

dirija la guerra... Literal: guerreará la guerra. Modismo que se halla en la Biblia hebrea. 1 Sam 8,20 tiene el mismo sentido que aquí.

68 *atended al dictado...* Literal: volveos al mandato. Tiene el sentido obediencial de Sal 78,1: el verbo hebreo significa *prestar oídos, obedecer.*

69 *fue a reunirse con sus padres.* Fórmula bíblica muy usada (cf. 14,30).

70 *el año* 146: 166 a.C.

hizo por él un gran duelo. La frase está casi calcada de Gén 50,10, donde se habla del duelo por Jacob. No parece una coincidencia casual.

CAPITULO 3

En este capítulo empiezan *los hechos de Judas* (3,1-9,22).

Encomio de Judas Macabeo, nuevo Fínees. 3,1-9

1 *le sucedió.* Literal: surgió en su lugar.

2 *acometían... los combates.* Literal: guerreaban la guerra. El sentido es intensivo, distinto del explicado en 2,66 y 13,9.

3 *como un grande.* Literal: como un gigante. Por esta palabra traducen a veces los Setenta la expresión *guerrero esforzado* de 2,66.

las armas. Literal: los instrumentos bélicos.

protegiendo al ejército. La palabra παρεμβολή puede significar *ejército* o *campamento.* Creo con Oesterley y Grandclaudon que aquí conviene más el primer significado.

4 *fue... como...* Literal: se igualó a. Esta comparación recuerda la bendición de Jacob a Judá (Gén 49,9). Quizá el autor pretende cimentar ya desde ahora la dinastía asmonea sobre las bendiciones mesiánicas, como lo hará extensamente en 14,4,15.

6 Cedieron de miedo ante él los impíos,
todos los que obraban el mal se estremecieron a una,
y gracias a él se llevó a cabo la obra de liberación.
7 Puso en aprieto a numerosos reyes
y con sus campañas infundió ánimo a Jacob:
su recuerdo será objeto de eterna bendición.
8 Recorrió Judá ciudad a ciudad
exterminando de ella a los impíos,
y así alejó de Israel la cólera.
9 Su fama se extendió hasta los confines de la tierra,
por cuanto congregó a los que se perdían.

10 Apolonio reunió diversos pueblos, con un nutrido contingente de
Samaria, para hacer la guerra a Israel. 11 En cuanto lo supo Judas salió
a su encuentro, lo derrotó y le dio muerte. Cayeron heridos muchos,
y los demás huyeron. 12 Recogieron el botín, y Judas se quedó con la
espada de Apolonio, de la cual se sirvió en la guerra mientras vivió.
13 Enterado Serón, general del ejército de Siria, de que Judas había re-
clutado en torno a sí una muchedumbre de creyentes y que salían en

---

6 *cedieron.* Literal: fueron reducidos, achicados.
gracias a él. Literal: por su mano. Hebraísmo.
obra de liberación. Literal: la salvación. Atendiendo a otro significado de *salvación* en hebreo, podría traducirse así: *gracias a él se consiguió la victoria.*

7 *puso en aprieto.* Literal: causó sinsabores, amargó la vida; en lenguaje familiar: puso en jaque. Ver el contraste del paralelismo: amargó a los reyes, llenó de alegría a Jacob (es decir, a Israel).

8 *alejó de Israel la cólera.* Se caracteriza a Judas con los rasgos de Fínees (Núm 25,7-11). *Cólera* se usa metonímicamente: causa por efecto.

9 Según De Bruyne, el v.9b es una interpolación. Lo deduce de la aliteración que lo asemeja al v.10a [1]; al parecido añade la falta de sentido. Bévenot lo omite sencillamente. Sin embargo, el texto se halla atestiguado por todos los códices.

Creo que los v.8-9 forman un todo indisoluble. Es decir, Judas, apartando de Israel el castigo, se hizo famoso como otro Fínees, por haber reunido y salvado a los que se perdían. Por otra parte, nada impide admitir una aliteración pretendida; efectivamente, Judas reúne para salvar, mientras Apolonio reúne para perder a todos.

Victorias de Judas sobre Apolonio y Serón 2,10-26

12 *de la cual se sirvió...* Literal: y estaba luchando con ella todos los días.

13 *había reclutado...* Literal: había reunido una reunión y una muchedumbre de fieles consigo, que salían... La conjunción «y» equivale a un *waw* explicativo: reunió una reunión, *es decir,* una muchedumbre...

[1] A la vista salta la semejanza:
9b: συνήγαγεν ἀπολλυμένους
10a: συνήγαγεν Ἀπολλώνιος
Cf. RB 31 (1922) 52.

son de guerra, se dijo: [14] «Voy a hacerme famoso y a cubrirme de glo-
ria en todo el reino por luchar contra Judas y sus secuaces, que pre-
tenden despreciar la orden del rey». [15] Se agregó para subir con él un
poderoso refuerzo de impíos, para ayudarle a vengarse de los hijos
de Israel. [16] Próximo ya a la subida de Bet-Horón, le salió al encuentro
Judas con un puñado de hombres. [17] En viendo éstos el ejército que
se les venía encima dijeron a Judas: «¿Cómo nosotros siendo tan pocos
vamos a poder combatir contra una multitud tan numerosa y poten-
te? Además hoy, sin haber probado aún bocado, estamos exhaustos».
[18] Respondió Judas: «Es sencillo el que una multitud caiga en poder
de unos cuantos, ya que es indiferente al cielo salvar con muchos o con
pocos; [19] y es que el éxito de una batalla no está en la magnitud del
ejército, sino que es del cielo de donde viene la fuerza. [20] Ellos vienen
contra nosotros cargados de soberbia y de impiedad, dispuestos a per-
dernos junto con nuestras mujeres y nuestros hijos, y a despojarnos.
[21] Nosotros, por el contrario, estamos combatiendo por defender nues-
tras vidas y costumbres. [22] Ahora que El los va a hacer añicos en pre-

---

14 *voy a hacerme famoso.* Literal: me haré un hombre. Hebraísmo (cf. Gén 11,4; 2 Sam 8,13; 1 Par 17,8).

por luchar. Literal: y lucharé. Se trata de un *wāw* explicativo-causal: *pues voy a luchar.*

15 *se agregó para subir con él.* Literal: y se agregó y subió con él. Ambos verbos tienen el mismo sujeto, aunque no pocos prefieren la Vg *(et praeparavit se; et ascenderunt cum eo castra impiorum).* Bévenot llega a rebasar los límites de la pura traducción, para hablar de una segunda campaña [2]. El hebreo *yāsap,* que subyace al προσέθετο del texto, significa, no sólo *continuar, reanudar,* sino también *añadir;* por tanto, no hay dificultad especial.

16 *Bet-Horón* (hebr.: *Bêt-Ḥôrôn).* Localidad al noroeste de Jerusalén, compuesta de dos pueblecitos distantes entre sí cuatro kilómetros: B. de arriba y B. de abajo. Constituía el lugar de acceso a Jerusalén viniendo del mar. Ver: Jos 10,10s; 1 Re 9,17; 1 Par 7,24; 2 Par 8,15 [3].

17 *el ejército que se les venía encima.* Literal: el ejército que iba a su encuentro.

sin haber probado bocado. Literal: estando en ayunas.

18 *que una multitud... unos cuantos.* Literal: que muchos sean encerrados a una en manos de pocos. Ver la explicación de este hebraísmo en 4,31: nota. Sobre el pensamiento de Judas, cf. 1 Sam 14,6.

al cielo. Es decir, a Dios, de acuerdo con la reserva de 1 Mac (lo mismo ocurre en el libro de Ester). Ver cómo de nuevo se evita nombrarlo en el v.22, recurriendo al pronombre.

19 *el éxito de una batalla.* Literal: la victoria de una guerra.

22 *no los temáis.* Literal: no temáis por causa de ellos. Este verso encierra la misma idea que Ex 14,13s: Yahvé, igual que los dioses guerreros de la literatura extrabíblica antigua, combatirá por su pue-

[2] *So rückte er zum zweiten Angriff heran* (p.66).

La variante de Luciano—προσέθετο τοῦ ἀναβῆναι—, que Abel alega a favor de su punto de vista, se aviene igual—si no mejor—con el punto de vista de Grandclaudon, que es el que aquí sigo.

[3] ABEL, II 274s.

sencia nuestra; así que no los temáis». 23 En cuanto acabó de hablar los
atacó de improviso, resultando derrotados Serón y su ejército ante él.
24 Lo persiguieron por el declive de Bet-Horón hasta el valle. Tuvieron
alrededor de ochocientas bajas, y el resto huyeron a la región de los
filisteos. 25 Se impuso el temor a Judas y a sus hermanos, y el pánico
iba cundiendo entre los pueblos circunvecinos. 26 Hasta el mismo rey
llegó su celebridad, pues todo el mundo se hacía lenguas de las cam-
pañas de Judas. 27 Al oír Antíoco semejantes relatos, llegó al colmo de
la indignación, e inmediatamente dio orden de agrupar todas las fuer-
zas de su reino, un poderosísimo ejército. 28 Mandó abrir su tesoro y
dar a las fuerzas la paga de un año, con la consigna de estar preparados
para cualquier eventualidad. 29 Mas viendo que se acababa el dinero
de las arcas y que los tributos de la región eran escasos, debido a la di-
visión y al golpe asestado al país con haber suprimido costumbres de
tiempo inmemorial, 30 temió no le llegara—como en otras ocasiones—
para los gastos y regalos que solía antes hacer con esplendidez, superan-
do en esto a los reyes que le habían precedido. 31 Vivamente turbado en
su interior, decidió por fin encaminarse a Persia para cobrar los tribu-
tos de aquellas provincias y reunir de este modo una buena suma.

---

blo. Tal es la tesis que Judas mantiene hasta el final, con una confianza que casi podría parecer temeridad.

23 *los atacó*. Literal: se lanzó contra ellos.

derrotados... ante él. Hebraísmo equivalente a: derrotados por él.

24 *tuvieron... bajas*. Literal: y cayeron de ellos unos...

25 *se impuso*. Literal: ejerció el poder o el mando. Prefiero con Guillaumont este significado al de *comenzar*, que también tiene este verbo.

iba cundiendo entre. Literal: caía sobre.

26 *su celebridad*. Literal: su nombre. Hebraísmo.

Plan de Antíoco contra Judea. 3,27-39

a) *Expedición del rey a Persia (v. 27-31.37)*.

b) *Campaña de Lisias contra Judea (v. 32-36.38-39)*.

27 *semejantes relatos*. Literal: estas palabras.

llegó al colmo de la indignación. Literal: se airó con cólera. Traduce una expresión hebrea que significa *arder en ira* (cf. Ex 32,19).

dio orden de agrupar. Literal: ordenó y reunió. Construcción hebrea de mera coordinación.

28 *mandó abrir... y dar*. Literal: abrió... y dio.

29 *con haber suprimido*. Literal: habiendo suprimido. La forma griega de esta expresión (τοῦ ἆραι) parece indicar una oración final; sin embargo, aquí tiene valor de oración modal: es una versión demasiado literal del *lāmed* con infinitivo hebreo, que puede indicar fin o modo.

de tiempo inmemorial. Literal: que existían desde los primeros días.

30 *en otras ocasiones*. Literal: una vez y dos veces. Modismo hebraico equivalente al *semel et iterum* de los latinos (Dt 9,13; 1 Sam 17,39; Neh 13,20).

32 Al frente de los asuntos reales, del Eufrates a las fronteras de Egipto,
dejó a Lisias, personaje ilustre, de estirpe real, 33 al cual encargó ade-
más cuidara de su hijo Antíoco hasta su regreso. 34 Le entregó la mitad
del ejército y los elefantes, dejándole instrucciones acerca de cuanto
deseaba; en concreto, respecto a los habitantes de Judea y de Jerusa-
lén, 35 para que enviase contra ellos un ejército que quebrantase y des-
truyese la fuerza de Israel y lo que aún quedaba de Jerusalén, hasta
borrar su recuerdo en el lugar, 36 y para que hiciese vivir en todos sus
contornos a extranjeros, dándoles en posesión el territorio de ellos.
37 Tomando consigo la otra mitad del ejército partió el rey de Antio-
quía, capital de su reino, el año ciento cuarenta y siete; vadeó el río
Eufrates e iba recorriendo las provincias superiores.

38 Lisias seleccionó a Ptolomeo, hijo de Dorimeno, a Nicanor y a
Gorgias, individuos influyentes de los amigos del rey, 39 y envió a sus
órdenes a cuarenta mil soldados de infantería, más siete mil de caba-
llería, en expedición a la región de Judá, para asolarla, de acuerdo con
la orden del rey. 40 Partieron, pues, con todo su ejército, y llegaron y
acamparon en las inmediaciones de Emaús, en la llanura. 41 Tuvieron
noticia de ello los traficantes del lugar, y al punto, con gran cantidad
de plata y oro y de cepos, fueron al campamento a adquirir a los israe-

---

solía hacer. Literal: daba. Idea de repetición y costumbre, tan frecuente en el imperfecto griego.

33 *encargó... cuidara.* Literal: y para cuidar.

36 *extranjeros.* Literal: hijos extraños. Hebraísmo.

37 *partió.* Literal: levantó el campamento y se fue. Ambas cosas están expresadas con un solo verbo.

el año 147: 165 a.C.

las provincias superiores. Literal: las regiones altas. Son las provincias situadas al oriente del Eufrates (cf. 6,1; 2 Mac 9,25).

Los sirios junto a Emaús. Preparativos. Expectación. 3,40-60

40 *Emaús.* Distaba 30 kilómetros al oeste de Jerusalén, y se hallaba en *la llanura*, es decir, en la región llamada Sefela (cf. 12,38 nota)[4].

41 *cepos.* Grillos y cadenas para sujetar por los pies a los esclavos. Sigo la lectura de Rahlfs y Kappler, que a su vez adoptan la de la versión siríaca y la de Josefo[5], a pesar de que todos los códices griegos y latinos leen παῖδας, *esclavos* (en vez de πέδας, *cepos*), probablemente por asimilación con la misma palabra, que aparece más adelante en este verso.

de sirios. Literal: contingentes de Siria y del país de los extranjeros (o filisteos). Abel opina que ha habido un error de traducción, dado el parecido que hay en hebreo entre *ʾĕdôm* (Idumea) y *ʾărām* (Siria). Cree, pues, se trata de tropas idumeas, ya que ve raro añadir refuerzos sirios a los que vienen de Siria.

Dejando a un lado la unanimidad de códices, que leen Siria, el texto habla con precisión de genitivos posesivos y no de lugares de

4 ABEL, II p.314-316.
5 *Ant. iud.* XII 7,3; NIESE, III-IV 123 n.299.

litas como esclavos. Se sumaron también a ellos contingentes sirios y
del país de los filisteos.
42 Advirtiendo Judas y sus hermanos que los males se habían agra-
vado—las tropas se hallaban acampadas a sus puertas y habían sabido
la orden del rey, de causar al pueblo la más completa ruina—, 43 se di-
jeron unos a otros: «Levantemos la ruina de nuestra patria, luchemos
por nuestro pueblo y por el santuario». 44 Se congregó la asamblea
para prepararse al combate, organizando rogativas para implorar pie-
dad y misericordia.

45 Jerusalén se hallaba deshabitada como un desierto,
no había quien entrase o saliese de sus hijos.
El santuario, profanado;
extranjeros en la ciudadela,
convertida en albergue de enemigos.
Se apartó de Jacob la alegría,
enmudecieron flauta y cítara.

46 Se juntaron y fueron a Masfá, en las cercanías de Jerusalén, ya
que en Masfá había tenido antiguamente Israel un lugar de culto.
47 Aquel día ayunaron, se cubrieron de saco, echaron ceniza sobre sus
cabezas y rasgaron sus vestidos. 48 Luego desenrollaron el libro de la
Ley para lo que los paganos solían consultar las imágenes de sus dio-
ses. 49 Llevaron los ornamentos sacerdotales, así como las primicias y
los diezmos. Mandaron también llamar a los nazireos que hubieran
ya cumplido los días, 50 y elevaron un fuerte clamor al cielo diciendo:
«¿Qué hacer con éstos y a dónde llevarlos?. 51 Porque tu santuario

---

origen; es decir, esos contingentes pertenecían a Siria y al país filisteo, lo cual hace pensar en las guarniciones sirias ya existentes en Judea, distintas, por lo tanto, de las reclutadas por Lisias.

42 *se habían agravado*. Literal: se habían multiplicado.

las tropas... Este inciso, introducido por un καί con valor de *wāw* causal-explicativo, equivale propiamente a un paréntesis.

43 *unos a otros*. Cf. com. a 2,40.

45 *profanado*. Literal: pisoteado, hollado.

extranjeros: idéntica expresión que en el v.36 (ver en el com.).

de los enemigos. Literal: de los pueblos (contrapuestos al pueblo de Dios).

46 *Masfá* (hebr.: *Miṣpâ)*. Lugar a 13 kilómetros al norte de Jerusalén (cf. Jos 18,26; Jue 20,1-3; 1 Sam 7,5ss; 10,17).[6].

en las cercanías. Literal: delante de.

lugar de culto. Literal: lugar de oración.

48 *para lo que los paganos*. Bella profesión de fe en la palabra de Dios, contrapuesta a los oráculos de dioses que no oyen ni hablan (cf. 2 Mac 8,23; Jue 20,18.23.28).

49 *nazireos*. Del hebreo *nāzar*, *separar*, *consagrar*, eran los o las que se consagraban a Dios mediante un voto temporal o perpetuo (cf. Núm 6). Cumplir los días, se entiende los de su consagración: voto temporal [7].

50 *elevaron un fuerte clamor*. Literal: gritaron con voz. Esta ex-

[6] ABEL, II p.388-391.
[7] F. SPADAFORA: EBG V 471s.

se halla pisoteado y profanado, tus sacerdotes afligidos y humillados.
52 Y ahora fíjate: los pueblos forman coalición contra nosotros para
perdernos. Bien sabes lo que traman en contra nuestra. 53 ¿Cómo
podremos hacerles frente si tú no nos ayudas?» 54 Al instante hi-
cieron sonar las trompetas y lanzaron un formidable alarido. 55 Des-
pués de esto puso Judas oficiales al frente del ejército: jefes de mil,
de cien, de cincuenta y de diez. 56 A los que estaban construyen-
do alguna casa, o de boda, o plantando viñas, e incluso a los que te-
nían miedo, les permitieron conforme a la Ley que volviese cada uno
a su casa. 57 Partió el ejército y se concentró al sur de Emaús. 58 Dijo
Judas: «Preparaos y mucho ánimo. Estad a punto al amanecer para
luchar con esta gente que se ha confabulado contra nosotros, dispues-
tos a destruirnos junto con nuestro santuario, 59 pues es preferible mo-
rir en el combate a presenciar los infortunios de nuestra nación y de
nuestro lugar santo. 60 ¡Que el cielo haga como sea de su agrado!»

4 1 Gorgias se hizo con cinco mil soldados de infantería y mil jinetes
de los mejores. Partió la armada de noche, 2 con objeto de caer sobre
el ejército judío y batirlo por sorpresa; los de la ciudadela les servían
de guías. 3 Enterado de ello Judas se puso en movimiento con sus ve-

---

presión sólo aparece en Job 37,4, donde se habla de voz atronadora de Dios, con un verbo que indica el rugido del león.

52 *y ahora fíjate.* Literal: y he aquí.

55 *al frente del ejército.* Literal: al frente del pueblo. Hebraísmo.

56 *estaban construyendo... plantando...* Matiz de acción progresiva no acabada, propio del presente (cf. Dt 20,5-8).

58 *preparaos.* Literal: ceñíos.

mucho ánimo. Literal: convertíos en hijos potentes; es decir, sed valientes. Modismo hebraico: *hijos de fuerza,* esforzados, valientes (cf. 2 Sam 2,7; 1 Re 1,8; 2 Re 26,30.32).

60 *que el cielo haga...* Literal: como sea voluntad en el cielo, así hará. Futuro hebraico con valor de imperativo (yusivo).

CAPITULO 4

Victoria sobre Gorgias en Emaús y acción de gracias. 4,1-25

1 *se hizo con.* Literal: tomó junto a sí, consigo. Sobre la pericia militar de Gorgias, cf. 2 Mac 8,9.

de los mejores. Literal: escogidos. Este adjetivo sólo califica a jinetes: la caballería era uno de los componentes de ejército más difíciles de reclutar y utilizar.

2 *los de la ciudadela.* Literal: los hijos de la ciudadela. Hebraísmo. Según Josefo, se trata de judíos renegados [1].

3 *enterado de ello.* Literal: y oyó.

se puso en movimiento. Literal: levantó el campamento.

con sus veteranos. Literal: él y sus valientes. Véase 11,70.

[1] *Ant. iud.* XII 7,4; NIESE, III-IV 124s n.305.

teranos, para acometer al ejército del rey acampado en Emaús, [4] mien-
tras se hallaban las tropas desparramadas por el campamento. [5] Llegó
de noche Gorgias al campo de Judas y no halló a nadie; entonces los
fue buscando por los montes, pues se decía: «Esos están huyendo de
nosotros». [6] Al rayar el alba apareció Judas en la llanura con tres mil
hombres; sólo que no disponían de las armaduras y de las espadas que
hubieran deseado. [7] Observaron el campamento enemigo: poderoso,
bien equipado, lo rodeaba en torno la caballería; gente experta en la
guerra. [8] Judas arengó así a los suyos: «No temáis su número ni os
arredréis por su acometividad. [9] Recordad cómo se salvaron nuestros
padres en el mar Rojo, cuando el faraón los perseguía con su ejército.
[10] Clamemos, pues, al cielo, a ver si se nos muestra propicio y se acuer-
da de la alianza de nuestros padres, derrotando hoy ante nosotros a
este ejército. [11] Así sabrá todo el mundo que hay quien libera y salva
a Israel». [12] Alzaron los enemigos sus ojos y, viéndolos venir de frente,
[13] salieron del campamento para el combate; los de Judas tocaron la
trompeta, [14] y entraron en la lucha. Fueron derrotados los enemigos,
que huyeron a la llanura; [15] pero los últimos cayeron todos a es-
pada. Los persiguieron hasta Guézer y hasta los llanos de Idumea,

---

4 *desparramadas por el campamento.* Muchos traducen: 'dispersos fuera del campamento'. El sentido estático del verbo no admite semejante versión, haciendo pensar más bien en un complemento de lugar *en donde* (cf. 2,40 nota), que en hebreo se expresa no pocas veces mediante la preposición *min*, la cual, lo mismo que ἀπό, indica también separación.

El plan de Judas es el reverso del de Gorgias, esto es, coger al enemigo desprevenido en su campamento.

5 *los fue buscando.* Literal: los buscaba. Matiz repetitivo del imperfecto.

están huyendo. Literal: huyen. Acción progresiva, propia del presente.

6 *al rayar el alba.* Literal: al mismo tiempo que el día apareció...

sólo que... La partícula πλήν no significa aquí *excepto,* sino que tiene valor adversativo, como en 13,6.

7 *el campamento enemigo.* Literal: el campamento de las gentes. Gentes, pueblos, extranjeros, se contraponen al pueblo de Dios, y, sobre todo en la época macabaica, son sinónimos de *enemigos.*

gente experta. Literal: y éstos, expertos... (cf. Cant 3,8).

8 *Judas arengó así a los suyos.* Literal: y dijo Judas a los hombres los con él.

11 *todo el mundo.* Literal: todos los pueblos.

12 *alzaron los enemigos sus ojos.* Este rasgo es típico de la narrativa hebrea.

14 *entraron en la lucha.* La forma familiar *llegar a las manos* es aquí la traducción más adecuada.

15 *Guézer.* La forma helenística es Gazara. Esta ciudad de Judea se hallaba al este-norte de Emaús, fronteriza con el país filisteo [2]. Fortificada más tarde por Báquides (9,52), no se rendirá hasta el final, en tiempo de Simón (13,47s).

[2] ABEL, II p.332s.

Asdod y Jamnia. Cayeron de ellos unos tres mil. 16 Vuelto Judas con el
ejército de perseguirlos, 17 dijo a la gente: «No os afanéis por el botín,
que todavía nos aguarda una batalla: 18 Gorgias y su tropa andan por
el monte cerca de nosotros. Así que ahora prestad atención a nuestros
enemigos y combatidlos; después podéis apoderaros del botín a dis-
creción». 19 Estaba aún Judas acabando estas palabras cuando apareció
una unidad que acechaba desde la montaña; 20 comprobó que los
habían derrotado y que estaban incendiando el campamento: en efec-
to, el humo que se divisaba mostraba lo ocurrido. 21 A la vista de se-
mejante espectáculo quedaron espantados, y al advertir que el ejército
de Judas estaba preparado para la lucha, 22 huyeron todos al país de los
filisteos. 23 Entonces se volvió Judas a saquear el campamento. Cogie-
ron en profusión oro, plata, jacinto, púrpura marina y otras cuantiosas
riquezas. 24 De regreso alababan y daban gracias al cielo por ser bue-
no, por ser eterna su misericordia. 25 Tuvo lugar aquel día en Israel

---

Asdod (forma helenística: Azoto). Ciudad filistea entre Jamnia, al norte, y Ascalón, al sur, casi en horizontal con Jerusalén y próxima a la costa [3].

Jamnia (forma helenística de Yabneh o Yabn^{e}ʾel). Ciudad vecina a la costa, al sur de Joppe y casi en horizontal con Jericó [4].

17 *dijo a la gente.* Literal: dijo al pueblo. *Pueblo* designa aquí al ejército en lo que tiene de masa indiscriminada.

18 *prestad atención.* Literal: estad en pie frente a, o al acecho de.

podéis apoderaros. Literal: coged.

19 *estaba... acabando estas palabras.* Literal: aún acabando estas cosas. Así leen los mejores códices. La recensión de Luciano, la VL y Vg leen: *estaba aún hablando* (λαλοῦντος, *loquente).*

21 *a la vista de...* Literal: mas ellos, viendo esto, temieron mucho.

22 *país de los filisteos.* Literal: país de los extraños o de otras tribus (cf. 3,24).

23 *jacinto.* Tejido de púrpura teñido de color violeta, imitando el color de la flor de dicho nombre.

púrpura. Tejido de color escarlata, teñido con sustancias colorantes extraídas de moluscos. Estos suntuosos tejidos eran muy apreciados en la antigüedad y se los empleaba tanto para usos sagrados como profanos. Constituían el principal comercio fenicio.

y otras cuantiosas riquezas. Tal vez es mejor considerar este inciso, no como final de la enumeración, sino como resumen de la misma. Podría traducirse así: *en una palabra, una inmensa fortuna.*

24 *alababan y daban gracias.* Literal: cantaban himnos y bendecían. Cantar himnos, para un hebreo, es tanto como entonar salmos *(t^{e}hillîm, alabanzas).* Cuanto a «bendecir», los Setenta traducen con frecuencia por εὐλογεῖν el hebreo *yādâ*, verbo clave en la liturgia judía de acción de gracias. El salmo que cantaron parece ser el 136 (Vg 135).

25 *una gran victoria.* Literal: una gran salvación. La palabra *y^{e}šûʿâ* significa *auxilio, salvación,* y también *victoria* (cf. com. a 3,6).

[3] Abel, II p.253s.
[4] Abel, II p.352s.

una gran victoria. [26] Los enemigos que lograron ponerse a salvo fueron y anunciaron a Lisias cuanto había ocurrido; [27] la noticia lo trastornó y desalentó, por no haber sucedido a Israel conforme a sus deseos y por no haber resultado las cosas tal y como se las había ordenado el rey. [28] Durante el año que siguió reunió sesenta mil soldados escogidos de infantería y cinco mil de caballería para emprender contra ellos una campaña bélica. [29] Fueron a Idumea y acamparon en Bet-Sur. Judas les salió al encuentro con diez mil hombres. [30] Viendo tan poderoso ejército, oró así: «Bendito eres, Salvador de Israel; tú que destruiste el ímpetu de aquel poderoso mediante tu siervo David, y entregaste el ejército de los filisteos en poder del hijo de Saúl, Jonatán y de su escudero: [31] entrega de igual modo a este ejército en poder de tu pueblo Israel, para que sientan vergüenza de su tropa y de su caballería. [32] Vuélvelos pusilánimes, deshaz la audacia que les da su fuerza, y que

---

Primera campaña de Lisias. Es derrotado en Bet-Sur. 4,26-35

27 *conforme a sus deseos.* Literal: (tales cosas) cuales quería.

29 *Bet-Sur.* Ciudad al norte de Hebrón, en la frontera que separa Idumea de Judea [5]. Para su orientación respecto a Jerusalén, cf. 2 Mac 11,5 nota.

30 *bendito eres.* No es un deseo—nuestro «bendito seas»—, sino una realidad. Es acción de gracias a Dios por su misericordia y fidelidad [6]; es un acto formidable de fe en el Dios fiel de la alianza.

el ímpetu de aquel poderoso. Literal: el ímpetu del poderoso. Doy aquí al artículo su fuerza originaria de demostrativo. El poderoso es Goliat (1 Sam 17,1-51).

mediante... Literal: por mano de. Hebraísmo.

entregaste... en poder de. Literal: entregaste en manos de (1 Sam 14,1-15).

a su escudero. Literal: al que llevaba sus armas.

31 *entrega así también...* Literal: encierra así a este ejército en las manos de tu pueblo. Es casi a la letra la expresión de David en 1 Sam 17,46, y la de Saúl en 1 Sam 24,19. El griego traduce en estos casos la forma intensiva del verbo hebreo *sāgar*, y significa: *entregar a uno en poder de otro, cerrándole toda posibilidad de escape* [7].

32 *deshaz...* El verbo τήκειν significa *fundir* (la cera al fuego), *disolver* (la sal en el agua). Está aquí latente el mismo esquema de Ex 14,24-25, donde Dios infunde horror al enemigo, obteniendo así Israel la victoria.

la audacia que les da su fuerza. Literal: la audacia del poder de ellos.

huyan despavoridos. El verbo σαλεύειν significa: *agitar, turbar, arrancar de cuajo, humillar.* Los Setenta traducen a veces con él el hebreo *ḥāpaz*, que significa *precipitarse, huir consternado* (cf. Sal 48,6).

[5] ABEL, II p.283.
[6] F. B. GERRITZEN: EBG, I c.1112.
[7] F. ZORELL, *Lex. hebr.* 546.

huyan despavoridos por su derrota. 33 Derríbalos con la espada de los
que te aman, para que todos los que conocen tu nombre te alaben con
himnos». 34 Lucharon cuerpo a cuerpo y sucumbieron ante ellos unos
cinco mil hombres de Lisias. 35 Viendo Lisias el revés sufrido por sus
filas y, por el contrario, el entusiasmo que cundía entre los de Judas,
resueltos a vivir o a morir valientemente, se retiró a Antioquía, donde
iba haciendo una leva de mercenarios con el propósito de volver a
tierras de Judea.
36 Entonces propusieron Judas y sus hermanos: «Ya que han sido
derrotados nuestros enemigos, subamos a purificar y consagrar el lugar
santo». 37 Se reunió todo el ejército y subieron al monte Sión. 38 Al con-
templar el santuario desierto, el altar profanado, las puertas consumi-
das por el fuego, crecida la maleza en los atrios como en el bosque o en
cualquier monte, los aposentos de los levitas reducidos a escombros,
39 rasgaron sus vestidos, hicieron un gran duelo y se echaron encima
ceniza; 40 se postraron rostro en tierra y, a la señal dada por las trompe-

---

33 Hay aquí paralelismo entre *amar* y *conocer;* este último posee la fuerza de experiencia afectiva de su correspondiente hebreo. La oración de Judas recuerda el esquema de los salmos que podríamos llamar *forenses*, en los que el justo acude a Dios en demanda de justicia. En ellos, ser destruido, quedar avergonzado, retirarse amedrentado, eran manifestaciones propias del que perdía la causa y era declarado injusto (cf. Sal 31,18; 35,4; 40,15s; 70,3s, etc.).

34 *lucharon cuerpo a cuerpo.* Literal: se lanzaron unos contra otros. El texto repite el verbo: *cayeron* unos 5.000... y *cayeron* frente a ellos; tal vez sea para subrayar, como dice Abel, que no cayeron huyendo, sino peleando.

Purificación del templo. Fiesta de la Dedicación. 4,36-61

36 *propusieron.* Literal: dijeron.

a consagrar. Literal: hacer de nuevo, restaurar. Corresponde al verbo hebreo *ḥānak, dedicar un templo nuevo* (Dt 20,5; 1 Re 8,63; Esd 6,16s); de él se deriva el sustantivo *ḥănukkâ*, en griego ἐγκαινισμός o ἐγκαινία, fiesta de la *dedicación* o *inauguración* del templo. Era una de las mayores solemnidades del calendario judío: comenzaba el 25 de Casleu (nov.-dic.) y duraba ocho días.

37 *Monte Sión.* En un principio fue la fortaleza yebusea que conquistó David y pasó a llamarse *ciudad de David* (2 Sam 5,7.9). Después se lo llamó también *Monte santo*, por hallarse sobre él el templo (Sal 2,6; Jl 2,1). En tiempo de los Macabeos se distingue entre *ciudad de David* y *monte Sión;* la ciudad no se llama ya Sión por su presencia en ella (en la ciudadela) de tropas extranjeras, que constituían una verdadera profanación [8].

39 *hicieron un gran duelo.* El verbo κόπτειν significa golpearse el pecho en señal de duelo; con él traducen los Setenta la fórmula clásica de los ritos fúnebres y penitenciales judíos, que significa llorar. La versión literal sería: *y lloraron un gran llanto* (Gén 50,10; 1 Sam 25,1; 2 Sam 3,31; Miq 1,18; Zac 7,5).

[8] E. KALT: BRL II p.697s.

tas, clamaron al cielo. 41 Entonces Judas ordenó a sus hombres tener a
raya a los de la ciudadela mientras durase la purificación del santuario.
42 Escogió sacerdotes irreprochables, adictos a la Ley, 43 los cuales pu-
rificaron el lugar santo, quitando las piedras de contaminación y trans-
portándolas a un lugar impuro. 44 Deliberaron después sobre lo que
debían hacer del altar de los holocaustos profanado; 45 llegaron por
fin a un buen acuerdo, el de destruirlo, para que no se les convirtiese
en objeto de ignominia por haberlo manchado los paganos. Destruye-
ron, pues, el altar, 46 y las piedras las depositaron en el monte de la
casa, en sitio conveniente, en espera de que viniese un profeta que de-
cidiese sobre ellas. 47 Luego fueron y cogieron piedras sin tallar, como
prescribe la Ley, y erigieron un altar nuevo igual que el anterior.
48 Restauraron el santuario y santificaron el interior de la casa y los
atrios. 49 Fabricaron nuevos utensilios sagrados e introdujeron en el
santuario el candelabro, el altar de los perfumes y la mesa. 50 Quema-
ron incienso sobre el altar y encendieron las lámparas del candelabro,
que brillaron en el interior del templo. 51 Depositaron panes sobre la
mesa y colgaron las cortinas. Cuando hubieron acabado los trabajos
emprendidos, 52 se levantaron al amanecer del día veinticinco del no-
veno mes—llamado mes de Casleu—del año ciento cuarenta y ocho,
53 y ofrecieron un sacrificio, según las rúbricas legales, sobre el altar
nuevo de los holocaustos que habían construido. 54 Justamente el mis-
mo mes y día que lo habían profanado los paganos fue inaugurado,

---

40 *a la señal dada...* Literal: y tocaron con las trompetas de las señales. Los ayunos y jornadas de penitencia se inauguraban solemnemente a son de trompeta (Jl 2,15).

43 *piedras de contaminación.* Tiene sentido activo: no son piedras contaminadas (Bover-C., Grandclaudon), sino *contaminantes.* Se trata del altar idolátrico construido sobre el de los holocaustos (1,51).

46 *el monte de la casa.* Esta designación del monte del templo —Sión—se encuentra en Miq 3,12 y 4,1 (hebreo).

47 *como prescribe la ley.* Literal: según la Ley. La prescripción se halla en Ex 20,25; Dt 27,5s.

49 Sobre la mesa de los panes, el incienso y el candelabro, cf. Ex 25,23-30.31-40; sobre el altar de los perfumes, cf. Ex 30,1-10. Todos estos objetos se hallaban en el santo, ante el velo que lo separaba del santísimo o santo de los santos.

51 *las cortinas.* De todas las clases de cortinas usadas en el templo, parece referirse el autor aquí a las dos que describe Ex 26, 31-37.

El último inciso del verso—*cuando hubieron acabado...*—prefiero desligarlo de lo que precede para unirlo a lo que sigue, como hacen Grimm y Keil. Creo que esta puntuación se adapta mejor al contexto.

52 Sobre Casleu, cf. com. a 1,54.

año 148: 164 a. C.

53 *según las rúbricas legales.* Literal; según la Ley.

54 *el mismo mes.* Literal: según el tiempo o circunstancia. La palabra καιρός designa una medida determinada, de ordinario refe-

entre cantos y al son de cítaras, arpas y címbalos. 55 Todo el pueblo se postró sobre su rostro para adorar y dar gracias al cielo, que los había conducido a feliz término. 56 Festejaron la dedicación del altar durante ocho días ofreciendo con alborozo holocaustos, y celebraron un sacrificio pacífico de acción de gracias. 57 Engalanaron la fachada del templo con guirnaldas de oro y emblemas, restauraron los portones y los aposentos, que proveyeron de puertas. 58 Hubo, en fin, un júbilo inmenso en el pueblo, pues se había ahuyentado el oprobio de los enemigos. 59 Judas y sus hermanos y la asamblea de Israel en pleno acordaron que se celebrasen las fiestas de la dedicación del altar cada año por las mismas fechas, por espacio de ocho días, empezando el veinticinco de Casleu, con júbilo y alegría. 60 Por entonces fortificaron el monte Sión rodeándolo de altas murallas y de sólidas torres, para que los extranjeros que viniesen no anduviesen por estos lugares. 61 Instaló allí una guarnición y fortificó Bet-Sur, a fin de que el pueblo tuviera una plaza fuerte del lado de Idumea.

---

rida al tiempo. Es una circunstancia concreta, una época o lapso que interpreto como *mes*.

el mismo día. Cf. 1,59.

entre cantos y al son de... Literal: con cantos y con... La enumeración de instrumentos es casi la misma de 13,51.

56 *sacrificio pacífico de acción de gracias*. Los Setenta traducen por θυσία σωτηρίου (también: θυσία τῶν εἰρηνικῶν) la fórmula hebrea *zebaḥ šᵉlāmîm*, traducido de ordinario por *sacrificio pacífico*, pero que quizás envuelve la idea de *pagar un tributo* [9]: bien en cumplimiento de una promesa (hebr. *neder*) o por devoción espontánea (hebr. *nᵉdābâ*), o para dar gracias (hebr. *tôdâ*). Este último es el que corresponde aquí en nuestro texto e indica no la clase de sacrificio, sino la intención por la que el mismo se ofrecía. Por lo tanto, era un sacrificio pacífico para dar gracias, finalidad subrayada por un καί con valor de *wāw* explicativo [10].

57 *portones*. Son las puertas colosales del templo (v.38).

59 *por las mismas fechas*. Literal: a su debido tiempo. Modismo conocido en el AT (cf. Lev 23,4; 26,4; Núm 9,3-7.13).

60 *no anduviesen por estos lugares*. Literal: no hollasen esto.

61 *una guarnición*. Literal: tropa para guardarlo (al monte Sión).

Bet-Sur. Cf. com. a v.29.

del lado de. Literal: frente a.

[9] Zorell, *Lex. hebr.* 853.
[10] A. Charbel: EBG, VI c.324d.

5 1 En esto se enteraron los pueblos circunvecinos de que había sido
levantado el altar y restaurado el santuario igual que antes, cosa que
llevaron muy a mal; 2 hasta el punto de que resolvieron eliminar a los
de la familia de Jacob que se hallasen en su seno. Dieron, pues, comien-
zo a matanzas y depuraciones en el pueblo. 3 Judas entonces tomó re-
presalias contra los descendientes de Esaú que habitaban Acrabattene
en Idumea, pues andaban importunando a Israel. Les asestó un duro
golpe, sometiéndolos y entregándolos al saqueo. 4 Reparó también en
las fechorías de los beanitas, verdadera plaga que traía de cabeza al
pueblo emboscándose en los caminos. 5 Forzados por él se encerraron
en las torres; los asedió y consagró al exterminio, y así prendió fuego
a todas aquellas torres y a los que en ellas se hallaban. 6 Se encaminó
después contra los ammonitas; dio con un ejército potente y numeroso,
capitaneado por Timoteo. 7 Trabó con ellos repetidos combates, has-
ta que, derrotados por él, los deshizo. 8 Tomó además a Yazer y a sus
filiales y se volvió a Judea.
9 Los pueblos de Galaad se aliaron contra los israelitas de su terri-
torio dispuestos a acabar con ellos, en vista de lo cual tuvieron que re-
fugiarse en la fortaleza de Datema. 10 Enviaron a Judas y a sus herma-
nos un mensaje que decía: «Los pueblos de los contornos se han

---

CAPITULO 5

Campañas en el sur (Idumea) y Transjordania (ammonitas). 5,1-8

2 *depuraciones.* Abel traduce *expulsiones.* El texto parece aconsejar más el sentido de eliminar, quitar de en medio.

4 *beanitas.* Literal: hijos de Beán. Era una banda de aventureros seminómadas, que atacaban y saqueaban en el trayecto Jerusalén-Jericó. Se refugiaban en torres, como se deduce del texto.

5 *consagró al exterminio.* Fórmula del vocabulario bélico con valor religioso. Significa consagrar algo o alguien a la divinidad; con lo cual le pertenece y hay que destruirlo por completo sin reservarse una sola parte.

a todas aquellas torres. Hay un punto oscuro, y es la presencia del pronombre femenino αὐτῆς. Posiblemente se sobreentiende χώρας, *región.*

6 *ejército.* Literal: pueblo. Hebraísmo.

8 *Yazer.* Ciudad ammonita, en Transjordania, posiblemente la moderna Ğazzir [1].

filiales. Literal: hijas. Expresión usada para designar ciudades o pueblos dependientes (Núm 21,25; Jos 15,45).

Los judíos del norte, amenazados. Plan de liberación. 5,9-20

9 *Datema.* Fortín situado a una noche de distancia de Bosra, en Galaad. Se cree que es Tel Ḥamad, a unos 50 kilómetros al este del mar de Tiberíades [2].

[1] Abel, II p.357.
[2] F.-M. Abel: RB 32 (1923) 516.

aunado contra nosotros y traman nuestra ruina. 11 Se disponen a ata-
car y a apoderarse de la fortaleza en que nos hemos refugiado, y es
precisamente Timoteo el que manda sus fuerzas. 12 Ven, pues, inme-
diatamente y líbranos de sus manos: mira que muchos de entre nos-
otros ya han sucumbido. 13 Todos nuestros hermanos que vivían con
los de Tubí han sido sacrificados; a sus mujeres y a sus hijos los han
hecho esclavos, y se han incautado de sus bienes. Unos mil hombres
han caído allí».

14 Todavía estaban leyendo la carta cuando llegaron nuevos emi-
sarios procedentes de Galilea, rasgados los vestidos, con parecidas no-
ticias: 15 «Ptolemaida, Tiro, Sidón y toda la parte norte de Galilea
—decían—se han federado para perdernos». 16 En oyendo Judas y el
ejército tales informes, se convocó una asamblea de emergencia, para
deliberar qué harían en favor de sus hermanos metidos en un aprieto
y amenazados por aquéllos. 17 Judas ordenó a su hermano Simón:
«Coge un puñado de hombres y ve a salvar a tus hermanos de Galilea.
Entretanto, yo y mi hermano Jonatán iremos a Galaad». 18 Asimismo
dejó a José, hijo de Zacarías, y a Azarías, oficial del ejército, con el resto
de las fuerzas para defender Judea, 19 dándoles la orden siguiente:
«Quedaos como jefes de esta guarnición, pero no luchéis con el enemi-
go hasta que nosotros volvamos». 20 A Simón le fueron asignados tres
mil hombres para la campaña de Galilea; a Judas, ocho mil para la de
Galaad. 21 Marchó Simón a Galilea, donde sostuvo numerosas batallas
con los extranjeros, que al fin sucumbieron ante él; 22 los persiguió
hasta las puertas de Ptolemaida. Cayeron del enemigo unos tres mil,

---

13 *Tubí* (o Tob). Región de Galaad, al sudeste del mar de Tiberíades, no lejos de Bosra y de Datema (cf. 2 Mac 12,17).

sus bienes. Es decir, bagaje, equipaje, en el cual entra también el ganado.

15 *parte norte de Galilea.* Literal: toda la Galilea de los extranjeros. Se trata de la franja más septentrional de Galilea, próxima a la frontera sirofenicia y habitada por numerosos extranjeros; por eso se la llamó *g^{e}lîl haggôyim*, distrito de los extranjeros: la conocida *Galilaea gentium*, de Is 9,1.

16 *asamblea de emergencia.* Literal: gran asamblea. Dado el contexto, creo que el adjetivo *grande* tiene aquí el sentido de algo especial, extraordinario, impuesto por circunstancias inesperadas.

17 *y ve a salvar.* Literal: ve y salva. Caso típico de sintaxis hebrea, en la cual, muchos de los matices de la nuestra se resuelven por un simple *wāw*.

18 *oficial del ejército.* Literal: jefe del pueblo. Este título sólo afecta a Azarías. Creo que el sentido es éste: con la parte restante del ejército dejó Judas a dos individuos, uno de los cuales era oficial del ejército, y del otro no se dice nada tal vez porque no era militar: ambos quedan como responsables.

a los cuales despojó. 23 Luego recuperó a los de Galilea y de Arbatta
con sus mujeres e hijos y con todos sus bienes, y los condujo a Judea
con clamoroso júbilo.
24 Judas Macabeo y su hermano Jonatán, por su parte, vadearon
el Jordán e hicieron por el desierto una marcha de tres días. 25 Fueron
a encontrarse con los nabateos, que los acogieron en son de paz; los
informaron de lo ocurrido a sus hermanos de Galaad, 26 y de cómo
muchos de ellos se hallaban prisioneros en Bosra, Bosor, Alem, Casfó,
Maqued y Carnaim, todas las cuales eran ciudades fortificadas e impor-
tantes; 27 y de cómo también en las restantes ciudades de Galaad había
prisioneros, y se proponían asaltar al día siguiente las fortalezas, para
apoderarse de todos ellos y exterminarlos en un solo día.
28 Inmediatamente se volvieron Judas y su tropa al desierto, a Bos-
ra; tomó la ciudad, pasó a todo varón al filo de la espada, la saqueó y,
finalmente, la entregó a las llamas. 29 De allí salieron por la noche y an-
duvieron de marcha hacia la fortaleza. 30 Amanecía cuando, alzando
los ojos, vieron un considerable ejército, imposible de contar; estaban
montando escalas y empalizadas para el asalto, y los atacaban. 31 Vien-
do Judas que había empezado el asalto—el estruendo de la ciudad subía
hasta el cielo con sonido de trompetas e inmenso griterío—, 32 dijo a
los soldados: «¡A luchar hoy por vuestros hermanos!» 33 Avanzó en
triple columna por su espalda y se pusieron a tocar las trompetas y a
dar gritos de invocación. 34 Tan pronto como la tropa de Timoteo
supo que era Macabeo, huyeron de su presencia; él les asestó un duro
golpe, causándoles alrededor de ocho mil bajas en aquel día. 35 Luego
se encaminó a Alem; la atacó y conquistó, mató a todos sus hombres,

---

Expedición de Simón a Galilea; de Judas a Galaad. 5,21-54

23 *a los de Arbatta.* Literal: a los en Arbatta. Esta región se identifica, según la opinión más probable, con la Narbatha de Josefo [3], distante 60 estadios—unos 11 kilómetros—de Cesarea marítima, y limítrofe de Galilea y Samaria [4].

25 *los nabateos.* Pueblo semita de origen oscuro. Se discute si provenían de los arameos o de los árabes [5]. Al principio fueron nómadas, convirtiéndose después en ases del comercio en la región del norte de Arabia. Se extendían por toda la franja oriental del Jordán que va de Petra a Damasco. A los nabateos pertenece la dinastía de los Aretas (cf. 2 Mac 5,8; 2 Cor 11,32). Como aparece por el texto, eran amigos de Macabeo, tal vez por aversión a los seleucidas (ver más adelante: 9,35).

29 *la fortaleza.* Se trata de Datema (v.9), a la cual llegaron efectivamente al amanecer, tras una noche de marcha.

32 *los soldados.* Literal: los hombres del ejército.

33 *gritos de invocación.* Literal: gritaron con oración. Todo el conjunto—vocerío, trompetas, cantos, etc.—pertenecía al ritual de

[3] *Bell. iud.* II 14,5; Niese, V-VII 210 n.291.
[4] Abel, II p.251.
[5] A. Legendre: DB, IV c.1444-1455.

la saqueó y la entregó a las llamas. 36 De allí partió y se apoderó de Casfó, Maqued, Bosor y de las demás ciudades de Galaad.

37 Tras estos sucesos logró Timoteo reunir un nuevo ejército, y acampó frente a Rafón, del lado de allá del torrente. 38 Entonces Judas dio orden de explorar el campamento y le vinieron con el siguiente informe: «Se le han sumado todos los pueblos que nos rodean; son un ejército numerosísimo. 39 Tienen además mercenarios árabes como auxiliares, y ahora están acampados a la orilla opuesta del torrente, a punto para venir a atacarte». Acto seguido salió Judas a su encuentro. 40 Mientras Judas y su tropa se aproximaban al torrente de agua, hizo Timoteo la siguiente observación a los oficiales de su ejército: «Si pasa él el primero hacia nosotros, no podremos resistirle y nos vencerá irremisiblemente; 41 pero si le entra miedo y acampa al otro lado del río, entonces pasaremos donde él y lo venceremos». 42 Llegado a la orilla del río, colocó Judas junto a ella a los superintendentes del ejército con esta orden: «Que ninguno acampe. Todos sin excepción al ataque». 43 Pasó hacia ellos el primero y tras él el ejército en pleno. Sucumbió ante ellos todo aquel gentío, arrojaron las armas y fueron a refugiarse al templo de Carnaim. 44 Entonces se apoderaron de la ciudad e incendiaron el templo con todos sus ocupantes. Una vez destruida Carnaim, no pudieron ya mantenerse contra Judas. 45 Judas por su parte reunió a todos los israelitas de Galaad, del más chico al más grande, con sus mujeres, hijos y bienes—un ejército interminable—, para llevarlos a tierra de Judea. 46 Llegaron hasta Efrón, ciudad

---

la guerra, que revestía un marcado carácter sacro; por eso era obligado entrar en el combate invocando al dios protector.

37 *estos sucesos.* Literal: estas palabras. Hebraísmo: *dābār* significa *palabra*, y también *cosa* (cf. Lc 1,37).

Rafón. Se hallaba esta localidad junto al torrente Nahr el-Ehreir, afluente del Yarmuk [6].

38 *se le han sumado.* Es decir, a Timoteo.

40 *si pasa él...* Cf. 1 Sam 14,8-10: la victoria la da solamente Dios.

vencerá irremisiblemente. Literal: pudiendo podrá. Hebraísmo para expresar totalidad o inevitabilidad de una acción, como en Gén 2,17.

42 *superintendentes.* Funcionarios o enlaces no estrictamente militares, encargados de la debida marcha del ejército (cf. Ex 5,6.10.14.15.19; Dt 20,5.8.9; Jos 1,10; 3,2).

que ninguno... Literal: no permitáis que todo hombre... Hebraísmo.

43 *Carnáim* (dual de *qeren*, *cuerno*: los dos cuernos). La etimología de este nombre guarda tal vez relación con la diosa Atargatis, representada, según algunos, con cuernos de vaca (cf. 2 Mac 12,21.26) [7].

44 *con todos sus ocupantes.* Literal: con todos los en él (en el templo).

45 *del más chico al más grande.* Modismo hebraico que indica totalidad (cf. Gén 19,11).

46 *Efrón.* Ciudad situada entre Galaad y el Jordán, al suroeste del mar de Tiberíades (cf. 2 Mac 12,27) [8].

6 Abel, II p.432.
7 Abel, II p.413; A. Legendre: DB, II c.306-308.
8 Abel, II p.318.

importante y muy fortificada sobre el camino. No era posible desviarse de ella a derecha o izquierda, sino que se debía pasar por en medio de ella. 47 Los habitantes les cerraron el paso obstruyendo las puertas con piedras. 48 Judas les envió a decir en términos pacíficos: «Queremos atravesar tu territorio para seguir hacia nuestro país. Ninguno os perjudicará: sólo intentamos pasar a pie». Ellos se negaron a abrirle. 49 Judas mandó transmitir a la comitiva la orden de acampar, cada cual en el sitio en que se hallase. 50 Preparados los soldados, mandó atacar la ciudad durante todo aquel día y durante toda la noche, y al fin se le rindió la ciudad. 51 Hizo perecer a espada a todos los hombres, arrasó la ciudad después de saquearla y la atravesó pasando por encima de los cadáveres. 52 Después vadearon el Jordán en dirección a la espaciosa llanura que se extiende frente a Bet-San. 53 Judas se ocupaba en ir recogiendo a los rezagados y en animar a la muchedumbre durante todo el trayecto, hasta llegar al país de Judea. 54 Subieron al monte Sión con exultante alegría y ofrecieron holocaustos, porque habían logrado volver en paz sin que uno solo de ellos pereciese.

55 Por las mismas fechas en que Judas estaba con Jonatán en el territorio de Galaad, y Simón en Galilea, a la altura de Ptolemaida, 56 enterados José, el de Zacarías, y Azarías, jefes de la guarnición, de las hazañas que se realizaban y del curso de la guerra, 57 se dijeron: «Hagámonos también nosotros célebres, vamos a pelear contra los

---

48 *queremos... intentamos...* Literal: atravesaremos... pasaremos. Los interpreto como futuros deliberativos hebraicos.

49 *cada cual en el sitio...* Posiblemente traduce el modismo hebraico *taḥtāw*, a la letra: *debajo de él;* es decir, el palmo cuadrado que pisan sus pies, *en su sitio* (cf. 2 Sam 2,23: murió donde mismo estaba).

50 *se le rindió.* Literal: se entregó en su mano. *En sus manos* es una perífrasis que sustituye al pronombre: no sólo significa e indica poder, sino a él mismo.

51 *por encima de los cadáveres.* El episodio de Efrón resucita el antiguo esquema, según el cual, Dios castiga en lo mismo en que uno se obstina. Es clásico el pasaje de Núm 14,26-35, en que Yahvé toma la palabra a los amotinados condenándolos a morir en el desierto. Ante el reto de los efronitas, que valía tanto como decir: 'antes pasaréis por encima de nuestros cadáveres', Judas, *azote de Dios,* acepta y realiza.

52 *Bet-San* (o *Bêt š^{e}ān*). Ciudad situada a siete kilómetros de la margen derecha del Jordán y a 20 kilómetros por debajo del mar de Tiberíades, casi en horizontal con Efrón. Su nombre griego era Escitópolis (cf. 2 Mac 12,29).

54 *en paz.* Propiamente es *con* paz: la preposición ἐν traduce la correspondiente hebrea *b^e*, que, además de idea de lugar, envuelve la de instrumento. La expresión *con paz* es un hebraísmo que aquí significa *incólumes, sanos y salvos.*

pueblos que nos circundan». [58] Dieron las órdenes oportunas a su destacamento y partieron para Jamnia. [59] Gorgias salió de la ciudad con sus hombres para luchar contra ellos. [60] José y Azarías fueron puestos en fuga y perseguidos hasta los límites de Judea, cayendo aquel día dos mil soldados del ejército de Israel. [61] Tan grave desastre sobrevino a la tropa por no haber hecho caso a Judas ni a sus hermanos, ávidos como estaban de grandeza. [62] No pertenecían éstos al número de aquellos en cuyas manos fue puesta la salvación de Israel. [63] Por el contrario, Judas, el héroe, y sus hermanos se cubrieron de inmensa gloria ante todo Israel y ante todos los pueblos donde se tenía noticia de ellos, [64] y les salían al paso para aclamarlos.

[65] Salió Judas con sus hermanos y atacaban de continuo a los hijos de Esaú en la parte meridional; ocupó Hebrón y sus filiales, demolió sus fortificaciones e incendió las torres que poseía alrededor. [66] Partió después en dirección al país de los filisteos, atravesando Marisa. [67] (Aquel día algunos sacerdotes que querían dar muestras de arrojo, cayeron en el combate al salir irreflexivamente a la lucha). [68] Luego torció Judas hacia Asdod, en territorio filisteo, cuyos altares echó por

---

Derrota de José y Azarías. Fama de Judas y sus hermanos. Nuevas campañas y regreso. 5,55-68

58 *Jamnia.* Cf. 4,15.

60 El descalabro era fácil de prever; no por tratarse de Gorgias (su prestigio militar para la mentalidad de 1 Mac no vale nada), cuanto por la ambición de José y Azarías, los cuales no eran del número de aquéllos (v.62).

63 *Judas, el héroe.* Literal: el hombre Judas.

donde se tenía noticia de ellos. Literal: donde se oía su nombre. Podría también traducirse: donde se oía o llegaba su fama. Es hebraísmo.

65 *hijos de Esaú.* Los edomitas o idumeos se consideran descendientes de Esaú, que se estableció en el país de Seír (Gén 32,4), pasando éste a llamarse Edom *(rojizo)*, nombre que se da a Esaú en Gén 25,30.

Esaú es en la Biblia el prototipo del hombre malvado y dejado de la mano de Dios, por haber vendido la primogenitura y haberse casado con extranjeras. Por eso los judíos despreciaban a los idumeos [9].

66 *Marisa* (forma helenizada de Maresa). Ciudad idumea al noroeste de Hebrón, a unos 20 kilómetros de distancia [10].

67 Este verso disuena del conjunto, debiéndose considerar, o como un paréntesis, o como una nota marginal de otra mano quizás incorporada posteriormente al texto.

Su contenido teológico es excelente: para las obras de Dios no vale la iniciativa privada, se necesita el carisma de *misión.*

68 *Asdod.* Cf. com. a 4,15. La destrucción de altares e ídolos guarda cierto paralelismo con el azote que Dios envió a los habitantes

[9] J. Hernández: EBG III 77s.
[10] Abel, II p.379.

tierra, incendiando además las estatuas de sus dioses; saqueó las ciudades y se volvió a tierra de Judea.

6 1 Entretanto el rey Antíoco iba recorriendo las provincias superio-
res. Supo que había en Persia una ciudad, Elam, célebre por su rique-
za en plata y oro, 2 y que el templo construido en ella poseía tesoros
fabulosos, armaduras de oro, corazas y armas que dejara allí Alejandro,
el de Filipo, el rey macedonio que reinó el primero sobre los griegos.
3 Llegado allí, buscaba la manera de apoderarse de la ciudad para
saquearla; mas no lo consiguió, pues su plan fue descubierto por los
habitantes, 4 los cuales se opusieron violentamente. Tuvo entonces que
desistir y retirarse de allí para volver con harto pesar suyo a Babilo-
nia. 5 En esto le llegó a Persia un mensajero con la noticia de que las
fuerzas expedicionarias de Judea habían sido derrotadas; 6 asimismo

---

de esta ciudad, durante la permanencia del arca en ella (cf. 1 Sam 5,1-7). Parece intencionado el paralelismo, ya que la gesta macabaica gira en torno a la alianza, y Asdod figura repetidas veces en los oráculos proféticos contra ciudades idólatras (Am 1,8; Sof 2,4; Zac 9,6).

CAPITULO 6

Fracaso de Epífanes en Persia. Muerte. Sucesor. 6,1-17

1 *provincias superiores.* Cf. 3,37.

Elam (forma helenizada: Elimaida). Propiamente no era una ciudad, sino una región, limitada por las desembocaduras de los ríos Eufrates y Tigris y por el golfo Pérsico. La mutación de ciudad por región o provincia puede deberse a haber confundido el significado de la palabra aramea *m*[e]*dînâ (ciudad)* con el de la misma palabra que existe en hebreo y significa *provincia.*

4 *tuvo que desistir.* Literal: huyó. Esta huida la entiendo más en sentido psicológico, ya que a continuación se lee: *y partió.* Es, pues, un huir de sus planes y marchar de donde nada tiene que hacer.

para volver. El infinitivo dependiente de otro verbo es una forma usual en el griego helenístico para construir las oraciones finales. Interesa subrayar que aquí nos hallamos ante una de esas oraciones finales; es decir, Antíoco levantó el campamento con el propósito de retirarse a Babilonia, sin que el texto nos diga que llegó de hecho a ésta. La utilidad de semejante observación se verá en el verso que sigue.

5 *le llegó a Persia...* Abel se extraña de esta mención de Persia junto a Babilonia, y resuelve el caso recurriendo al uso amplio que hace Josefo de la palabra *Persia.* Creo con todo que la verdadera solución está en el texto mismo, según el cual, Antíoco se puso en camino *hacia* Babilonia; por consiguiente, bien pudo llegarle el mensajero estando aún en los límites de Persia (entendida en sentido estricto).

6 *en persona.* La oscura expresión ἐν πρώτοις es interpretada de diversas maneras. Para Knabenbauer equivale a: *inter primos, dux*

que Lisias, que había acudido en persona al frente de un poderoso
ejército, había sido puesto en fuga por ellos, y que éstos habían acre-
centado su poder gracias a las armas, a las fuerzas y al cuantioso botín
capturado en los campamentos que habían saqueado. [7] Además, que
habían destruido la abominación que él había mandado construir sobre
el altar de Jerusalén, y que habían rodeado el santuario como antes
de altas murallas, haciendo lo mismo con su propia ciudad Bet-Sur.
[8] Al oír el rey tales noticias, se quedó frío y hondamente impresionado.
Cayó en cama minado por la tristeza, por no haberle sucedido como
él había deseado. [9] Pasó allí una porción de días siempre con redo-
blada tristeza, por lo que pensó que se moría. [10] Hizo, pues, venir a
todos sus amigos y les dijo: «El sueño ha huido de mis ojos y me hallo
abatido en mi espíritu a causa de la preocupación. [11] ¿A qué estado de
aflicción y de amarga inquietud llegué jamás—me digo para mis aden-
tros—, como éste en que me encuentro ahora? Pues antes, mientras
ejercía el poder, gozaba de dicha y de estimación; [12] ahora, por el con-
trario, estoy de continuo recordando los daños que ocasioné en Je-
rusalén, apoderándome de cuantos objetos de plata y oro había en
ella, y decretando sin motivo el exterminio de sus habitantes. [13] Reco-
nozco que por ello es por lo que se ceban en mí estos males. Y ahora
ya lo veis: muero con infinita tristeza en tierra extraña». [14] Acto segui-
do llamó a Filipo, uno de sus íntimos, y lo constituyó regente de todo
su reino. [15] Le entregó la diadema, su manto y el anillo, a fin de que

---

primarius (jefe supremo). Abel la une al adjetivo 'poderoso' y traduce: un poderosísimo ejército. Grandclaudon parece referirlo a Lisias, que asume el mando *supremo*. Para Guillaumont constituye el comienzo de una enumeración: 'en primer lugar...'.

Me convence más la versión de Bévenot, que interpreta: 'a la cabeza' *(an der Spitze)*; es decir, entre los primeros, guiando él mismo al ejército, y no representado por otro.

puesto en fuga por ellos: por los judíos.

7 *Bet-Sur*. Cf. com. a 4,29.

8 *se quedó frío*. En la palabra original se expresa el estado de estupor, aturdimiento, pasmo; el cambio de color que produce instantáneamente una noticia horrible e inesperada.

minado... Literal: cayó hacia la tristeza. Sentido dinámico: una tristeza que aumenta por momentos.

9 *redoblada tristeza*. Literal: porque se renovó sobre él una gran tristeza.

10 *en mi espíritu*. Literal: en el corazón. Creo que *corazón* conserva aquí el sentido semítico de *interior*, como el estrato más hondo de la personalidad humana.

11 *¿a qué estado...?* Prefiero dar a la frase el sentido de pregunta: como si Antíoco recorriese en panorámica toda su vida y viese que jamás había caído más bajo. La mayoría prefieren el matiz exclamativo.

12 *estoy de continuo recordando*. Literal: recuerdo. Acción progresiva del presente.

14 *lo constituyó regente*. Literal: lo puso sobre todo su reino.

educase a su hijo Antíoco y lo preparase para reinar. 16 Murió allí el
rey Antíoco. Era el año ciento cuarenta y nueve. 17 Supo Lisias que
había muerto el rey, y al instante proclamó sucesor suyo en el reino
a su hijo Antíoco, que él había educado de pequeño, y le puso el sobre-
nombre de Eupátor.
18 Los de la ciudadela andaban molestando a Israel por las inme-
diaciones del santuario, buscando perjudicarlos por todos los medios
y favorecer a los extranjeros. 19 Judas concibió el plan de echarlos y,
al efecto, convocó a todo el ejército con ánimo de sitiarlos. 20 Se con-
centraron en bloque y la sitiaron—era el año ciento cincuenta—, cons-
truyendo torres de asalto y empalizadas. 21 Varios de ellos lograron
burlar el cerco; se les unieron algunos renegados de Israel, 22 y yendo
al rey le dijeron: «¿Hasta cuándo vas a dejar de hacer justicia y de
vengar a nuestros hermanos? 23 Nosotros consentimos en servir a tu
padre, seguir sus orientaciones y obedecer sus órdenes. 24 Por eso los
hijos de nuestro pueblo [la han sitiado y] se nos han enemistado; más
aún, han perecido cuantos de nosotros han sido descubiertos, y nues-
tros bienes han sido confiscados. 25 Y no sólo han descargado su mano
sobre nosotros, sino además sobre todos vuestros propios dominios;
26 ahí los tenéis: hoy han comenzado a asediar la ciudadela de Jerusa-
lén para apoderarse de ella, y al santuario y a Bet-Sur los han fortifi-

---

16 *el año* 149: según el cómputo oriental, el 163 a.C.; según el cómputo macedónico, el 164 a.C.

17 *le puso el sobrenombre*. Literal: y llamó el nombre de él. Hebraísmo.

Judas asedia la ciudadela de Jerusalén. 6,18-27

18 *andaban molestando*. Literal: estaban poniendo en aprieto. El verbo griego está expresado en forma de perífrasis mediante el verbo ser en imperfecto, con el consiguiente matiz de repetición, de acción persistente.

buscando perjudicar... y favorecer. Literal: y (estaban) buscando daños y apoyo.

Abel une el imperfecto 'eran' (o 'estaban') al sustantivo 'apoyo', y traduce: eran apoyo para... Es una explicación gramaticalmente incorrecta.

19 *echarlos*. El verbo ἐξαίρειν, además de *quitar de en medio* —sentido que le da Abel—, significa también *echar, desembarazarse de* [1].

20 *el año* 150: 162-3 a.C.

24 *la han sitiado*. Este inciso es un auténtico hueso fuera de sitio, que se debe atribuir más a una distracción que a una corrección. Abel y Bévenot lo omiten; yo he preferido reproducirlo, siguiendo el texto crítico de Kappler, pero entre paréntesis.

25 *vuestros propios dominios*. El pronombre αὐτῶν oscurece bastante el sentido, razón por la cual Abel adopta la lectura de los códices latinos L, X, G *(in omnes fines tuos)*: 'tus dominios'.

Sin embargo, puesto que en el discurso de estos hombres se

[1] LIDDELL-SCOTT: *make away with*.

cado. [27] Si no te adelantas a ellos inmediatamente, harán cosas aún mayores y ya no podrás dominarlos». [28] El rey montó en cólera cuando oyó esto, y en seguida convocó a todos sus amigos, los oficiales de infantería y de caballería. [29] Le llegaron también tropas mercenarias de otros reinos y de las costas mediterráneas. [30] Ascendió el número de sus fuerzas a cien mil infantes, veinte mil jinetes y treinta y dos elefantes amaestrados para la guerra. [31] Partieron atravesando Idumea y pusieron sitio a Bet-Sur, que atacaron durante bastantes días levantando empalizadas; mas algunos salieron y las incendiaron y lucharon valientemente. [32] Entonces Judas abandonó la ciudadela y acampó en las inmediaciones de Bet-Zacaría, frente al campamento real. [33] Se levantó el rey al alba y condujo apresuradamente al ejército por el camino de Bet-Zacaría. Se pusieron las huestes en orden de combate y tocaron las trompetas. [34] A los elefantes les habían mostrado mosto de

---

menciona también—aunque sea de pasada—a Epífanes (v.23), podría considerarse el plural del texto crítico, no en su valor de pronombre personal, sino en el de adjetivo indefinido usado en forma elíptica, siendo la forma completa: ὑμῶν αὐτῶν; es decir, 'vuestros propios dominios', tuyos y de tu padre.

Expedición de Antíoco V (segunda campaña de Lisias). 6,28-47

29 *costas mediterráneas.* Literal: islas de mares (cf. 11,38).

30 Como nota Grandclaudon, este reclutamiento hecho en territorio de jurisdicción romana y el empleo de elefantes iban abiertamente contra el tratado de Apamea.

31 *pusieron sitio a Bet-Sur.* Literal: acamparon contra Bet-Sur. Del contexto se deduce que no fue un mero acampar, sino con el objeto de sitiar.

32 *Bet-Zacaría.* Ciudad a 18 kilómetros al suroeste de Jerusalén y a 10 al norte de Bet-Sur. Judas no acampa en ella, sino en sus proximidades, como indica la preposición εἰς [2].

33 *apresuradamente.* Literal: con prisa de él (del ejército). La palabra ὅρμημα originariamente significa *ímpetu*, empuje arrollador. La razón de un cambio tan brusco y nervioso en la táctica del rey puede deberse al informe recibido del traidor Rodoco (2 Mac 13,21).

34 *les habían mostrado.* Bévenot, apoyado en Wellhausen, da como *segura* esta otra forma: 'los habían emborrachado'. La explica diciendo que el traductor griego confundió la forma causativa de *rāwâ, llenar de vino, emborrachar,* con la de *rā'â, hacer ver, mostrar.* Para él es evidente que en el original hebreo se hallaba la primera de estas lecturas.

Esta solución no se apoya en ningún códice griego ni en ninguna versión, siendo, por lo tanto, una mera conjetura. Parece, pues, injustificada la seguridad que se le concede.

Hay una razón para admitir la lectura de los códices, y es el llamar al mosto 'sangre de uvas' (cf. Dt 32,14): se sabe cómo los mismos caballos en el combate, a la vista de sangre, se excitan y embravecen.

[2] ABEL, II p.284.

uvas y de moras para disponerlos a la lucha. [35] Distribuyeron, pues,
los elefantes por las falanges, alineando junto a cada uno mil soldados
con cotas de malla y cascos de bronce, y cinco mil jinetes de los me-
jores. [36] Estaban éstos pendientes de los movimientos del animal, de
manera que donde iba él allá iban ellos sin jamás apartarse de su lado.
[37] Sobre sus lomos había torres de madera, sólidas y bien acorazadas,
sujetas a cada animal con correas, y en cada una iban cuatro guerreros
que disparaban desde allí, además del guía. [38] Por fin colocó el resto de
la caballería a un lado y a otro, en ambas alas del ejército, con lo cual
los de las falanges podían atacar resguardados. [39] A medida que el sol
reverberaba en el oro y el bronce de los escudos, iban con los destellos
iluminando los montes, que relucían como si fueran antorchas. [40] Par-
te del ejército real se había alineado sobre las alturas; otros, mientras,
en el valle. Todos avanzaban con cautela y en perfecto orden. [41] Era
impresionante escuchar el estrépito de aquella multitud por el cami-
nar y el chocar de las armas, pues constituía un ejército gigantesco y
potente. [42] Se adelantó Judas con su ejército al combate y cayeron
seiscientos soldados del ejército real. [43] Vio entretanto Eleazar Avarán
a uno de los elefantes protegido con cotas regias, que sobresalía entre
todos los demás, y pensó que en él iba el rey. [44] Ofreciendo su propia

---

35 Omito repeticiones de palabras en la traducción de este verso, por ser innecesarias y hacerlo un tanto pesado.

36 *estaban pendientes*... Literal: estaban con antelación dondequiera que estuviera el animal. No es que lo precedieran (Bover-C., Nácar-C.), sino que espiaban todos sus gestos y evoluciones, para seguir su mismo ritmo.

37 *cuatro guerreros*. Sobre el número de tripulantes de estas torretas no hay unanimidad de testimonios. Sigo la lectura de Kappler, por estar más de acuerdo con los datos de la historia profana.

el guía. Literal: el indio de él (del elefante). Los elefantes, importados de la India, solían conducirlos los mismos nativos.

38 *con lo cual los de las falanges*... El v.38b suelen traducirlo así: 'para hostigar al enemigo y proteger las falanges' (Arnaldich, Abel, Grandclaudon, Guillaumont). Tal interpretación parece gramaticalmente insostenible, razón que me basta para apartarme de ella e intentar al menos una mayor corrección.

39 *a medida que*... Literal: cuando el sol se reflejaba...

como si fueran antorchas. Literal: como lámparas de fuego.

41 *era impresionante*. Literal: y se impresionaban todos los que oían.

43 *Eleazar Avarán*. Cf. 2,5. La traducción de Vg *(Eleazar filius Saura)* se debe a una falsa colocación de letras en el códice griego, motivando dicho error el que algunos, como Loch, creyeran que Avarán era el sobrenombre de Matatías [3].

44 *ofreciendo su propia vida*. Literal: se dio a sí mismo. Fórmula sacrifical que puede verse en: Gál 1,4; 2,20; 1 Tim 2,6; Tit 2,14. Su expresión más semítica de 'dar el alma' la recogen Mt 20,28 y Mc 10,45.

[3] E. Levesque: DB, II c.1651.

vida por salvar a su pueblo y adquirir con ello fama inmortal, [45] corrió resuelto hacia él por en medio de la falange matando a derecha e izquierda, con lo que logró hacerse paso [46] y deslizarse por debajo del elefante, que hirió y mató; pero al desplomarse el animal en tierra cayó sobre él y allí murió. [47] Vista, pues, la potencia del rey y la acometividad de sus tropas, huyeron de ellos. [48] Los del ejército real entonces querían subir a darles alcance a Jerusalén; mas el rey dio orden de acampar en los límites de Judea y en las inmediaciones del monte Sión. [49] Hizo negociaciones de paz con los de Bet-Sur, que se vieron forzados a salir de la ciudad, por carecer allí de víveres para aguantar encerrados en ella, ya que era año sabático. [50] El rey, pues, tomó posesión de Bet-Sur y dejó en ella una guarnición de defensa. [51] Respecto

---

45 *logró hacerse paso*. Literal: eran hendidos por él a un lado y a otro. Podría traducirse también: y se dividían—o apartaban—de él... Se apartaban de él; es decir, de Eleazar. Según Knabenbauer se apartaban del elefante: parece menos probable.

46 *hirió*. Literal: puso bajo él, debajo de él. Es una expresión elíptica que interpretan de dos maneras distintas. Unos, con Vg, suponen un pronombre reflexivo y traducen: 'se colocó debajo de él' *(et supposuit se ei)*; otros, basados en 2 Mac 14,41, suponen la palabra *espada*: poner debajo la espada es sinónimo de herir. Supuesto que ya antes se había deslizado debajo del animal, parece innecesario insistir en lo mismo; por eso opto por la segunda interpretación.

47 *la potencia del rey*. Literal: la fuerza del reino. Abstracto por concreto. Rey no se toma aquí en sentido individual, sino en cuanto representa la facción real, el ejército y la causa del rey. Tal vez por eso emplea nuestro autor el abstracto.

Toma de Bet-Sur y cerco de Jerusalén por los sirios. 6,48-54

48 *querían subir*. Literal: subían. Todos coinciden en traducir 'subieron', confundiendo imperfecto con aoristo, tiempos que distingue perfecta y constantemente nuestro autor.

Comparando 48a con 48b, se puede apreciar una contraposición de ideas que permite ver en el καί que une ambos hemistiquios un *wāw* adversativo. En 48a se produce la reacción típica: perseguir al adversario que huye. A mi modo de ver sólo lo intentan (imperfecto de *conato)*, porque en 48b, esta vez en aoristo, se expresa la decisión del rey, que divide sus fuerzas en dos cuerpos: uno va—a la letra—*hacia Judea*, es decir, a su frontera con Idumea donde se halla Bet-Sur; otro va hacia el monte Sión, a Jerusalén. De estos dos lugares se hace mención expresa en el v.26. Además, v.49-51.

49 *para aguantar encerrados en ella* (en Bet-Sur). Abel traduce distinto: 'por carecer de víveres que *almacenar* en ella'. El contexto parece favorecer más la traducción que aquí se propone.

Sobre el sitio de Bet-Sur, cf. 2 Mac 13,19ss.

año sabático. Literal: sábado para la tierra (cf. Ex 23,10s; Lev 25,2ss).

51 *lanzaflechas*. Aparato llamado escorpión (por imitar la plan-

al santuario, lo asedió por espacio de bastantes días, montando allí
torres de asalto y empalizadas, lanzallamas, catapultas, lanzaflechas y
hondas. 52 Los sitiados, a su vez, construyeron armas de contraataque
y así lucharon largo tiempo. 53 Pero al fin se agotaron las existencias
en los depósitos por ser año séptimo, y porque los rescatados de diversos pueblos y traídos a Judea habían consumido el remanente de
la reserva. 54 Se quedaron unos pocos en el santuario, pues les apretaba el hambre, y el resto se dispersaron cada cual por su lado.

55 Llegó a oídos de Lisias la noticia de que Filipo, a quien el rey
Antíoco aún en vida había encargado educar a su hijo Antíoco con
vistas a reinar, 56 había partido de Persia y Media al frente de los expedicionarios que marcharon con el rey, y que pretendía encargarse de la
regencia. 57 Por este motivo se sentía tremendamente impaciente, por
lo que se inclinó a marchar; y así expuso al rey, a los generales del ejército y a los soldados: «Vamos a menos por días, y, además, los víveres
escasean. Por otra parte, el sitio en que acampamos está fortificado, y,
finalmente, nos reclaman los asuntos de palacio. 58 Así que tendamos
la mano a esta gente, y hagamos la paz con ellos y con todo su pueblo.
59 Dejémosles vivir conforme a sus leyes como antes, pues a causa de
sus leyes, que nosotros habíamos suprimido, se sublevaron ellos y han
llevado a cabo todas estas campañas». 60 Agradó la propuesta al rey
y a los oficiales, y al punto les envió negociaciones de paz, y las aceptaron. 61 El rey y sus oficiales les prestaron juramento, tras lo cual salieron ellos de la fortaleza. 62 Entró entonces el rey en el monte Sión
a inspeccionar la fortificación del lugar, y violó el juramento hecho
mandando demoler en toda su extensión las murallas. 63 Luego levantó el campamento a toda prisa y partió para Antioquía, donde se encontró a Filipo dueño ya de la ciudad; lo atacó y se la arrebató por la
fuerza.

---

ta espinosa de este nombre), especie de arco múltiple que podía disparar varias flechas a la vez.

52 *los sitiados.* Literal: ellos.

53 *pero al fin se agotaron...* Literal: pero no había alimentos en los depósitos.

Complot de Filipo. Retirada de los sirios. 6,55-63

56 *pretendía encargarse...* Literal: buscaba apoderarse de los asuntos (v.14).

57 *se sentía tremendamente impaciente.* Intensidad del imperfecto.

nos reclaman... Literal: y pesan sobre nosotros los asuntos del reino.

59 *dejémosles vivir...* Literal: concedámosles caminar... Hebraísmo.

todas estas campañas. Literal: todas estas cosas.

60 *agradó la propuesta a...* Literal: y fue bueno el razonamiento delante de. Hebraísmo (cf. Gén 41,37).

a los sitiados. Literal: a ellos.

62 *a inspeccionar.* Literal: y vio.

mandando demoler. Literal: dio orden y derribó. Sintaxis hebrea.

en toda su extensión. Literal: el muro de en torno.

7 1 El año ciento cincuenta y uno, Demetrio, hijo de Seleuco, aban-
donó Roma haciéndose a la mar con un puñado de hombres, yendo a
una ciudad del litoral en la que comenzó a reinar. 2 Ocurrió que, mien-
tras entraba en el palacio de sus padres, apresaron las fuerzas a Antíoco
y a Lisias con objeto de llevárselos a su presencia; 3 pero, enterado de
ello, repuso: «¡No quiero verles ni la cara!» 4 Los soldados los ejecuta-
ron, con lo que Demetrio pudo al fin sentarse sobre el trono de su
propio reino. 5 Acudieron entonces a él todos los israelitas renegados
e impíos. Al frente de ellos iba Alcimo, que ambicionaba el pontificado.
6 Se pusieron a acusar al pueblo ante el rey diciendo: «Judas y sus her-
manos han hecho perecer a tus adictos, mientras a nosotros nos han
expulsado de nuestro propio país. 7 Envía, pues, a uno de tu confianza,
que vaya y se informe de toda la ruina que nos han causado a nos-
otros y también al territorio del rey, para que les imponga una san-
ción, tanto a ellos como a sus colaboradores. 8 Recayó la elección del
rey sobre Báquides, miembro de la nobleza, que gobernaba al occi-

---

El gesto de Eleazar y el perjurio de Antíoco se yerguen con categoría de símbolo, como dos actitudes límite frente a la alianza. Desde este ángulo cobran un relieve imponente las dos reflexiones paralelas de 1 Mac 3,59 y 2 Mac 7,2.

CAPITULO 7

Demetrio I. Expedición de Báquides y Alcimo. 7,1-25

1 *el año* 151 *:* 161 a.C.

Demetrio I era hijo de Seleuco IV; por tanto, sobrino de Epífanes y primo de Eupátor. Muerto Seleuco—él contaba nueve años—, lo envió su tío como rehén a Roma en su lugar, usurpando él el trono. Aprovechando la situación tensa que se crea en contra de Eupátor y de Lisias, Demetrio huye de Roma con unos pocos adictos y llega a Trípoli, ciudad de Siria (2 Mac 14,1).

haciéndose a la mar. Literal: subió a. Ἀναβαίνειν puede significar *ir a alta mar*, como καταβαίνειν equivale a veces a *atracar en un puerto.*

3 *no quiero... ni la cara.* Literal: no me enseñéis sus rostros. A juzgar por el efecto inmediato, estas palabras son una sentencia de muerte.

5 *Alcimo.* Forma helenizada de *ʾElyāqîm* (*ʾĒl* o *ʾĔlōhîm* exalta), variante a su vez de *Yᵉhôyāqîm* (Yahvé exalta). En griego, ἄλκιμος significa *fuerte, robusto, valiente.* El cambio de nombre es ya un reproche contra este contemporizador, adicto por ambición al poder hasta en el nombre, sin atender a la dignidad de su cargo ni a que, de hecho, descendía de Aarón [1]. Para más detalles sobre él, cf. 2 Mac 14,3-10.26.

8 *la elección... recayó...* Literal: y eligió el rey a.

miembro de la nobleza. Literal: de los amigos del rey. «Amigo

[1] F. Vigouroux: DB, I p.338-340.

dente del Eufrates; personaje importante en la corte y leal al rey. 9 Lo envió junto con el impío Alcimo, a quien confirmó en el sumo sacerdocio, dándole orden de tomar represalias contra los hijos de Israel. 10 Se pusieron, pues, en camino, dirigiéndose con un numeroso ejército al país de Judá. Envió a Judas y a sus hermanos mensajeros con una embajada engañosamente pacífica. 11 Ellos no dieron crédito a sus palabras al ver el ejército tan grande con que habían venido. 12 Sin embargo, un grupo de escribas se reunieron y fueron a Alcimo y a Báquides para intentar negociaciones justas. 13 Pero quienes iban a la cabeza entre los israelitas en las tentativas de paz eran los asideos, 14 pues llegaron a decii: «Siendo el que ha venido con el ejército sacerdote de la familia de Aarón, no va a jugarnos una mala partida». 15 Les dirigió palabras conciliadoras con la siguiente promesa: «No tenemos intención de molestaros ni a vosotros ni a vuestros aliados». 16 Ellos le creyeron, y entonces él mandó prender y ejecutar a sesenta de ellos

---

del rey» era un título que distinguía a los íntimos del soberano, con el cual compartían honores y riesgos.

al occidente del Eufrates. Literal: más allá del río. Es un modismo persa con que se designa la región que, en asirio, llamaban *êbir-nâri*, y en hebreo *ʿēber hannāhār;* los Setenta la llaman πέραν τοῦ ποταμοῦ, de donde bebe el autor de 1 Mac. Para orientarse ante el mapa hay que situarse no en Palestina, sino en Persia, y en tal caso tenemos lo que fueron los dominios de Salomón, a saber: del Eufrates al país de los filisteos y Egipto, y de Tifsaḥ a Gaza (cf. 1 Re 5,1.4: texto hebreo, no LXX)[2].

10 *envió.* El sujeto es Báquides.

13 *quienes iban a la cabeza...* Aparecen tres opiniones: los Macabeos, que rechazan de plano (v.11); los escribas, que se avienen a un acuerdo equitativo (v.12), y los asideos, que se adhieren sin reservas a los fingidos amigos (v.13). Por eso eran estos últimos los que se llevaban la palma en las negociaciones de paz. Este creo que es el sentido; es decir, que los asideos eran los primeros, no en categoría entre los judíos, como quiere Bévenot, sino en ir más lejos que nadie en procurar la paz.

15 *les dirigió palabras...* Lo mismo que en el v.10, ni rastro de sujeto, que no parece pueda ser otro sino Báquides.

16 *según la palabra...* Literal: conforme a la palabra que escribió. El texto griego, al parecer más primitivo, no tiene sujeto expreso; sucesivos correctores han añadido: *el profeta, David, Asaf,* etcétera. Tal vez esta ausencia de sujeto es pretendida para no nombrar a Dios, según la costumbre de 1 Mac; por eso traduzco en forma impersonal.

La expresión ὃν ἔγραψεν αὐτόν es intraducible por carecer de sentido tanto en griego como en castellano; es sencillamente una pésima traducción del hebreo, en el cual se necesita añadir un pronombre demostrativo al relativo para indicar el género de éste, que es indeclinable (cf. Sal 105,26: LXX y Vg traducen por completo a la letra).

[2] Abel, II p.108. E. Dhorme: RB 8 (1911) 213.

en un solo día, según la palabra que se había escrito: 17 «Los cuerpos y la sangre de tus fieles los han desparramado en torno a Jerusalén, sin que haya quien les dé sepultura». 18 Sobre todo el pueblo se cernió el temor y el espanto hacia ellos, pues decían: «No hay en ellos lealtad ni sentido de justicia, ya que han violado el acuerdo y la promesa que habían jurado». 19 Por su parte, Báquides se marchó de Jerusalén para establecerse en Bet-Zait, de donde envió a arrestar a muchos de los que se habían pasado a él y a algunos del pueblo, y los hizo sacrificar junto al gran pozo. 20 Luego puso al país en manos de Alcimo, dejando a su disposición un destacamento. Acto seguido se volvió Báquides al rey. 21 Entonces comenzó a luchar Alcimo por el sumo sacerdocio. 22 Se le aliaron todos los que andaban revolviendo a su propio pueblo; se hicieron los amos de Judá y causaron un daño tremendo en Israel. 23 En vista de tanto mal como Alcimo y sus secuaces hacían a los hijos de Israel, con más saña aún que los mismos paganos, 24 salió Judas por toda la región de Judea y sus contornos y se vengó de los desertores, que inmediatamente cesaron en sus incursiones por el país. 25 Alcimo, a su vez, viendo que Judas y los suyos daban la cara, y dándose cuenta de que no podía hacerles frente, regresó junto al rey haciéndolos blanco de las peores acusaciones.

26 Envió entonces el rey a Nicanor, uno de sus generales más prestigiosos y enemigo acérrimo de Israel, con orden expresa de aniquilar al pueblo. 27 Llegó Nicanor a Jerusalén con un ejército imponente y dirigió a Judas y a sus hermanos este mensaje de paz fingida: 28 «No haya lucha entre mí y vosotros: vendré con pocos hombres a entrevistarme con vosotros en son de paz». 29 Fue, pues, a Judas y cambiaron saludos amistosamente. Entre tanto los enemigos estaban preparados

17 Cf. Sal 79,2b-3. En hebreo: *ḥăsîdêkā*, tus *asideos* o piadosos.

18 *lealtad.* Literal: verdad. Tiene aquí el sentido hebraico de *fidelidad.*

19 *Bet-Zait.* Localidad al sur de Jerusalén, a unos cinco o seis kilómetros por encima de Bet-Sur [3].

los hizo sacrificar. Literal: los sacrificó. Como bien observa Abel, sacrificó a éstos por la misma razón que los del v.16: porque no quería amigos en el pueblo que odiaba a muerte. Los cadáveres los arrojaron a una cisterna que había en las proximidades de Bet-Zait.

21 Alcimo había obtenido de Antíoco el nombramiento como sumo sacerdote. Su lucha ahora es para afianzarse en el cargo y ejercerlo, ya que sus connacionales lo rechazan.

23 *en vista de...* Literal: y vio Judas todo el mal que había hecho Alcimo y los con él entre los hijos de Israel...

25 *daban la cara.* Literal: se hacían poderosos.

haciéndolos blanco... Literal: y los acusó de cosas malvadas.

Derrota de Nicanor en Cafarsalam. 7,26-32

27 *dirigió a Judas... fingida.* Literal: envió (una embajada) a..., diciendo engañosamente con palabras de paz.

28 *a entrevistarme con vosotros.* Literal: a ver vuestros rostros. Hebraísmo.

[3] Abel, II p.284.

para secuestrar a Judas. 30 Mas se hizo saber a Judas que había venido
a él con engaño. Al punto se retrajo de él indignado, y no quiso verlo
más. 31 Al ver Nicanor cómo había sido desenmascarado su proyecto,
salió en batalla abierta contra Judas a la altura de Cafarsalam. 32 De
los de Nicanor cayeron unos quinientos y en seguida huyeron a la ciu-
dad de David.
33 Pasados estos incidentes, subió Nicanor al monte Sión. Salieron
del santuario sacerdotes junto con ancianos del pueblo a saludarlo en
son de paz y a mostrarle el holocausto que se celebraba por el rey;
34 pero él se burló de ellos con desprecio, los ultrajó y habló con inso-
lencia. 35 Después juró encolerizado: «Si Judas y su ejército no son
puestos ahora mismo en mi poder, yo os aseguro que, como vuelva
sano y salvo, le prendo fuego a esta casa». Dicho lo cual, salió ciego de
ira. 36 Entraron los sacerdotes y, de pie ante el altar y el santuario, pro-
rrumpieron en llanto y exclamaron: 37 «Tú que escogiste esta morada
para que en ella se invoque tu nombre y en ella tenga tu pueblo una
casa de oración y de súplica, 38 véngate de este hombre y de su ejército,
haciendo que caigan por la espada. Recuerda sus blasfemias y no les
des la victoria».
39 Abandonó Nicanor Jerusalén y acampó en Bet-Horón, donde
se le sumó una columna de Siria. 40 Judas, a su vez, acampó en Adasa

---

30 *se retrajo indignado de él.* Literal: se indignó (apartándose) de él. El verbo πτοεῖν en pasiva significa no sólo *ser presa del miedo*—así traducen la mayoría—, sino, además, de cualquier estado pasional violento, como amor, odio, desprecio, etc.

no quiso verlo más. Literal: no quiso ver todavía su rostro.

31 *salió en batalla abierta.* Literal: salió al encuentro de Judas con guerra.

Cafarsalam. Ciudad al noroeste de Jerusalén, a la mitad de distancia entre ésta y Emaús [4].

32 *unos* 500. Tal cifra dan: S, VL y Syr; A, Vg y algunos códices minúsculos leen 5.000.

ciudad de David. Cf. 4,37.

Nicanor en el templo. Derrota y muerte. 7,33-50

34 *los ultrajó.* Literal: los manchó.

35 *yo os aseguro que...* Literal: y sucederá, si vuelvo con paz, que... Construcción y vocabulario típicamente hebraicos.

ciego de ira. Literal: con grande ira.

38 *no les dés la victoria.* Sigo la interpretación que da aquí Joüon a la palabra μονή: *permanencia,* acción de *subsistir;* pero subsistir ante el enemigo, resistirle y vencerle, y no en el sentido de seguir viviendo [5].

39 *Bet-Horón.* Cf. com. a 3,16.

40 *Adasa.* Localidad a unos ocho kilómetros al norte de Jerusalén [6].

[4] Abel, II p.293.
[5] B 3 (1922) 206.
[6] Abel, II p.238.

con tres mil soldados. Oró así Judas: 41 «Cuando aquellos legados rea-
les hubieron blasfemado, salió tu ángel y exterminó a ciento ochenta
y cinco mil de ellos. 42 Destroza de modo semejante hoy ante nosotros
a este ejército, para que los demás sepan que profirió blasfemias con-
tra tu santuario: júzgale según su maldad». 43 Entraron en combate
los ejércitos el trece del mes Adar, quedando derrotado el de Nicanor,
el cual cayó el primero en la lucha. 44 Cuando las tropas de Nicanor
vieron que había caído, soltando las armas se dieron a la fuga. 45 Los
estuvieron persiguiendo durante todo un día de camino, de Adasa a
Guézer, tocando tras ellos las trompetas de alarma. 46 Salieron de to-
dos los pueblos circundantes de Judea y los iban envolviendo, hasta
que se arrojaron unos contra otros, cayendo todos por la espada sin
quedar uno solo de ellos. 47 Recogieron sus despojos como botín; a
Nicanor le cortaron la cabeza y la mano derecha, que había levanta-
do con insolencia, y llevándolas, las colgaron en las cercanías de Je-
rusalén. 48 El pueblo se llenó de alegría, y el día aquel lo celebró como
fiesta solemne de júbilo. 49 Determinaron además celebrar cada año
esta solemnidad el trece de Adar. 50 Gozó de paz Judá por un poco
de tiempo.

---

soldados. Literal: hombres.

oró así Judas. Literal: y oró Judas y dijo.

41 *aquellos legados.* Literal: los de junto al rey. Alude a los emisarios de Senaquerib, rey de Asiria, a Ezequías, rey de Judá (cf. 2 Re 18,28-35; 19,35).

45 *durante todo un día de camino.* Literal: el camino de un día.

Guézer (forma helenizada: Gazara). Ciudad situada a unos kilómetros al oeste-norte de Emaús [7].

trompetas de alarma. Literal: trompetas de señales.

46 *los iban envolviendo.* El verbo ὑπερκερᾶν no se halla más veces en la Biblia griega, fuera de Jdt 15,5. Significa *atacar de flanco* a un ejército; aquí, por la insistencia del imperfecto, reviste el matiz de ataque envolvente, que los estrecha cada vez más hasta matarse entre ellos.

47 *cogieron... como botín.* Literal: y cogieron los despojos y el botín. A veces los despojos cogidos en el combate se destruían («darlos al anatema»); otras veces se llevaban al templo o simplemente se los repartían los soldados, que es lo que propiamente se llama botín. Creo que aquí se trata de este último caso [8].

llevándolas las colgaron. Literal: las llevaron y colgaron. El autor emplea el mismo verbo para indicar el gesto arrogante de Nicanor y el de los soldados para exponer en público su cabeza y mano. Posiblemente es una coincidencia pretendida.

en las cercanías. También puede traducirse: a la entrada, a las puertas. En 1 Sam 31,10; Jdt 14,1 se habla de exponer el cadáver en la muralla.

49 *esta solemnidad.* Literal: este día.

50 *gozó de paz.* Literal: se calló. Hebraísmo (cf. Jue 3,11.30; 5,31; 8,28).

por un poco de tiempo. Literal: por pocos días. Hebraísmo.

[7] ABEL, II p.332s.
[8] H. KRUSE, *Ethos victoriae in Vetere Testamento:* VD 30 (1952) 67.

8 1 La fama de los romanos había llegado a oídos de Judas: eran
poderosísimos, complacientes con todos los que se acogían a ellos,
dispuestos a aliarse con cuantos acudiesen a ellos. 2 Pero, ante todo,
eran poderosísimos. En efecto, le habían contado sus campañas béli-
cas y las hazañas que habían realizado entre los galos, dominándolos
y sometiéndolos a tributo; 3 y las llevadas a cabo en la provincia de
España, para adueñarse de las minas de plata y oro que en ella se en-
cuentran; 4 y cómo se habían apoderado del país entero gracias a su
habilidad y tesón (con ser un país situado a gran distancia de ellos).
Ellos habían derrotado a los reyes venidos del extremo de la tierra a
combatirlos, causándoles un completo desastre, y el resto les enviaban
tributo cada año. 5 A Filipo y a Perseo, reyes de los macedonios, y a
otros sublevados contra ellos, los habían vencido en la guerra y some-
tido. 6 Antíoco el Grande, rey de Asia, que les había hecho la guerra
con ciento veinte elefantes, caballería, carros y un considerable ejér-

---

CAPITULO 8

Elogio de los romanos y alianza con ellos. 8,1-32

1 *la fama.* Literal: el nombre. Hebraísmo.

poderosísimos. Literal: poderosos en fuerza. Traduce la conocida expresión hebrea *gibbôrîm ḥayil*, con que la Biblia designa a sus héroes. También puede traducirse de esta manera: «magníficos guerreros»; de hecho, este poder dice relación con la guerra, es poder militar.

2 *pero, ante todo...* Literal: y que son poderosos en fuerza. Tal repetición la entiendo como un subrayado ponderativo del autor; de ahí la traducción que adopto.

los galos. Según el parecer casi unánime, no se trata de los celtas de Galacia (Asia Menor), sino de los habitantes de las Galias. Parece normal pensarlo así, tanto por la mayor importancia de éstos como por la mención de España en el verso siguiente.

3 *la provincia de España.* Este es el único sitio del AT donde se cita por su nombre a España (en el NT: Rom 15,24.28). Con otros nombres o de manera indirecta se alude a ella más veces [1].

que en ella se encuentran. Literal: de allí.

4 *del extremo de la tierra.* Alusión a Amílcar Barca, Asdrúbal y Aníbal y a las guerras púnicas.

5 Filipo V de Macedonia fue derrotado en Cinocéfalo el 197 a. C. por T. Quinto Flaminio. Treinta años más tarde, su hijo Perseo fue también derrotado en Pidna por L. Emilio Paulo. Macedonia, dividida en cuatro repúblicas, pasó finalmente el 146 a ser provincia romana.

reyes de Macedonia. Literal: rey de los kitios (cf. 1,1).

6 *Antíoco el Grande.* Antíoco III, padre de Epífanes. Derrotado por Escipión el Africano en Magnesia el 189 a. C.

[1] Sobre la mención de España en la Biblia, cf. S. Bartina: EBG III 160-174.

cito, había sido también vencido por ellos; [7] cogido prisionero, le impusieron una fuerte indemnización, que pagarían él y sus sucesores, a más de entrega de rehenes y de la renuncia [8] a sus mejores provincias, a saber, Jonia, Misia y Lidia, que, una vez en su poder, donaron al rey Eumenes. [9] También se decía que, habiendo tramado los griegos ir y expulsarlos, [10] ellos, enterados de la coalición, habían enviado contra éstos a un solo general, y los atacaron, cayendo muchos heridos, y, después del saqueo, se llevaron prisioneros a sus mujeres e hijos; sometieron el país, desmantelaron las fortalezas y les impusieron una dominación que aun hoy dura. [11] También a los otros reinos y países, cuantos se les enfrentaron, los quebrantaron y sometieron. [12] En cam-

---

7 *cogido prisionero.* No es históricamente cierto que fuese hecho prisionero. Nuestro autor pudo recoger un bulo popular tenido entonces por cierto o una noticia divulgada por los mismos romanos para sus fines políticos, costumbre que hasta en nuestros días se practica.

una fuerte indemnización. Literal: un gran impuesto. La suma era de 15.000 talentos de Eubea—según Grandclaudon, 100.000.000 de francos oro—, de los cuales pagó Antíoco en el acto 500; 2.500 al ratificarse el tratado de Apamea en 188, y después debía pagar el resto en doce años, a razón de 1.000 talentos cada uno. Tan cuantiosa deuda debe tenerse en cuenta para enjuiciar con mayor objetividad la política económica de estos reyes seléucidas.

8 *Jonia, Misia y Lidia.* Literal: India, Media y Lidia. Es históricamente falso que la India y la Media pertenecieran alguna vez a Antíoco, y asimismo falso que las cedieran los romanos al rey Eumenes II de Pérgamo. Evidente que, aunque equivocada, pudo ser ésta la información de que dispuso nuestro autor; pero también puede presumirse un error, bien de copista, bien del mismo autor, al cambiar por aliteración Ἰωνικήν con Ἰνδικήν y Μυσίαν con Μηδίαν. Se sabe en efecto que Jonia, Misia y Lidia figuraban en la donación que Roma hizo al rey Eumenes.

Abel advierte que nada nos autoriza a cambiar el texto. El verdadero problema es si ante semejante colisión no nos hallamos ya con un texto corrupto en las manos. Es clásico a este propósito el texto 12,7.

9 *expulsarlos.* Cf. 6,19 nota. Se trata—todos lo admiten—de la *Liga aquea,* derrotada por el cónsul Mummio en Leucopetra el 146 a. C. Lo que allí se debatía era una cuestión de independencia, de *expulsar* a los romanos para llevar una vida autónoma. Grecia acabó entonces en provincia romana: la Acaya.

10 *desmantelaron.* Entre otras cosas, Mummio redujo a escombros la ciudad de Corinto.

les impusieron una dominación. Literal: los esclavizaron.

que aún hoy dura. Literal: hasta este día. Hebraísmo.

11 *países.* Literal: islas. Puede tener el significado genérico de países más o menos remotos, separados de Palestina por el mar (cf. 11,38).

12 *eran fieles amigos.* Literal: habían conservado la amistad.

bio, con sus aliados, con los que estribaban confiados en ellos, eran fieles amigos, no obstante haber avasallado a los reyes—los de cerca y los de lejos—, y temerles cuantos conocían su nombre.
13 Aquellos a quienes se propusieran ayudar y encumbrar, reinaban; pero a los que quisieran los destronaban, por hallarse en la cumbre del poder.
14 Con todo, ni uno de ellos ceñía diadema, ni crecía revestido de púrpura.
15 Para sí mismos habían creado un consejo, y acostumbraban reunirse cada día trescientos veinte consejeros, constantemente ocupados del orden público.
16 Solían también encargar a un individuo cada año el gobernarlos y presidir toda su nación, obedeciendo todos a uno, sin que hubiera entre ellos enemistad o envidia.
17 Judas escogió a Eupólemo, hijo de Juan, y éste, de Acco, y a Jasón, hijo de Eleazar; los envió a Roma a negociar con ellos amistad y alianza
18 con que poder sacudir de sí el yugo, pues se habían dado cuenta de que el poderío griego estaba sometiendo a esclavitud a Israel.

---

no obstante haber... Literal: y habían avasallado. *Wāw* concesivo.

13 *y encumbrar.* Literal: y hacer reinar. Matiz causativo hebraico.

por hallarse... poder. Literal: y se habían exaltado mucho. *Wāw* causal.

14 *ni crecía...* El verbo ἁδρύνειν significa *crecer, desarrollarse,* y se usa referido a los seres vivos (hombres, animales, plantas). No se emplea metafóricamente en el sentido de «engreírse» (Bover-C.) o de «pavonearse» (Grandclaudon). Sencillamente, crecer revestido de púrpura es sinónimo de crecer en palacio como heredero (Roma era república entonces).

15 *Consejo... consejeros.* Son el senado y los senadores romanos.
acostumbraban reunirse. Literal: deliberaban. El carácter repetitivo del imperfecto le da aquí el matiz de costumbre.
constantemente ocupados... Literal: deliberando de continuo en bien de (o acerca de) la muchedumbre, para mantenerla en orden.

16 *a un individuo.* Propiamente elegían dos cónsules cada año, uno de los cuales se encargaba de los asuntos de Oriente: tal pudo ser la causa—nota Abel—de que el pueblo se forjara la idea de un solo cónsul.

17 *Eupólemo.* Cf. 2 Mac 4,11. Por su abuelo pertenecía a familia sacerdotal (cf. 1 Par 24,10; Esd 2,61; Neh 3,4.21; 7,63).
Jasón. Nada se sabe de él. Es posible que su padre fuese el mártir de 2 Mac 6,18-31.

18 *porque se habían dado cuenta.* Literal: porque habían visto. Según Abel, que sigue a Grimm, se debe traducir: «pues verían (los romanos)...» No parece que tal explicación, por ingeniosa que sea, convenga al contexto. Efectivamente, es difícil entender que la causa de la iniciativa de Judas a aliarse con los romanos fuera el que éstos vieran su estado de peligro. Parece más obvio, incluso gramaticalmente, interpretar que eran los mismos judíos los que se habían dado cuenta de su propio peligro y por eso buscaban la alianza de los poderosos.

[19] Emprendieron, pues, el viaje a Roma—un viaje larguísimo—, y entraron en el senado, donde se expresaron en estos términos: [20] «Judas Macabeo, junto con sus hermanos y el pueblo judío, nos envían a vosotros para concertar con vosotros un pacto de amistad y no agresión, y ser contados entre vuestros aliados y amigos». [21] Les agradó la propuesta. [22] Esta es la copia del documento que mandaron grabar en placas de bronce y que enviaron a Jerusalén, para que les sirviese como testimonio de paz y de alianza:

[23] «Bienestar para los romanos y para el pueblo judío en mar y tierra por siempre. Que la espada y el enemigo se mantengan alejados de ellos. [24] Si una guerra amenaza primero, bien a Roma, bien a uno cualquiera de sus aliados en el ámbito de sus dominios, [25] participará el pueblo judío de todo corazón en la lucha, como le dicten las circunstancias. [26] A los combatientes no se les facilitarán provisiones de víveres, armas, dinero o naves, como ha parecido a Roma, cuyas decisiones han de observar sin contravenir una sola. [27] Del mismo modo, si es al pueblo judío al que primero sobreviene una guerra, tomarán parte en la contienda los romanos con toda el alma, como las circunstancias se lo dicten. [28] A estos aliados no se les darán víveres, armas, dinero o naves, como ha parecido a Roma, y guardarán estas disposiciones sin engaño. [29] Tales son las cláusulas que los romanos han estipulado con el pueblo judío. [30] Y si en lo sucesivo quieren unos u otros añadir o quitar, lo harán por propia decisión; por tanto, si añaden o quitan algo, tendrá valor. [31] Respecto a los daños que el rey Demetrio les viene ocasionando, le hemos escrito lo siguiente: '¿Por qué has descargado tu yugo sobre los judíos, mis amigos y aliados? [32] Si llegan a acusarte otra vez, les haremos justicia y te combatiremos por mar y por tierra'».

---

19 *se expresaron en estos términos.* Literal: y contestaron y dijeron. Hebraísmo.

20 *un pacto... de no agresión.* Literal: un pacto... de paz.
ser contados. Literal: ser escritos.

23 *en mar y tierra.* Literal: en mar y seco. Hebraísmo.

24 *amenazas.* Literal: está inminente.

26 Este verso se aclara suficientemente con ayuda del v.28 en dos puntos fundamentales:

a) *los combatientes*—no los adversarios, según Abel (ya se entiende que a los adversarios no se les da nada de nada)—son aquí los judíos, pues se corresponden con *los aliados* del v.28, los romanos.

b) *sin contravenir una sola.* Literal: sin coger nada. Todos más o menos traducen: 'sin compensación ninguna' (Bover-C.). Sin embargo, la expresión paralela en el v.28 es: καὶ οὐ μετὰ δόλου, *sin engaño.* Es decir, que 'no tomar nada' tiene aquí el significado de *no quitar nada;* de donde: no contravenir o defraudar una sola de las cláusulas del acuerdo. || *víveres... dinero.* Literal: trigo... plata.

29 *tales son... judío.* Literal: conforme a estas palabras, así han establecido los romanos al pueblo judío.

30 *en lo sucesivo.* Literal: después de estas palabras (por: después de estas cosas). Hebraísmo.
unos u otros. Literal: éstos y éstos. Hebraísmo [2].

[2] B 3 (1922) 206.

9 1 Supo Demetrio que Nicanor y sus tropas habían sucumbido en
la batalla. Segunda vez volvió a enviar a Báquides y a Alcimo a tierra
de Judá, al frente del ala derecha. 2 Tomaron el camino que conduce
a Guilgal; acamparon contra Mesalot en Arbela y la conquistaron,
sacrificando muchas vidas humanas. 3 El mes primero del año cien-

---

CAPITULO 9

Ultima batalla y muerte de Judas Macabeo. 9,1-22

1 *volvió a enviar*. Literal: añadió enviar. Construcción hebraica (cf. Gén 4,2; Ex 5,7).

ala derecha. Expresión un tanto enigmática. Para Calmet es sinónimo de 'tropas selectas', ya que de dicha ala se encargaba personalmente el rey en la batalla. Para Bévenot es el ala derecha del ejército sirio, situada al occidente del Eufrates.

Dado el modo de orientarse de los hebreos, que, mirando al oriente, llamaban izquierda al norte y derecha al sur, podría considerarse que el autor se refiere a una unidad del ejército sirio acampada en la zona sur de Siria, junto a la frontera judía [1].

2 *el camino que conduce a Guilgal*. Sobre la identificación de este lugar geográfico hay diversidad de opiniones. Unos, siguiendo la versión siríaca, leen Galaad. Abel prefiere leer Galilea, basado en que a veces en la Escritura se la confunde con Guilgal, conjetura que encuentra confirmación—según él—en el testimonio de Josefo [2].

La opinión mejor fundada es la de Keil. Explica sobre el propio texto, en el cual se dice que Báquides tomó el camino que va a Guilgal—no que fuese a Guilgal—, y que a la altura de Arbela acampó, etc. Con ello coincide perfectamente el testimonio de Josefo aducido por Abel a favor de su teoría, ya que, según el historiador judío, Báquides emprendió el camino de Antioquía a Judea, acampando en Arbela al pasar por Galilea [3]. Como observa Keil, el autor de 1 Mac hace referencia a una ruta muy conocida de entonces; existía en efecto una comunicación estratégica entre Damasco y Egipto que pasaba por uno de los tres Guilgal de Palestina, situado al nordeste de Joppe y que hoy ostenta el nombre de Djeldjuliyeh. Esto supuesto, el ejército sirio entró en Palestina por el camino Damasco-Egipto (por tanto, hacia Judea, donde se hallaba Judas), pasando por el occidente del mar de Galilea, donde se asentaba Arbela, no lejos de Séforis [4]. Posiblemente Mesalot no es nombre propio; algunos lo derivan del hebreo *m^{e}sillôt, peldaños:* alusión a la configuración del terreno, quebrado por numerosas grutas a distinta altura, que servían de refugio a bandidos y rebeldes en tiempos de Herodes [5].

3 *el mes primero del año 152:* Nisán (marzo-abril) del 160 a.C.

1 OESTERLEY, *Apocrypha* p.96.
2 RB 33 (1924) 382.
3 *Ant. iud.* XII 11,1; NIESE, III-IV p.145 n.421.
4 *Bell. iud.* I 16,2; NIESE, V-VII p.70 n.304s.
5 A. LEGENDRE: DB, I c.884-886.

to cincuenta y dos acamparon cerca de Jerusalén. [4] Luego, levantando el campamento, se fueron a Berea con veinte mil infantes y dos mil jinetes. [5] Judas se hallaba concentrado en Elasa con tres mil soldados escogidos. [6] Viendo éstos que el ejército lo integraba una multitud inmensa, se llenaron de miedo y desaparecieron del campamento la mayoría, no quedando en total más de ochocientos. [7] Advirtió Judas que se había desbandado su ejército cuando el combate se le echaba encima, sintiendo por ello profundo desaliento, pues le era ya imposible reunirlos. [8] En medio del abatimiento dijo a los que habían quedado: «¡Animo y al enemigo! Tal vez podamos hacerles frente».
[9] Mas ellos intentaban disuadirlo diciendo: «¡Imposible! Salvemos ahora mismo nuestras vidas; después volveremos con nuestros hermanos a luchar con ellos, pero nosotros somos pocos». [10] Contestó Judas: «¡Lejos de mí tal cosa! ¡¡Huir de ellos...!! Si es que ha llegado nuestra hora, muramos como valientes por nuestros hermanos sin menoscabo de nuestro honor». [11] El ejército abandonó el campamento, y ellos se aprestaron a su encuentro. La caballería se había dividido en dos grupos, mientras los honderos y los arqueros precedían al ejército; los más robustos formaban la línea de choque. [12] Báquides estaba en el ala derecha. Avanzó por ambos lados la falange, y al mismo tiempo iban sonando las trompetas; los de Judas también se pusieron a tocar las suyas. [13] Retembló la tierra con el estruendo de los ejércitos. La lucha duró de la mañana temprano al atardecer.
[14] Vio Judas que Báquides y el grueso del ejército se hallaban al lado

---

4 *Berea.* No todos los códices son unánimes en reproducir este nombre. Se la suele identificar con Beerot de 2 Sam 4,2, ciudad de la tribu de Benjamín, a 16 kilómetros al noroeste de Jerusalén [6].

5 *Elasa.* No se sabe cierto su emplazamiento. En todo caso, no podía estar lejos de Berea, pues la razón de ir allá Báquides fue el no haber encontrado a Judas en Jerusalén.

7 *sintiendo profundo desaliento.* Literal: se quebrantó en su corazón.

pues le era ya imposible. Literal: porque no tenía oportunidad.

8 *en medio del abatimiento.* Literal: se desalentó y dijo.

ánimo y al enemigo. Literal: levantémonos y avancemos contra nuestros enemigos.

9 *imposible...* Literal: no podemos; salvemos, por el contrario, ahora nuestras propias almas...

10 *lejos de mí...* Literal: no me ocurra... Frase típica hebrea (Gén 44,7.17; Dt 22,29; 24,16; Gál 6,14). El inciso siguiente—huir de ellos—lo separo para mayor patetismo, siendo gramaticalmente explicación del complemento: lejos de mí hacer esto, a saber, huir de ellos.

sin menoscabo. Literal: y no leguemos un reproche a nuestra gloria (αἰτία tiene aquí sentido peyorativo de *acusación;* no significa *causa).*

11 No aparece con claridad quién es quién, cosa frecuente en 1 Mac. El ejército que se describe es el sirio; los de Judas se nombran en el v.12.

14 *los más valerosos.* Literal: los esforzados de corazón.

[6] Abel, II p.262. F. Vigouroux: DB, I c.1606.

derecho; con él se fueron los más valerosos, 15 y batieron el ala dere-
cha y los persiguió hasta la colina de Azot. 16 Pero el ala izquierda,
que había advertido la derrota de la derecha, evolucionó pegada a
Judas y a los suyos por la espalda. 17 Con esto se agravó la lucha y
cayeron muchos heridos de uno y otro bando. 18 Cayó también Judas
y los demás huyeron. 19 Después Jonatán y Simón retiraron a su her-
mano Judas, llevándolo a enterrar al sepulcro de sus padres en Mo-
dín. 20 Todo Israel lo lloró e hicieron por él un gran duelo, lamentán-
dose muchos días y exclamando: 21 «¡Cómo ha caído el poderoso
libertador de Israel...!» 22 El resto de los hechos de Judas, de las bata-
llas y proezas que llevó a cabo, lo mismo que de su gran valor, no se
han escrito, pues fueron innumerables.
23 Tras la muerte de Judas se dejaron ver otra vez los impíos por
todo el territorio de Israel y empezaron a surgir los malhechores.
24 Hubo por entonces una escasez extrema, y el país comenzó a pa-

---

15 *la colina de Azot*. No se sabe qué sitio pueda ser éste. Para Oesterley se trata de un texto corrupto. Grandclaudon, siguiendo a Bévenot, insinúa el-Assur, de 1.011 metros de altura, a unos kilómetros al norte de el-Biʾré. Michaelis, dada la semejanza entre *ʾašdôd* (Asdod o Azoto) y *ʾašdôt* (declive montañoso), ve en el texto una posible confusión y propone traducir: 'hasta las estribaciones de la montaña'. Tal vez no vayan descaminados Bévenot-Grandclaudon.

16 *evolucionó pegada*. Literal: se volvió pisando los talones...

19 *Modín*. Cf. com. a 2,1.

Arnaldich observa que Judas no invoca a Dios antes de una batalla que parecía más un suicidio voluntario que una contienda entre dos ejércitos. Es una opinión particular que respeto, pero que no comparto.

No dudo en calificar de *sublime* la actitud de este hombre, capaz de colocarse solo frente a todos. Su gesto es una locura, pero de signo teológico. Si había sentido desaliento antes del combate (v.8), no tanto era de cobardía cuanto de pesar por aquellos hombres, más fiados de sus recursos que de la protección de Dios. Todos juntos se habrían hallado en el ámbito teológico de una lucha al lado del Dios de la alianza, que no ahorra sufrimientos, pero asiste con la victoria a los que le aguardan a pie firme con fe y fidelidad. El sacrificio de Judas, como antes el de Eleazar, es un auténtico mensaje: él no es necesario, le suplirá otro; pero sí es necesario el testimonio de su fidelidad maciza a la alianza. En el fondo, la respuesta resuelta de Judas (¡Lejos de mí...!, v.10) había sido una plegaria formidable.

21 Esta frase parece inspirada en el estribillo de la elegía de David a la muerte de Saúl y Jonatán (2 Sam 1,19-25).

Persecución. 9,23-27

Desde 9,23 empiezan los hechos de Jonatán (9,23-12,53).

23 El καὶ ἐγένετο introduce un cambio de escena. El verso reproduce casi a la letra el Sal 91,8a.b, según los LXX.

24 *una escasez extrema*. Literal: una muy grande hambre. Oesterley hace suya la explicación del profesor Torrey, según la cual, el

sarse del lado de ellos. 25 Báquides eligió a los inicuos para ponerlos
como señores de la región. 26 Ellos iban buscando con toda diligencia
a los partidarios de Judas y los llevaban a Báquides, que los mandaba
castigar haciéndolos objeto de burla. 27 Hubo gran aflicción en Israel,
como no la había habido desde que no se les mostraba un profeta.
28 Entonces se reunieron todos los adictos de Judas y propusieron
a Jonatán: 29 «Desde que murió tu hermano Judas ya no hay otro
como él que salga contra los enemigos, contra Báquides y contra los
que se muestran hostiles a nuestro pueblo. 30 Así que nosotros te ele-
gimos hoy mismo para que en su lugar seas nuestro caudillo y lleves
adelante nuestra guerra. 31 Accedió Jonatán a recibir el mando en

---

traductor confundió en el original *raʿam* (murmuración, clamor) con *rāʿāb* (hambre); y añade que así se entiende sin dificultad la cláusula siguiente.

La dificultad está en el significado mismo de *raʿam*. Aparece seis veces en la Biblia hebrea, cinco de las cuales (Sal 77,19; 104,7; 81,8; Job 26,14; Is 29,6) significa *trueno*, uno de los signos cósmicos que acompañan las teofanías del AT (cf. Ex 19,16); en el último texto (Job 39,25) tiene sentido metafórico, y se refiere a la voz atronadora de los generales en la batalla.

Puede darse otra explicación, esta vez jugando con palabras griegas. En primer lugar, el verbo del v.24a no es el vulgar 'sucedió' (ἐγένετο), sino uno en pasiva (ἐγενήθη): *fue originado, provocado*. Por otra parte, el códice A presenta el adjetivo en femenino (μεγάλη). Si a estos dos datos se añade que existe en griego una palabra semejante a λύμος, *hambre*, que es λύμη y significa *trato cruel*, podríamos reconstruir así todo el v.24: *se desencadenó una fortísima persecución, a causa de la cual el país comenzó a pasarse del lado de ellos*. Los versos que siguen parecen confirmar esta explicación.

La traducción que dan algunos del v.24b ('y el suelo mismo desertó con ellos': Knabenbauer, Bover-C.) es lingüísticamente débil.

27 La mención de los profetas no parece un mero dato cronológico. Se advierte en ella cierta añoranza por aquellos hombres de Dios que consolaban al pueblo en la tribulación, disponiendo su corazón a una respuesta más cabal a la alianza. Es una especie de clamor implícito, que recaba de Dios una nueva ayuda con la salida de Jonatán en escena.

Elección de Jonatán. Retirada al desierto; muerte de Juan y venganza. Encuentro con Báquides junto al Jordán. 9,28-49

28 *Jonatán*. Aparece en último lugar en la lista de hijos de Matatías (2,5), donde se le da el sobrenombre Apfús. Quizá fuese el menor de todos, a lo cual parece aludir el sobrenombre, que, según la conjetura de Abel, significaría *favorito, predilecto*. Jonatán se distinguirá, sobre todo, por sus dotes de organizador y de político sagaz.

30 *lleves adelante nuestra guerra*. Cf. com. a 2,66.

31 *accedió entonces*... Literal: y recibió Jonatán en aquella ocasión el mando.

aquellas circunstancias, ocupando el puesto de su hermano Judas. 32 Se
enteró de ello Báquides y andaba buscándolo para matarlo; 33 pero,
al saberlo Jonatán, su hermano Simón y todos sus compañeros, hu-
yeron al desierto de Técoa y acamparon junto a las aguas del estanque
de Asfar. 34 [Llegó la noticia a Báquides en día de sábado y marchó
con todo su ejército al otro lado del Jordán.] 35 De allí envió a su her-
mano como jefe de caravana, para que solicitase de sus amigos los
nabateos les permitiesen dejar con ellos sus bagajes, que eran abun-
dantes. 36 Entonces se presentaron los hijos de Jambrí, los de Meda-
bá, se apoderaron de Juan y de cuanto llevaba y desaparecieron con
ello. 37 Pasado algún tiempo de esto, comunicaron a Jonatán y a su
hermano Simón: «Los hijos de Jambrí están celebrando una boda
muy importante, y traen de camino desde Nadabat a la novia, hija
de uno de los grandes potentados de Canaán, con toda solemnidad».
38 Acordándose de la muerte violenta de su hermano Juan, fueron y
se ocultaron al amparo de la montaña. 39 Alzaron los ojos y en aquel
preciso instante vieron, en medio de un confuso rumor, un nutrido
cortejo: el novio les salió al encuentro acompañado de amigos y her-
manos, y también de tímpanos, cantores y gran cantidad de instru-

---

33 *Técoa.* Se hallaba al sur de Judea, constituyendo una zona limítrofe de Idumea en la franja occidental del mar Muerto. Región calcinada por el sol, permitía se viviese en ella gracias al estanque o cisterna próxima de Asfar, en el límite mismo con Idumea [7].

34 Es unánime la opinión de que este verso es una réplica indebida del v.43, no haciendo aquí otra cosa sino oscurecer el sentido.

35 *envió a su hermano.* Por el v.38 consta que éste es Juan, el primero de la lista (2,2), tal vez el mayor de los hijos de Matatías, por sobrenombre Gaddí.

jefe de caravana. Literal: conductor del pueblo. Es decir, mujeres, niños, ancianos, bagaje.

36 *los hijos de Jambrí.* Era una tribu nómada, emparentada según algunos con los mismos nabateos, que se había establecido en Medabá, al norte de Moab, en la parte oriental del mar Muerto.

los de Medabá. Así consta en S, V y en algunos minúsculos, y también en la VL; Vg y Syr dan esta variante: 'los hijos de J. salieron de M.'.

37 *pasado algún tiempo...* Literal: después de estas palabras. Hebraísmo. La noticia es introducida por un ὅτι, que interpreto como equivalente a los dos puntos del estilo directo.

Nadabat. Según Abel era una localidad situada a dos kilómetros al sur de Medabá [8].

38 *de la muerte violenta.* Literal: de la sangre.

39 *y en aquel preciso instante...* Literal: y he aquí un rumor y mucho bagaje. La palabra 'bagaje' está justificada, supuesto que toda aquella comitiva iba acompañada de los abundantes regalos de boda.

gran cantidad de instrumentos. Casi todos traducen: 'y con muchas armas'. El significado primario de ὅπλον es el de *instrumento de trabajo;* los del soldado son las armas. Pero, siendo cantores los que

7 Abel, II p.478.
8 Abel, I p.394; RB 34 (1925) 200.

mentos. 40 Salieron entonces de su emboscada contra ellos y se pusie-
ron a matar; muchos cayeron heridos y los demás huyeron a la mon-
taña, y ellos mientras se apoderaron de sus despojos. 41 De este modo
la boda se trocó en duelo, y el son de los cantores en lamento. 42 Una
vez vengada la sangre de su hermano, se retiraron a la zona panta-
nosa del Jordán; 43 lo oyó Báquides y fue en día de sábado a las riberas
del Jordán con un numeroso ejército. 44 Jonatán arengó a los suyos:
«¡Animo! Luchemos por defender nuestras vidas, que hoy no es
como hasta ahora; 45 pues veis cómo nos cerca la guerra por delante
y por la espalda, mientras a uno y otro lado están las aguas del Jordán
con sus marismas y su maleza: no hay por donde evadirse. 46 Cla-
mad, pues, ahora al cielo, para que podáis libraros de nuestros ene-
migos». 47 Comenzado el combate, tendió Jonatán su brazo para des-
cargar un golpe sobre Báquides, mas éste lo esquivó desviándose
hacia atrás. 48 Jonatán y su gente saltaron al Jordán y ganaron a nado
la otra orilla; los otros no pasaron el Jordán en su seguimiento. 49 Cerca
de mil hombres de Báquides cayeron aquel día. 50 Así que volvió a
Jerusalén, comenzó a fortificar ciudades en Judea: las fortalezas de

---

van con el novio, es difícil que sus instrumentos sean bélicos y no más bien músicos.

40 *y se pusieron a matar.* Literal: y los mataron. No se puede entender como matanza total, pues a continuación se dice que unos cayeron y otros huyeron; por tanto, debe endenderse como acción incoada.

42 *vengada la sangre...* Literal: y vengaron la venganza de la sangre. No se puede negar lo que el texto mismo confiesa: es una venganza. Sin embargo, quizá haya en ella un aspecto religioso que la eleve por encima de la mera cuestión personal. El v.37 afirma que la novia era originaria de Canaán, prototipo teológico de la idolatría, de la amistad contraria a la alianza. En este sentido es lícito ver aquí un auténtico acto de celo por la Ley, si bien con un estilo lejano aún del NT. Lo que no nos es lícito es escandalizarnos, como si nosotros pudiéramos arrojar sobre ellos ni siquiera la última piedra.

44 *como hasta ahora.* Literal: como ayer y anteayer. Hebraísmo.

46 *clamad.* La forma κεκράξατε es sencillamente un imperativo aoristo con reduplicación de perfecto, pero con el mismo valor que si no la tuviera.

Báquides fortifica Judea. Muere Alcimo, y Báquides se retira. 9,50-57

50 El plan de Báquides es envolver y aislar Judea, previniendo cualquier contraataque judío.

Jericó. A unos 28 kilómetros al este-norte de Jerusalén y nueve al oeste del Jordán, protegía la entrada por el río.

Emaús. Cf. com. a 3,40. Guardaba los caminos que conducían a Judea y a Jerusalén; poniendo a ésta como vértice inferior de un triángulo, los otros dos vértices de defensa son: Jericó al este y Emaús al oeste.

Bet-Horón. Cf. com. a 3,16. Entre Emaús y Bet-El al nordeste, era un punto estratégico de la zona montañosa.

Jericó, Emaús, Bet-Horón, Bet-El, Tamnata, Faratón, y Tefón, pro-
tegidas por altas murallas, con sus puertas y cerrojos. 51 En cada una
dejó guarnición para molestar a Israel. 52 Fortificó también las ciu-
dades de Bet-Sur y de Guézer, y la ciudadela, proveyéndolas de tro-
pas y abasteciéndolas de víveres. 53 Tomó luego como rehenes a los
hijos de los dirigentes de la región, metiéndolos presos en la ciudadela
de Jerusalén.
54 En el mes segundo del año ciento cincuenta y tres mandó Alci-
mo echar abajo el muro del atrio interior del santuario, tirando por
tierra la obra de los profetas. Se comenzó el derribo. 55 En esto cayó
enfermo Alcimo, con lo cual se suspendieron las obras. Le sobrevino
una parálisis que le agarrotó la boca, hasta el punto de no poder ha-
blar más ni dar instrucciones sobre los asuntos de su casa. 56 En tales
circunstancias murió Alcimo entre acerbos dolores. 57 Viendo Báqui-
des que Alcimo había muerto, regresó al lado del rey. Así quedó
tranquila Judá por espacio de dos años.
58 Tuvieron una asamblea todos los malvados en la que se pro-
puso: «Jonatán y sus compañeros viven al presente en paz y confiados.
Deberíamos hacer venir a Báquides ahora, para que los capture a
todos ellos en una noche». 59 Fueron, pues, y deliberaron con él. 60 Se
dispuso a partir con bastante tropa y mientras tanto envió informes
secretos a todos sus secuaces de Judea, para que se apoderaran de
Jonatán y de sus íntimos; pero no pudieron, pues se supo su plan.

Bet-El. A 19 kilómetros al norte de Jerusalén, estrechaba el cerco defensivo del norte.

Tamnata (o Timnat Seraḥ). Se hallaba a 16 kilómetros al suroeste de Bet-El y a 32 de Jerusalén, en la montaña de Efraim.

Faratón (o Pirʿātôn). Servía de atalaya para vigilar el sur de Samaria, sobre una colina en los límites de ésta, a 12 kilómetros al suroeste de Naplusa.

Tefón (o Tappûaḥ). Al noroeste de Bet-El, en el extremo septentrional de Efraim.

53 Con esta medida prevenía Báquides todo amago de insurrección o de pasarse al enemigo.

54 *mes segundo del año 153:* abril-mayo del 159 a.C.

la obra de los profetas. Aquel muro era tenido por símbolo de la predicación de los profetas, empeñados en conservar a Israel como pueblo de la alianza, separado para Dios de los otros pueblos. Por eso el intento de Alcimo es considerado como un acto sacrílego, apareciendo su muerte como verdadero castigo de Dios.

55 *cayó enfermo.* Literal: fue golpeado. Quizá tenga sentido religioso (golpeado por Dios).

le sobrevino una parálisis... Literal: se cerró su boca y quedó paralizado y no podía ya hablar.

Vuelve Báquides y es derrotado en Bet-Basí. 9,58-73

58 *deberíamos hacer venir.* Literal: traeremos. Futuro deliberativo hebraico.

60 *se dispuso a partir.* Literal: levantó el campamento para marchar.

61 Por el contrario, ellos hicieron en la región una redada de unos
cincuenta de entre los cabecillas del complot y les dieron muerte.
62 Después se retiró Jonatán con Simón y sus compañeros a Bet-
Basí, en el desierto, y la fortificaron restaurando la parte derruída.
63 Báquides que lo supo, congregó a todo su contingente y mandó
aviso a los de Judea. 64 Llegado a Bet-Basí la sitió, combatiéndola por
muchos días y emplazando la artillería. 65 Entretanto Jonatán dejó en
la ciudad a su hermano Simón, e hizo una escapada por la región
volviendo con más. 66 Batió a Odomera y a sus hermanos, así como
a los hijos de Fasirón que estaban en sus tiendas, y comenzaron a de-
vastar mientras se internaban poı entre las tropas. 67 Entonces Simón
y los suyos salieron de la ciudad y prendieron fuego a las empalizadas.
68 Lucharon así contra Báquides y lo derrotaron, causándole un hon-
do pesar, pues tanto sus planes como su expedición habían fracasado.
69 Montó en cólera contra los traidores que le habían aconsejado ve-
nir al país, a muchos de los cuales hizo ejecutar. Después resolvió
marchar a su tierra. 70 Al saberlo Jonatán, le envió emisarios para
concluir con él la paz y, a la vez, para que devolviese los prisioneros.

---

61 *ellos hicieron...* Literal: y cogieron a unos cincuenta hombres de los hombres del país, de los conductores del mal, y los mataron. Este golpe lo dieron los de Jonatán; sin embargo, Josefo lo atribuye a Báquides, que, enfurecido al creerse burlado por los judíos renegados, mandó ejecutar a cincuenta de ellos [9]. Semejante equívoco puede deberse al v.69.

62 *Bet-Basí.* Sobre la forma del nombre no están de acuerdo los códices. Se piensa existió esta fortaleza a cinco kilómetros al sudeste de Belén, sobre una colina [10].

y la fortificaron... Literal: y edificó lo derribado de ella y la fortificaron.

64 *emplazando la artillería.* La expresión ποιεῖν μηχανάς implica todo el complicado andamiaje de empalizadas con torres de asalto de trecho en trecho, que construían para cercar una ciudad.

65 *volviendo con más.* Literal: y vino con número. Es un hebraísmo: *mispār* designa un grupo que se puede contar, y se opone a innumerable, sin que necesariamente deba equivaler a pocos; por eso evito precisar en la traducción.

66 Para el estudio de este verso, véase el *Excursus* que sigue a continuación.

68 *lucharon.* Creo que el sujeto es todo el ejército judío, al frente del cual van ya Jonatán y Simón.

habían fracasado. Literal: su plan y su expedición era vacía.

69 *contra los traidores.* Literal: contra los sin ley. Escojo esta versión, en la que aparecen en el grado ínfimo, de espaldas a Dios y culpables ante el rey: traidores a ambos.

resolvió. Así leen los códices Vg y Syr, excepto S con cuatro minúsculos y la VL, que leen *resolvieron.* Prefiero la primera lectura.

9 *Ant. iud.* XIII 1,5; Niese, III-IV 155 n.25.
10 Abel, II p.269; RB 34 (1925) 212ss.

71 Aceptó él haciendo lo que le proponía y le juró no buscarle más molestias mientras viviese. 72 Le devolvió, pues, los prisioneros cogidos anteriormente en Judá y regresó a su tierra, sin volver ya más a acercarse a la frontera de ellos. 73 Cesó por fin la espada en Israel, y Jonatán se estableció en Macmas. Comenzó Jonatán a gobernar al pueblo y a deshacerse de los impíos de Israel.

---

71 *mientras viviese.* Literal: todos los días de su vida. Hebraísmo.

72 *en Judá.* Literal: de Judá. Puede considerarse como complemento de origen. Yo prefiero considerarlo como complemento de lugar *en donde* por influjo hebraico.

73 *comenzó a gobernar.* Literal: comenzó a juzgar. Hebraísmo.

Excursus 1.—Episodio de Bet-Basí. 1 Mac 9,66

El breve episodio de la fortaleza de Bet-Basí ofrece una dificultad que merece ser estudiada por separado.

En primer lugar, no se ve clara la mención de esos desconocidos batidos por Jonatán, de vuelta a Bet-Basí con los nuevos refuerzos. Según Abel, eran tribus nómadas que exigían a Jonatán una compensación por instalarse en su territorio; y que al fin, sometidos, se le sumaron como soldados. Grandclaudon explica que Jonatán, no pudiendo atacar aún a los sirios, se lanzó primero sobre sus auxiliares árabes, los beduinos, y que, a la vista de su éxito, se le sumaron otros—quizá también árabes—, previendo una victoria final de los judíos. Tal es fundamentalmente el punto de vista de Bévenot, que también comparte Arnaldich.

Por otra parte, el segundo hemistiquio del verso—66b—es un verdadero enigma. Oesterley se atiene más al texto; según él, después de derrotar a los beduinos, se encaminó Jonatán contra los sirios. Para Gillet, Jonatán, vencidos los de 66a, comenzó a vencer y a crecer en poder *(il commença à remporter la victoire, et à croître en puissance,* p.138). Guillaumont coincide con Abel. Bover-Cantera traduce así 66b: *y comenzaron a luchar y a adelantar con sus tropas.* Nácar-Colunga: *y luchando comenzó a crecer en fuerza.* Finalmente, Penna se acerca a la interpretación de Bévenot-Grandclaudon.

Creo que el principio de solución lo ofrece Josefo en el relato que hace de este mismo suceso. El párrafo es como sigue:

«(Jonatán) *no se rindió ante la furia del asedio, sino que, manteniéndose firme, dejó a su hermano Simón en la ciudad resistiendo a Báquides, mientras él, saliendo furtivamente al exterior y tras haber reunido numerosa tropa de entre los que participaban de sus sentimientos, cayó de noche sobre el campamento de Báquides, donde mató a muchos de ellos; lo cual fue una señal para su hermano Simón de que había atacado a los enemigos. Sintiendo, pues, él cómo iban muriendo ante aquél* (Jonatán) *los enemigos, salió a su encuentro e incendió las empalizadas para el asedio montadas por los macedonios, matando a bastantes de ellos*» [1].

Los datos que nos ofrece son éstos: Jonatán, de vuelta, cayó *de noche* sobre el *campamento* sirio, *matando* a muchos. El desorden originado en el campamento sirvió a Simón de contraseña, y *salió* fuera, ayudando a Jonatán en la victoria.

Hubo, pues, para Josefo un plan premeditado, según el cual Jonatán debía coger por sorpresa y desde fuera al enemigo, aprovechando la ventaja

[1] *Ant. iud.* XIII 1,5; Niese, III-IV 156 n.28s.

10 1 El año ciento sesenta, Alejandro Epífanes, hijo de Antíoco, se
hizo a la mar y se apoderó de Ptolemaida, donde lo aceptaron y co-
menzó a reinar. 2 Enterado de lo cual el rey Demetrio, reclutó un
numerosísimo ejército y salió a su encuentro dispuesto a combatir.

---

de la noche. Entonces Simón se sumaría con el resto de los defensores al grupo asaltante.

Tratemos ahora de iluminar los dos hemistiquios del verso.

66a. Lo que aquí sucede es al regreso de Jonatán con el puñado de hombres que ha podido reclutar, como consta por el v.65 *(volviendo con más)*. Un dato significativo es que a todos esos los atacan y aplastan *cuando están en sus tiendas*, circunstancia que no se entiende en plena campaña diurna de asedio y de lucha, y sí perfectamente en las horas del descanso nocturno. De manera que 1 Mac dice lo mismo que Josefo, y además con mayor concisión. Ahora bien, si Odomera y los demás eran beduinos árabes, como se supone—tal vez estaban relacionados con los hijos de Jambrí del v.36—, nada de particular tiene que estuvieran en la periferia del campamento como tropas auxiliares, en torno al núcleo del ejército constituido por sirios; en tal caso, recibieron los primeros la embestida de los de Jonatán. De manera que ya en este primer hemistiquio comienza el ataque al ejército sirio.

66b. Tras el primer choque viene la gran ofensiva, cuando empiezan a dar mandobles a diestro y siniestro, como una auténtica inundación, por todo el campamento enemigo. Efectivamente, según 1 Mac, *comenzaron a devastar;* y añade un imperfecto—ἀνέβαινον—que indica el modo como lo hicieron, es decir, iban *subiendo*, internándose, avanzando: no con sus tropas, sino *a través de las tropas enemigas*. De modo que Jonatán y los suyos atravesaron como un rayo el campamento sirio, matando y destrozando sin detenerse. Los cogieron por sorpresa, como Gedeón a los madianitas (Jue 7, 9-23), con la consiguiente confusión, que, según Josefo, sirvió de señal a Simón para lanzarse al exterior. Tal es en nuestro texto el v.67.

La expresión ἐν ταῖς δυνάμεσι no es probable equivalga a un ablativo de relación, como interpreta Vg (et coepit... crescere *in virtutibus)*, que sigue Gillet (ver más arriba). Otros prefieren ver en ella un instrumental hebraico, y en ese caso se trataría de las tropas de Jonatán. Me parece más probable ver en ella un matiz partitivo: *por entre* las tropas (enemigas).

CAPITULO 10

Alejandro Balas. Concesiones a Jonatán. 10,1-21

1 *el año* 160: 152 a.C.

Alejandro Epífanes. Su verdadero nombre era Balas, y procedía de Esmirna. Subió al poder, según el testimonio concorde de los historiadores, no por sus dotes personales ni por derecho (se niega fuera hijo de Antíoco), sino gracias al odio que había atraído sobre sí Demetrio I. Lo apoyaban Atalo II de Pérgamo, Ptolomeo VI Filométor de Egipto y Ariarates V de Capadocia, que consiguieron fuera reconocido por el Senado como sucesor legítimo de Antíoco Epífanes.

3 Demetrio había enviado a Jonatán una carta en tono conciliador,
ampliándole prerrogativas. 4 «Apresurémonos—se decía—a negociar
la paz con ellos, antes que él la haga con Alejandro en contra nuestra;
5 pues seguro que aún se acuerda de todos los males que hemos per-
petrado en perjuicio suyo, de sus hermanos y del pueblo». 6 Lo auto-
rizó para reclutar un ejército y equiparlo con armas, convirtiéndose
así en su aliado de guerra. Dio además orden de entregarle los rehe-
nes recluídos en la ciudadela. 7 Se encaminó, pues, Jonatán a Jerusa-
lén, donde leyó la carta en presencia del pueblo entero y de los de la
ciudadela. 8 Se espantaron enormemente cuando oyeron que el rey lo
había autorizado para reunir tropas. 9 En el acto, los de la ciudadela
hicieron entrega de los rehenes a Jonatán, que los devolvió a sus res-
pectivos familiares. 10 Se estableció Jonatán en Jerusalén, comenzan-
do a edificar y a restaurar la ciudad. 11 Mandó a los constructores
que levantaran la muralla y que fortificaran el monte Sión todo en
torno con piedras cuadradas. Y lo hicieron así. 12 Entonces huyeron
los extranjeros que se hallaban en las fortalezas edificadas por Báqui-
des; 13 cada cual abandonó su puesto para volverse a su país, 14 menos
en Bet-Sur, donde se quedaron algunos de los que habían renegado
de la Ley y de los mandamientos, pues era ciudad de refugio.

15 Tuvo noticia Alejandro de la misiva que Demetrio había en-
viado a Jonatán. También le contaron las guerras y hazañas que él
y sus hermanos habían llevado a cabo, y las fatigas que habían sopor-
tado. 16 A lo cual él exclamó: «¿Acaso encontraremos un solo hombre
como éste? Hagámoslo inmediatamente nuestro amigo y aliado».
17 Le envió, pues, una carta redactada en estos términos: 18 «Alejan-

---

Nuestro autor da sencillamente los datos que circulaban, llamándolo hijo de Antíoco, pues por tal se hacía pasar.

3 *una carta.* Literal: cartas. Plural con significado singular, usado ya por los clásicos.

en tono conciliador. Literal: con palabras pacíficas.

ampliándole prerrogativas. La partícula ὥστε, con infinitivo, puede revestir matiz final o consecutivo. Aquí creo equivale a una modal hebrea, bastante próxima a la consecutiva griega [1]. Literalmente habla el texto de 'engrandecerlo': del v.6 se deduce que se trata de poderes efectivos para el gobierno y no de meras palabras.

5 *aún se acuerda.* Literal: se acordará. Futuro hebraico de acción duradera, que en castellano se expresa por presente [2].

7 *en presencia de.* Literal: a los oídos de.

11 *piedras cuadradas.* Vale tanto como talladas, cinceladas.

y lo hicieron así. Frase muy frecuente en la Biblia hebrea.

12 *fortalezas edificadas por Báquides.* Cf. 9,50-52.

15 *la misiva.* Liddell-Scott opina que ἐπαγγελία tiene aquí el significado fundamental de *anuncio, noticia,* y no el de *promesa.* Los v.6.9-11 parecen confirmar esta opinión.

18 *al hermano.* Es un título de distinción, como el de *amigo.* El texto griego carece de posesivo *(su* hermano).

1 B 3 (1922) 206.
2 Joüon, § 113d p.302.

dro, rey, saluda al hermano Jonatán. [19] Estamos informados de que
eres un sujeto valeroso, digno de nuestra amistad; [20] por eso hemos
resuelto designarte hoy sumo sacerdote de tu nación y amigo del rey
(le enviaba una púrpura y una corona de oro): que veles por nuestros
intereses y nos conserves amistad». [21] Jonatán vistió los ornamentos
sagrados el séptimo mes del año ciento sesenta, durante la fiesta de
los Tabernáculos, y organizó un ejército que equipó con toda clase de
armas. [22] Cuando supo estas cosas Demetrio, se inquietó y dijo:
[23] «¿Cómo es esto, que Alejandro se nos ha adelantado, atrayendo en
su apoyo la amistad de los judíos? [24] Pues también yo he de escribir-
les, a ver si los persuado mediante honores y dones, para que se pon-
gan de mi parte y me ayuden». [25] Les envió la siguiente carta: «Deme-
trio rey saluda a la nación judía. [26] Hemos experimentado íntima sa-
tisfacción al saber que habéis observado vuestros acuerdos con nos-
otros y que habéis permanecido en nuestra amistad sin pasaros a
nuestros enemigos. [27] Continuad, pues, firmes en dispensarnos vues-
tra fidelidad, y en pago a vuestra colaboración nosotros os premiare-
mos. [28] Asimismo os otorgaremos numerosos privilegios y os haremos
concesiones. [29] Por lo que al presente se refiere, os desligo y eximo a
todos los judíos de los impuestos, y de la tasa de la sal y también de
las coronas. [30] Además renuncio, de hoy en adelante y para siempre,

---

19 *estamos informados...* Literal: tenemos oído acerca de ti que eres...

21 *el séptimo mes del año 160*: octubre del 152 a.C.

fiesta de los Tabernáculos. En hebreo era *ḥag hassukkôt* (solemnidad de las tiendas de campaña). Se celebraba del 15 al 21 del mes llamado *tišrî* (octubre) al acabar la recolección; y lo hacían viviendo en tiendas, en recuerdo del paso por el desierto (Lev 23,39-43). Con esta fiesta avivaban cada año el recuerdo de que se hallaban ya en el lugar de descanso y abundancia que les prometiera Dios al sacar a sus padres de Egipto. Por eso daban gracias [3].

Carta de Demetrio I. Es rechazada. 10,22-47

23 *¿cómo es esto...?* Literal: ¿qué es lo que hemos hecho...? Hebraísmo.

24 *yo he de escribirles.* Literal: yo les escribiré. Futuro deliberativo hebraico.

a ver si los persuado... Literal: (escribiré) palabras de persuasión, de exaltación y de dones. La traducción más exacta sería ésta: 'a ver si los persuado *prometiéndoles* honores y concesiones'.

25 *les envió la siguiente carta.* Literal: les envió conforme a estas palabras. No consta el complemento de 'envió'; puede ser *mensajeros*, o sencillamente *carta*.

27 *vuestra colaboración.* No es un mero *hacer con*, sino que reviste el matiz de *hacer a favor de*, según el modismo hebreo *ʿāśâ ʿim*, que traduce a la letra nuestro autor (cf. Jue 1,24; 9,19; 1 Sam 20,14; 1 Par 19,2).

29 *tasa de la sal... coronas.* Todos estos derechos a que renun-

[3] H. Lesêtre: DB, V c.1961-1966.

al tercio del grano y a la mitad de los frutales que me corresponde
percibir de Judá y de los tres distritos de Samaria-Galilea que le están
anexionados. 31 Jerusalén sea sagrada e inviolable, e igualmente su
demarcación, sus diezmos y sus derechos. 32 Renuncio también a la
jurisdicción sobre la ciudadela de Jerusalén, que pongo en manos del
sumo sacerdote, a fin de que instale en ella cuantos hombres juzgue
necesarios para su defensa. 33 A todo judío que haya sido llevado pri-
sionero del país de Judá a un punto cualquiera de mi reino, lo declaro
libre sin necesidad de rescate; ninguno estará obligado a impuestos,
ni siquiera a los del ganado. 34 Todas las solemnidades, sábados, no-
vilunios y fiestas oficiales, así como los tres días precedentes y los tres
siguientes a una solemnidad, serán días de inmunidad y exención
para todos los judíos residentes en mi reino; 35 y, por tanto, nadie está
autorizado a exigir o importunar a alguno de ellos por ningún título.
36 Se alistarán en el ejército real hasta treinta mil judíos, a los cuales

---

cia Demetrio provienen de la administración ejercida anteriormente por los Ptolomeos en país judío. Entre tales derechos estaban el impuesto por la venta de la sal extraída del mar Muerto, y el llamado de las coronas, presente voluntario al monarca, consistente en una corona de oro (cf. 13,37), y que después se cambió por un impuesto obligatorio en metálico muy oneroso.

30 *los tres distritos.* Cf. 11,34 nota. Pertenecían a la satrapía o provincia de Samaria-Galilea y abarcaban una extensión de 40 kilómetros cuadrados.

31 *sagrada e inviolable.* Literal: santa y libre. Traduzco del texto paralelo de Josefo, que conserva mejor el lenguaje áulico, expresado en forma teológica por 1 Mac[4].

33 *a todo judío.* Literal: a toda alma de los judíos. Alma (ψυχή) equivale aquí a *persona, individuo,* conforme al uso semítico.

sin necesidad de rescate. Literal: gratis.

ninguno estará obligado... Literal: todos prescindirán de impuestos...

34 *novilunios.* El nombre griego 'neomenia' traduce el hebreo *rʾôš haḥôdeš,* cabeza o *comienzo de mes.* En los días del novilunio prescribía la Ley tocar las trompetas durante los holocaustos y sacrificios de acción de gracias, como en las fiestas y días de júbilo (Núm 10,10). El novilunio más solemne era el de otoño, en el mes séptimo (cf. v.21), en el que tenían lugar las fiestas de los Tabernáculos; en ellas ocupaban un puesto relevante las trompetas (cf. Sal 81,4). Los sacrificios de ritual constan en Núm 28,11-15[5].

fiestas oficiales. Literal: días señalados.

36 *se les dará el sustento.* No es el sueldo, al menos como se entiende hoy; era una ayuda personal a cada soldado, consistente en ropa, comida y dinero, tal y como se solía dar entre griegos y romanos a los no ciudadanos (por eso: ξένια, para extranjeros o extraños). La paga en metálico se denominaba μισθός, *salario.*

[4] *Ant. iud.* XIII 2,3; NIESE, III-IV 160 n.51.
[5] H. LESÊTRE: DB, IV c.1588-1591.

se les dará el sustento, como conviene a todas las tropas del rey. 37 Se
los instalará en las principales fortalezas del rey, y se dispondrá tam-
bién de ellos para cargos de confianza del reino; sus prefectos y oficia-
les sean connacionales, pudiendo vivir con arreglo a sus leyes, tal y
como lo ha dispuesto el rey en tierra de Judá. 38 Respecto a los tres
distritos sustraídos a Samaria en favor de Judea, sean agregados a
ésta de manera que se los considere dependientes de uno solo, no te-
niendo que obedecer a otra autoridad que a la del sumo sacerdote.
39 Ptolemaida y su entorno los doy como presente al templo de Jeru-
salén, para los gastos que pesan sobre el santuario. 40 Añado además
quince mil siclos de plata anuales, que se retirarán a cuenta del rey
de los sitios que convenga. 41 Y todo el cúmulo de lo que no hayan
pagado los de hacienda—como se hacía en los primeros años—, lo
darán desde ahora para las obras del templo. 42 A más de esto, los
cinco mil siclos de plata que se solían tomar de los fondos del santua-
rio en concepto de recaudación anual, también quedan condonados,
por pertenecer a los sacerdotes de servicio. 43 Los que por deudas de
impuestos reales o por cualquier otro motivo se refugien en el templo
de Jerusalén o en alguna de sus dependencias, quedan libres ellos y
cuanto posean en mi reino. 44 Los gastos para las obras de construc-
ción y restauración del santuario se sufragarán a expensas del rey.
45 También correrán a cargo del rey los gastos para el amurallamiento
de Jerusalén y las fortificaciones de su periferia, así como el levantar
murallas en Judea». 46 Cuando Jonatán y el pueblo hubieron oído ta-
les palabras, ni las creyeron ni las aceptaron, pues se acordaban del
daño inmenso que había causado en Israel y de lo mucho que los

---

37 *pudiendo vivir...* Literal: y caminen por sus leyes. Hebraísmo.

38 *dependientes de uno solo*. Literal: ponerse bajo uno solo. Ponerse bajo un solo hombre, no en el sentido de 'formar una sola circunscripción', como traducen Arnaldich, Bover-C., Grandclaudon, Nácar-C.

40 *en los sitios que convenga*. Según Arnaldich, esos siclos hay que cobrarlos *en los lugares que nos pertenecen*. En absoluto, el verbo empleado en el texto admite el significado de *pertenecer;* pero creo que aquí, sin ningún complemento especificativo, está usado en el sentido de *convenir*. Se entiende por lo demás que el rey habla de sus dominios (de los ajenos no le incumbía), para los cuales usa la fórmula *mi reino*. Por tanto, la idea parece ser que tienen cuenta abierta en el sitio que mejor les venga del reino.

41 *todo el cúmulo*. El sentido de πλεονάζον es el de algo que supera un límite por abundancia, sin que por ello deba ser sinónimo de *sobrante*. Desde tiempo inmemorial, ya desde la época persa, los reyes ayudaban cada año a sufragar los gastos del templo. Esta costumbre la continuaron sucesivamente lagidas y seléucidas; pero durante los años de persecución el templo no percibió dicha cantidad, que fue, por lo tanto, aumentando cada año en calidad de deuda. A este cúmulo de subvenciones reales por pagar parece referirse Demetrio.

42 *que se solían tomar*. Literal: que tomaban. El matiz de costumbre le viene del imperfecto.

había afligido. [47] Se decidieron, pues, por Alejandro, pues éste había hecho mejores propuestas de paz; por eso deseaban ser sus eternos aliados.

[48] El rey Alejandro había reunido un considerable ejército, que dispuso en orden de combate frente por frente al de Demetrio. [49] Comenzaron la batalla ambos reyes. El ejército de Demetrio se dio a la fuga; Alejandro los persiguió y prevaleció sobre ellos. [50] Todavía sostuvo una encarnizada lucha hasta la puesta del sol. Aquel día cayó Demetrio.

[51] Alejandro envió legados a Ptolomeo, rey de Egipto, con el siguiente mensaje: [52] «Puesto que he vuelto a mi reino ocupando el trono de mis padres, dueño ya del poder y después de derrotar a De-

---

en concepto de recaudación anual. Literal: por causa de la colecta anual. Doy a la preposición ἀπό valor causal.

47 *mejores propuestas de paz.* Literal: había sido para ellos principal en palabras de paz. La lectura de Abel—«principal en dones»— no está avalada por códices; responde sólo a la hipótesis de que el traductor pudo confundirse tomando *šālôm, paz,* en vez de *šillûm, don.* La hipótesis pierde fuerza si se tiene en cuenta que *šillûm,* de las tres veces que aparece en la Biblia, dos (Os 9,7; Is 34,8) significa *castigo,* y la tercera (Miq 7,3), *multa* exigida por el juez; los otros dos textos de que duda Zorell (Jer 13,19; Sal 69,23) no admiten por el contexto sentido de regalo. Otra cuestión se plantea en torno al adjetivo *principal,* que algunos (Bévenot, Bover-C., Grandclaudon, Penna) traducen como «el primero». A esta traducción se opone abiertamente el v.3, según el cual fue Demetrio quien dirigió a los judíos las primeras propuestas de paz. El pensamiento del autor parece ser éste: comparadas ambas cartas, la de Alejandro ofrecía mayores garantías.

por eso deseaban... Literal: y se aliaban a él. No se confunda el imperfecto con un simple aoristo. Aquí creo que es imperfecto de conato.

eternos. Literal: todos los días. Hebraísmo.

Alejandro vence y da muerte a Demetrio. 10,48-50

48 *dispuesto en orden de combate.* Me parece más oportuno traducir así, pues el sentido de *acampar* no parece convenir al contexto.

49 Según la mayoría de los códices, el ejército de Demetrio huyó, mientras sólo dos (S*, A) invierten los nombres; es decir, huyen los de Alejandro y Demetrio los persigue. Ambas lecturas son defendibles si es verdadero el testimonio de Josefo, según el cual el ala izquierda de Demetrio puso en fuga a sus adversarios, cediendo, sin embargo, la derecha, en la que se hallaba el mismo Demetrio [6]. Casi todos siguen la primera lectura.

[6] *Ant. iud.* XIII 2,4; Niese, III-IV 161s n.58-61.

metrio, he tomado posesión de nuestro país 53 (pues en efecto combatí con él, y lo derrotamos junto con su ejército y ocupamos su trono); 54 estrechemos ahora nuestra recíproca amistad: otórgame a tu hija por esposa y seré tu yerno, y a ti y a ella os haré regalos dignos de ti». 55 El rey Ptolomeo le respondió lo siguiente: «Dichoso el día en que has vuelto al país de tus padres para ocupar su real trono. 56 Ahora mismo quiero dar cumplimiento a lo que me escribes. Así que adelántate a Ptolemaida, para que nos entrevistemos y me haga tu suegro como tienes dicho». 57 Partió, pues, de Egipto Ptolomeo con su hija Cleopatra, y llegó a Ptolemaida el año ciento sesenta y dos. 58 Le salió al encuentro el rey Alejandro, al cual entregó a Cleopatra, su hija, celebrándose el matrimonio en Ptolemaida con gran magnificencia, al estilo de los reyes. 59 Escribió el rey Alejandro a Jonatán, para que se reuniese con él. 60 Marchó éste rodeado de esplendor a Ptolemaida, donde se entrevistó con los dos reyes, a los cuales regaló plata y oro, a más de numerosos presentes a sus vasallos. Y halló gracia ante ellos. 61 Se juntaron entonces un grupo de indeseables, israelitas renegados, para intrigar contra él; mas el rey, en vez de hacerles caso, 62 ordenó despojarlo del traje que llevaba y vestirlo de púrpura. Y lo hicieron así. 63 El rey lo sentó a su lado y dijo a sus generales: «Recorred con él la ciudad y anunciad en público que nadie se atreva a acusarlo de cosa alguna, ni a molestarlo por ningún motivo». 64 En cuanto los detractores vieron el honor que se le dispensaba a voz de

---

Alejandro y Ptolomeo. Honores a Jonatán. 10,51-66

53 Este verso no añade nada nuevo al anterior y presenta todo el aspecto de un paréntesis para dar mayor fuerza y ratificar lo que se acaba de exponer.

55 En 11,1 aparece el verdadero fondo de esta diplomática respuesta. El rey de Egipto había apoyado a Alejandro ante Roma (cf. v.1 nota), con el fin de hacerlo instrumento de sus ambiciones; por eso acepta al punto el matrimonio, que hará más inesperado y seguro el golpe.

56 *quiero dar cumplimiento.* Literal: haré. Futuro deliberativo hebraico.

lo que escribes. Literal: lo que escribiste. Pasado epistolar.

57 *el año 162:* el 150 a.C.

60 *rodeado de esplendor.* Literal: con gloria.

61 *en vez de hacerles caso.* Literal: y no les prestó atención.

62 *ordenó despojarlo.* Literal: ordenó y lo despojaron... y lo vistieron. Caso típico de sintaxis hebrea: *wāw* enérgico, introduciendo oraciones completivas [7].

63 Esta breve narración recuerda la de la exaltación de José por el faraón (Gén 41,39-45). Si se atiende al elogio que hace de él Matatías en 2,53, hay fundamento para suponer que la aproximación literaria es intencionada: la exaltación de Jonatán es en premio a su fidelidad.

[7] JOÜON, § 177j p.535.

heraldo, y a él mismo revestido de púrpura, huyeron todos. 65 El rey
lo colmó de honores, elevándolo al rango de los primeros amigos y
nombrándolo general y gobernador. 66 Jonatán regresó a Jerusalén
con paz y alegría.
67 El año ciento sesenta y cinco, Demetrio, hijo de Demetrio, vino
procedente de Creta al país de sus padres. 68 Consternado Alejandro
por la noticia, volvió a Antioquía. 69 Demetrio designó a Apolonio,
que gobernaba la Celesiria, para que reclutara un numeroso ejército
y acampara en Jamnia, mandando a decir al sumo sacerdote Jonatán:
70 «Tú eres el único que te enfrentas contra nosotros, mientras yo por
tu culpa me he convertido en objeto de burla y de oprobio. ¿Por qué
presumes de poder sobre nosotros en los montes? 71 Si realmente
confías en tus tropas, baja hasta nosotros a la llanura y midámonos
allí, pues yo cuento con la tropa de las ciudades. 72 Pregunta y verás
quién soy yo y quiénes los otros que nos ayudan, los cuales andan di-

---

65 *elevándolo al rango*... Literal: y lo inscribió entre los primeros amigos.
general y gobernador. Literal: estratega y meridarca (jefe de provincia).

Demetrio II. Jonatán derrota a su general Apolonio. 10,67-89

67 *el año 165:* el 147 a.C.
Demetrio, hijo de Demetrio. Demetrio II Nicátor. Con un ejército reclutado en Creta, se decidió a implantar la línea dinástica de Seleuco, suplantando al licencioso aventurero Alejandro Balas.
68 *consternado Alejandro*... Literal: y oyó el rey Alejandro, y se dolió enormemente, y volvió a Antioquía.
69 *que gobernaba la Celesiria.* Este inciso, a pesar de las dispares opiniones de Abel, Bévenot y Guillaumont, es unánimemente atestiguado por los códices. No veo razón para quitarlo o cambiarlo.
designó... para que reclutara... y acampara. Literal: designó... y reunió... y acampó. Estilo hebreo. Mi interpretación es ésta: el sujeto de «designó» es Demetrio; por el contrario, el de los otros dos verbos es Apolonio (las dos conjunciones «y» equivalen a *wāws* enérgicos con valor final), el cual, como puede verse en lo que sigue, actúa por propia iniciativa, sin que aparezca para nada Demetrio.
La *Celesiria* comprendía en tiempo de los Macabeos la región que se extiende de Seleucia y el Líbano hasta Egipto y Arabia, a excepción de Fenicia [8].
Jamnia. Cf. 4,15 nota.
70 *¿por qué presumes...?* El verbo ἐξουσιάζειν puede significar bien *ejercer autoridad*, bien *mostrarse arrogante* o *hacer alarde de poder.* Con Oesterley prefiero este segundo significado.
71 *la tropa de las ciudades.* Se refiere a las ciudades filisteas.
72 *pregunta y verás.* Literal: pregunta y aprende. Hebraísmo [9].
andan diciendo. Literal: dicen. Matiz progresivo del presente.

[8] E. Kalt, BRL, I p.348.
[9] B 3 (1922) 205.

ciendo que no podréis resistirnos a pie firme, pues dos veces fueron puestos en fuga tus padres en su tierra. [73] Ahora ya no serás capaz de contener a la caballería ni a semejante ejército en la llanura, donde no hay una piedra, ni roca ni sitio en que guarecerse». [74] Al oír Jonatán el mensaje de Apolonio se agitó en su interior; escogió diez mil hombres y salió de Jerusalén, agregándosele como auxiliar su hermano Simón. [75] Acampó a la vista de Joppe, cuyos habitantes le cerraron las puertas, por hallarse en la ciudad una guarnición de Apolonio. Entonces la atacaron. [76] Aterrados los de la ciudad, le abrieron, y así se apoderó Jonatán de Joppe. [77] Enterado Apolonio, dispuso para la batalla a tres mil jinetes y a un numeroso ejército, y se fue en dirección a Asdod simulando una marcha; pero al mismo tiempo avanzaba hacia la llanura, pues llevaba consigo abundante caballería en la cual confiaba. [78] Siguió él tras éste hacia Asdod, y los ejércitos entraron en batalla. [79] Había dejado Apolonio mil jinetes escondidos a espaldas de ellos; [80] mas Jonatán ya sabía que estaban emboscados tras él. Rodearon a su tropa disparando flechas a la multitud de la mañana a la noche. [81] El ejército, siguiendo instrucciones de Jonatán, se mantuvo a pie firme hasta que los caballos se fatigaron. [82] Sacó entonces Simón a su tropa y atacó a la falange, pues la caballería estaba extenuada, y huyeron derrotados por él. [83] En la llanura se desparramó la caballería y huyeron a Asdod, donde se refugiaron en Bet-Dagón, el templo de su ídolo, para ponerse a salvo. [84] Jonatán hizo prender fuego a Asdod y a las ciudades circunvecinas después de saquearlas, e igualmente incendió el templo de Dagón con todos los que en él se habían refugiado. [85] Los que cayeron, tanto por la espada como por incendio, fueron unos ocho mil. [86] De allí partió Jonatán y acampó

---

no podréis resistirnos... Literal: no tenéis firmeza de pie delante de nosotros. Modismo hebraico (cf. Gén 8,9; Dt 28,65).

dos veces... tus padres. Todos coinciden en señalar 1 Sam 4,1-11 (derrota de los israelitas y captura del arca) y 1 Sam 31,1-7 (derrota y muerte de Saúl en Guilboa).

73 *sitio en que guarecerse.* Literal: sitio para huir. Del contexto se deduce que el sentido del verbo es «huir a atrincherarse».

75 *Joppe.* Puerto importante de acceso a Jerusalén, de la cual distaba 65 kilómetros en posición noroeste. Se hallaba a 20 kilómetros al norte de Jamnia [10].

por hallarse en la ciudad... Literal: por hallarse en Joppe. Repetición innecesaria del nombre propio.

77 *simulando una marcha.* Literal: como yendo de camino. Apolonio, en vez de subir a Joppe al encuentro de Jonatán, finge dirigirse al sur para atraerlo al llano y combatir con ventaja suya.

81 *siguiendo instrucciones*... Literal: como le había ordenado Jonatán.

83 *Bet-Dagón* (casa o templo de Dagón). Existieron dos ciudades de este nombre: una cerca de Jamnia (Jos 15,41) y la otra al pie del monte Carmelo (Jos 19,27).

Dagón era el dios principal de los filisteos, tomado de la mitología asiria. Mitad hombre y mitad pez (de *dāg*, pez), se lo consideraba como dios de la fuerza generativa, relacionado también con

[10] Abel, II p.355. Grandclaudon, p.92.

sobre Ascalón; mas sus habitantes salieron a recibirlo rindiéndole
grandes honores. [87] Luego regresó Jonatán a Jerusalén acompañado
de los suyos y con abundante botín. [88] Tan pronto como el rey Ale-
jandro se enteró de estos sucesos, siguió honrando a Jonatán: [89] le en-
vió un broche de oro, como se acostumbra regalar a los familiares de
los reyes, y le dio en posesión Accarón con todos sus alrededores.

11 [1] El rey de Egipto reunió un ejército tan numeroso como la
arena que hay a la orilla del mar, y muchas naves, pues tramaba apo-
derarse por engaño del reino de Alejandro y anexionarlo al suyo pro-
pio. [2] Partió para Siria con palabras de paz; los habitantes de las ciu-
dades le abrían las puertas y salían a recibirlo, pues había orden del
rey Alejandro de recibirlo por ser su suegro. [3] Conforme visitaba
Ptolomeo las ciudades, dejaba en cada una tropas de guarnición. [4] Al
acercarse a Asdod le mostraron el templo de Dagón incendiado, As-
dod y sus alrededores en ruinas, los cadáveres abandonados, y los
calcinados mandados quemar en la batalla: habían hecho montones
de ellos a su paso. [5] Contaron al rey cuanto había hecho Jonatán, para
ver si lo censuraba; pero el rey guardó silencio. [6] Jonatán, por su par-
te, fue a encontrarse con el rey a Joppe con magnificencia; se saluda-

---

los mitos de ultratumba. Otros, basados en la voz *dāgān, trigo*, opinan que era un dios agrícola. Los datos bíblicos parecen favorecer la primera acepción. Hallamos mención de dos templos dedicados a Dagón: en Gaza (Jue 16,23) y en Asdod (1 Sam 5,2).

89 *Accarón* (hebr. *ʿEqrôn)*. Era la capital de la provincia más septentrional de los filisteos, entre Emaús, al este, y Jamnia, al oeste, y una de las cinco ciudades importantes de esta región (véase su enumeración en 1 Sam 6,17) [11].

CAPITULO 11

Ptolomeo rompe con Alejandro y se alía con Demetrio. Muerte de Alejandro. Muerte de Ptolomeo y subida de Demetrio II al poder. 11,1-19

1 *como la arena...* Como el polvo (Gén 13,16), como las estrellas (Gén 15,5), como la arena del litoral (Gén 22,17), son comparaciones frecuentes en la Biblia para indicar un número incalculable.

a la orilla del mar. Literal: junto al labio del mar. Para el hebreo y el griego es normal el modismo: «labios de un río, de un lago, del mar»; como lo es para nosotros el de «labios de una herida».

4 *mandados quemar*. Literal: que él (Jonatán) había quemado (cf. 10,84).

a su paso. Literal: en el camino de él (de Ptolomeo).

5 El silencio del egipcio era ante todo una medida política: no le interesaba pronunciarse antes de tiempo.

6 *hicieron noche*. Literal: se acostaron. La expresión usual hebrea es «hacer noche, pernoctar».

[11] Abel, II p.319.

ron mutuamente e hicieron noche allí. 7 Después fue Jonatán con el
rey hasta el río llamado Eléutero, y regresó a Jerusalén. 8 El rey Pto-
lomeo se adueñó de las ciudades del litoral hasta Seleucia (la de junto
al mar), mientras ideaba planes perversos contra Alejandro. 9 En efec-
to, mandó al rey Demetrio legados con este mensaje: «Hagamos
ahora mismo un pacto mutuo. Te doy mi hija, al presente en poder
de Alejandro, para que gobiernes el reino de tu padre. 10 Me pesa
habérsela dado, pues ha intentado asesinarme». 11 Lo calumniaba por
la sencilla razón de que ambicionaba su reino. 12 Apoderándose, pues,
de su hija, se la entregó a Demetrio, desligándose de Alejandro, con
lo cual se hizo pública su enemistad. 13 Luego entró Ptolomeo en An-
tioquía, donde se ciñó la diadema de Asia, coronando así su cabeza
con dos diademas: la de Egipto y la de Asia. 14 Por entonces se halla-

---

7 *Eléutero.* Río que nace al nordeste del Líbano y desemboca en el Mediterráneo, al norte de Trípoli, formando el límite natural entre Fenicia y Siria. Se le identifica actualmente con el Nahr-el-Kebir.

Abel opina que Jonatán debió de advertir los planes de Ptolomeo y que, no queriéndose mezclar en asuntos ajenos, se despidió de él en la frontera siria. Otra explicación puede ser que allí, junto al Eléutero, acababan las atribuciones de Jonatán y cesaba, por tanto, su misión oficial de protocolo de acompañar por sus dominios al ilustre huésped: no le quedaba, pues, sino volver a su capital, Jerusalén.

9 *con este mensaje.* Literal: diciendo.

ahora mismo. La partícula δεῦρο puede entenderse como interjección, equivalente a nuestro «¡ea!», o también como adverbio de lugar o de tiempo, con carácter de proximidad: *aquí, en este momento.*

al presente en poder... Literal: que tiene. Sobre el tiempo del verbo hay discrepancia entre los códices: S*, V y dos latinos—L y X—lo ponen en imperfecto (εἶχε), mientras el resto lo pone en presente (ἔχει). El contexto parece estar de parte del *presente,* ya que más abajo, en el v.12, es cuando Ptolomeo recupera a su hija. El imperfecto puede haberse introducido por influjo de Josefo, que invierte el orden de los hechos.

10 *me pesa...* El verbo está en perfecto por influjo hebreo: es el típico perfecto de los verbos de estado, cuyo significado fundamental es el de presente [1].

habérsela dado. Literal: haberle dado mi hija. Repetición innecesaria del sustantivo que acaba de nombrarse en la frase anterior.

12 *desligándose de Alejandro.* Literal: y se hizo un extraño (se hizo otro) respecto a Alejandro. Traducir por «rompió con Alejandro» (Abel, Arnaldich, Bover-C., Bévenot) me parece demasiado mate; resta brillo al texto original, cuyo sentido da con nitidez Josefo: *deshizo su parentesco con él* [2].

14 *trataban de separarse.* Literal: se separaban. Lo interpreto

[1] Joüon, § 112a p.294; B 3 (1922) 205.
[2] *Ant. iud.* XIII 4,7; Niese, III-IV 170 n.109.

ba Alejandro en Cilicia, debido a que los de aquellos lugares trataban
de separarse. 15 Enterado Alejandro, vino inmediatamente a él en son
de guerra. Ptolomeo salió a su encuentro con un poderoso ejército y
lo puso en fuga. 16 Huyó Alejandro a Arabia en busca de refugio; en
cambio, el rey Ptolomeo quedaba dueño de la situación. 17 Entonces
el árabe Zabdiel cortó la cabeza a Alejandro y la envió a Ptolomeo.
18 Dos días después moría también el rey Ptolomeo, y los que se ha-
llaban acuartelados en sus fortificaciones fueron muertos por los ha-
bitantes de éstas. 19 Demetrio comenzó a reinar el año ciento sesenta
y siete.

20 Por aquel tiempo reunió Jonatán a los de Judea, con objeto de
atacar la ciudadela de Jerusalén, para lo cual emplazó numerosa ar-
tillería. 21 Entonces algunos enemigos de su propio pueblo, individuos
sin ley, fueron al rey y le anunciaron que Jonatán estaba asediando la
ciudadela. 22 En oyéndolo se encolerizó, y, nada más recibir la noticia,
mandó uncir a toda prisa y partió a Ptolemaida, al mismo tiempo
que enviaba un escrito a Jonatán ordenándole suspender el cerco y
dirigirse lo antes posible a Ptolemaida a reunirse con él. 23 Cuando
se enteró Jonatán mandó continuar el cerco, escogió un grupo de an-
cianos de Israel y de sacerdotes, y expuso su propia persona al peligro.
24 Bien provisto de plata, oro, vestidos y otros muchos regalos, mar-

---

como imperfecto de conato; su significado no es de sublevación, sino de *separación:* quizás alguna tentativa de independencia.

15 *con poderoso ejército.* Literal: con mano potente.

16 *Arabia.* No hay datos ciertos que determinen el lugar geográfico designado por este nombre. Posiblemente fue Palmira o Damasco.

quedaba dueño de la situación. Literal: fue exaltado, o: quedó arriba (como vencedor).

18 *dos días después.* Literal: en el día tercero. Según el modo antiguo de contar, el día tercero, por incluir ambos extremos, equivale a dos días más tarde (con relación a la muerte de Alejandro); como en latín, *tertio quoque anno* significa *cada dos años.*

19 *Demetrio.* Es el de 10,67ss; por tanto, Demetrio II Nicátor.

el año 167: el 145 a.C.

Demetrio y Jonatán. Concesiones. 11,20-37

22 *en oyéndolo...* Literal: habiendo oído se irritó, y en cuanto hubo oído... Se repite el verbo *oír* para indicar con mayor comodidad y dramatismo el efecto psicológico de la noticia en el rey y su rapidez en actuar.

lo antes posible. Literal: por el (camino) más rápido. La frase se emplea elíptica, como locución adverbial.

23 *mandó continuar el cerco.* Esta calma con que siempre domina la situación es una de las notas características de Jonatán. Juega con unos y con otros, beneficiándose de ellos y sin comprometerse.

24 *halló gracia.* Los ánimos se aplacan con regalos (cf. 10,60). Casi se adivina el desprecio con que nuestro autor destaca en primer plano la venalidad de estos hombres, prototipo de *anti-alianza.*

chó a Ptolemaida en busca del rey, ante el cual halló gracia. [25] Con todo, algunos renegados de su nación intentaban denigrarlo; [26] pero el rey se portó con él igual que sus predecesores, colmándolo de honores delante de todos sus amigos. [27] Lo confirmó en el sumo sacerdocio y en las otras dignidades que poseía antes, e hizo se le considerase de los primeros amigos. [28] Jonatán pidió al rey que Judea fuera eximida de tributos, así como los tres distritos de Samaria, prometiéndole trescientos talentos. [29] El rey lo aprobó y extendió a Jonatán un documento sobre todo lo dicho, concebido en los siguientes términos: [30] «Demetrio rey saluda al hermano Jonatán y al pueblo judío. [31] Os adjuntamos una copia de la carta que escribimos a nuestro íntimo amigo Lástenes acerca de vosotros, para que la conozcáis: [32] 'Demetrio rey saluda al consejero Lástenes. [33] A la nación de los judíos nuestros amigos, que acatan nuestros derechos, hemos decidido favorecerla por su benevolencia para con nosotros. [34] Les ratificamos los límites de Judea, con los tres distritos de Aferema, Lidda y Ramataim: fue-

---

25 *intentaban denigrarlo.* Imperfecto de conato. También puede traducirse: «se querellaban contra él», con el matiz de insistencia que le da la acción repetida al imperfecto.

26 *el rey se portó con él...* Literal: y le hizo el rey como le habían hecho los antes de él.

28 *los tres distritos de Samaria.* Los códices leen: *los tres distritos y Samaria.* Es una «y» enigmática de posible color semítico (quizás un *wāw* explicativo). La idea, sin embargo, parece que es la del v.34, de la cual se ha hablado ya en 10,30.38.

El *talento* valía 6.000 dracmas, y la dracma alrededor de 0,90 pesetas [3].

29 *extendió un documento...* Literal: y escribió a Jonatán una carta sobre todo esto, dispuesta de esta manera.

31 *íntimo amigo.* Literal: pariente. Según Josefo, era el cretense que le procuró las tropas con las que desembarcó en el país de sus padres (10,67) [4]. Llama «pariente» a Lástenes, como en el v.32 lo llama «padre» y a Jonatán «hermano» (v.30); son títulos honoríficos que a veces indican un alto cargo desempeñado en la corte.

32 *consejero.* Literal: padre. Todos estos títulos son de origen egipcio. Para el de padre, en concreto, es clásico el texto Gén 45,8, en que José manifiesta a sus hermanos cómo Dios lo ha enviado haciéndolo *padre del faraón, señor de todo su palacio y dueño de toda la tierra de Egipto.* Equivale a consejero, mayordomo real [5].

33 *que acatan nuestros derechos.* Literal: que observan las cosas justas que nos conciernen.

34 *Aferema.* Según Abel, es Efraím (las mismas consonantes con diversas vocales). Se hallaba en el límite de Judea, a unos kilómetros al este-norte de Bet-El y a 25 al norte de Jerusalén [6].

Lidda (hebr.: Lod). Situada al oeste de Modín, cuna de los Macabeos, en horizontal con Aferema [7].

[3] EBG, VI 852.
[4] *Ant. iud.* XIII 4,3; NIESE, III-IV 166 n.86.
[5] H. LESÊTRE: DB, V c.129s; ZORELL, *Lex. hebr.* 1.
[6] ABEL, II p.402.
[7] ABEL, II p.370.

ron anexionados a Judea tomándolos de Samaria, con sus correspon-
dientes territorios, a favor de todos los que sacrifican en Jerusalén,
como compensación por los impuestos reales que el rey solía cobrar
de ellos cada año sobre los frutos de la tierra y de los árboles. 35 Ade-
más, nuestros derechos sobre los diezmos, y los impuestos que nos
pertenecen de las salinas y de las coronas, todo eso se lo condonamos
espontáneamente desde ahora. 36 No se contravenga una sola de estas
cláusulas de ahora en adelante. 37 Encargaos, pues, ahora de sacar
una copia de ellas, para entregarla a Jonatán y exponerla en lugar
patente del monte santo'».
38 Pensando entonces el rey Demetrio que el país gozaba de paz
y que ningún obstáculo se le oponía, licenció a todas sus tropas envian-
do a cada cual a su sitio, excepto las fuerzas extranjeras que había

---

Ramataim (o Ramatayim). Patria de Samuel (1 Sam 1,1). Según Abel, se identifica con Ramá de 1 Sam 19,19 y con Arimatea de Mt 27,57. Se hallaba al norte de Modín, formando triángulo con Lidda [8].

fueron anexionados... árboles. De este párrafo, sin duda oscuro, se dan dos interpretaciones diferentes:

a) Calmet, y con él Knabenbauer, Bévenot, Arnaldich, Bover-C., Grandclaudon, Nácar-C., después de «territorios» (véase el texto) pone punto. Para el resto de la frase, que queda sin verbo, hacen como un duplicado del que va en el verso siguiente.

b) Gillet, Abel, Oesterley, Guillaumont no dividen la frase, con lo cual no hay necesidad de suplir ningún verbo ni de forzar las expresiones. Esta es la interpretación que adopto y la idea que contiene la explico así: Demetrio II, siguiendo la línea de su padre (cf. 10,30.38), da ahora el porqué de aquella concesión; es decir, se ceden tales distritos en atención a los judíos fieles a la Ley («los que sacrifican en Jerusalén»), como compensación por los impuestos que el rey percibía habitualmente de ellos sobre los frutos de la tierra y de los árboles.

35 *se lo condonamos espontáneamente.* El verbo está en futuro, lo cual parece estar en pugna con el «desde ahora» que lo modifica. La antinomia desaparece si se considera dicho verbo como futuro deliberativo hebraico y en tal caso la traducción sería así: *queremos no tenérselo en cuenta desde ahora.*

36 *jamás se contravenga.* El verbo en futuro equivale al yusivo (imperativo de tercera persona) hebraico: ἀθετεῖν significa violar una ley o hacerla ineficaz.

de estas cláusulas. Literal: de estas cosas.

Motín de Antioquía. Jonatán ayuda a Demetrio. 11,38-53

38 *pensando entonces...* Literal: y vio el rey Demetrio que la tierra callaba ante él. La expresión ἐνώπιον αὐτοῦ puede responder a una de estas dos hebreas: *lipnê* o *b^{e}ʿênê*, la segunda de las cuales significa entre otras cosas: *a los ojos de, en la opinión de.* Esta es exacta-

[8] Abel, II p.428.

reclutado de países extranjeros, motivo por el cual se le enemistaron
todas las tropas nacionales. 39 Trifón, de los antes adictos a Alejandro,
viendo que el ejército en masa protestaba contra Demetrio, fue al
árabe Imalkué, encargado de educar a Antíoco, hijo de Alejandro,
40 y lo importunaba sin cesar para que se lo entregara, con objeto de
que reinara en lugar de su padre. Lo informó de lo que Demetrio
había llevado a cabo y del odio implacable que le tenían sus tropas.
Permaneció allí bastante tiempo.
41 Entre tanto había enviado Jonatán a pedir al rey Demetrio que
retirara a los de la ciudadela de Jerusalén y a los residentes en las for-
talezas, pues no hacían más que molestar a Israel. 42 Demetrio con-
testó a Jonatán: «No sólo esto os concederé a ti y a tu pueblo, sino que
os colmaré de honores tan pronto tenga oportunidad para ello; 43 pero
ahora harás mejor si me envías hombres que luchen a mi lado, pues
han desertado todas mis tropas». 44 Jonatán le envió a Antioquía tres
mil soldados veteranos, que se presentaron al rey; éste se regocijó
con su llegada. 45 A todo esto la población—unos ciento veinte mil—

---

mente la idea que aparece en nuestro texto, ya que el rey vio paz donde no la había.

de países extranjeros. Literal: de las islas de las naciones. Se trata de un hebraísmo. La palabra *ʾî, isla,* significa propiamente *litoral, costa,* ya sea de una isla o de un continente; y la costa indica el país (parte por el todo). Aquí, evidentemente, hay una alusión al país extranjero de Creta [9].

tropas nacionales. Literal: tropas de sus padres o mayores

39 *Imalkúe.* De este nombre se hallan hasta ocho variantes en los códices griegos y cinco en las versiones latinas, mientras las siríacas dan tres distintas. Sigo la lectura de Rahlfs y Kappler.

encargado de educar. Literal: que educaba. Matiz habitual del imperfecto.

40 *lo importunaba sin cesar.* Literal: lo asediaba constantemente. Matiz repetitivo del imperfecto.

había llevado a cabo. Así leen los códices, excepto S, V, La y Syr II, los cuales leen: «lo que disponía u organizaba», esto es, la política que seguía o estaba siguiendo. Ambas lecturas son aceptables.

del odio implacable. Literal: del odio con que lo odian. Hebraísmo.

bastante tiempo. Literal: muchos días. Hebraísmo.

41 *no hacían más que molestar.* Acción repetida del imperfecto, expresado en forma perifrástica.

42 *Demetrio contestó.* Literal: Demetrio mandó diciendo. Hebraísmo: traduce el conocido modismo *šālaḥ lēʾmōr* (envió a decir).

43 *ahora harás mejor.* Dado el contraste entre el verso anterior y éste, traduzco como si se tratara de una comparación al estilo simplificado hebreo.

44 *soldados veteranos.* Literal: hombres poderosos en fuerza.

45 *se había lanzado amotinada a la calle.* Literal: se reunieron en medio de la ciudad. La expresión εἰς μέσον no sólo significa *hacia el medio,* sino también *en público:* en la vía pública.

9 A. Legendre: DB, III c.841s; Zorell, *Lex. hebr.* 39.

se había lanzado amotinada a la calle, resuelta a dar muerte al rey.
46 El rey se refugió en palacio, mientras la gente ocupaba los accesos
de la ciudad, dando comienzo a la lucha. 47 Entonces el rey pidió
auxilio a los judíos, que acudieron a él como un solo hombre y, distri-
buyéndose por la ciudad, mataron aquel día a unos cien mil. 48 Des-
pués incendiaron la ciudad y cogieron el mismo día cuantioso botín,
salvando al rey. 49 Viendo la gente que los judíos se habían adueñado
de la ciudad a su gusto, desalentados, se pusieron a dar voces de súplica
al rey: 50 «¡Basta ya—decían—; que dejen esos judíos de atacarnos a
nosotros y a la ciudad!» 51 Depusieron las armas e hicieron las paces.
Los judíos se cubrieron de gloria a los ojos del rey y de todos sus
vasallos [haciéndose famosos en su reino]. Después regresaron a Jeru-
salén cargados de botín. 52 Por fin, el rey Demetrio logró ocupar su
trono real, y la tierra gozó de paz bajo su poder. 53 Pero faltó a cuanto
había prometido; se desentendió de Jonatán, sin corresponder a las
muestras de amistad que le había dado, y causándole, en cambio,
constantes y amargos sinsabores.

---

unos 120.000. Oesterley afirma que tanto esta cifra como la del v.47 son una *evidente* exageración. Creo, en primer lugar, que las dos cantidades se deben considerar por separado. Respecto a la primera, no parece excesiva para la ciudad rival de Alejandría, integrada por cuatro ciudades—por eso se la llamaba Tetrápolis—, con cuatro kilómetros de longitud y con una población de 500.000 habitantes en tiempos de Pompeyo. Respecto a la cifra del v.47, puede tratarse de una forma literaria para expresar la total represión de la revuelta (cf. Ex 14,28: no escapó ni uno; es decir, fue una derrota completa).

46 *la gente.* Literal: los de la ciudad.

47 *distribuyéndose.* Literal: y se dispersaron. Abel es el único que traduce: *la gente fue dispersada.* Dada la contextura de la frase ('y se dispersaron por la ciudad y mataron en la ciudad'), parece que el sujeto único de los dos verbos son los judíos.

49 *a su gusto.* Literal: como querían.

desalentados. Literal: se debilitaron en sus espíritus.

50 *¡basta ya!* Literal: danos la derecha. Es una forma para nosotros inexpresiva de pedir el cese de hostilidades.

51 *haciéndose famosos en su reino.* Literal: y fueron nombrados en su reino. Hebraísmo. Esta frase sólo se encuentra en S*, VL y Vg. Posiblemente es una adición posterior. Va entre ( ) en señal de duda.

52 *bajo su poder.* Literal: delante de él. La locución hebrea *lipnê* puede indicar la actitud del inferior, sumiso—aunque sea a la fuerza— ante el superior. Tal parece ser la situación que aquí se da, si se ilumina con el v.50.

53 *causándole... sinsabores.* Literal: y lo molestaba mucho. No es traducción libre: la conjunción «y» la interpreto como *wāw* adversativo; el imperfecto conserva el matiz propio de acción repetida; por fin, el adverbio σφόδρα reviste un carácter de especial intensidad que, tratándose de sufrimientos, deja sabor amargo.

54 Al cabo de estos sucesos, volvió Trifón acompañado de Antíoco, niño pequeño aún, que comenzó a reinar ciñéndose la corona. 55 En torno suyo se agruparon todas las tropas licenciadas por Demetrio; lucharon contra éste, el cual, derrotado, tuvo que huir. 56 Trifón, valiéndose de los elefantes, se apoderó de Antioquía. 57 Después el pequeño Antíoco escribió a Jonatán lo siguiente: «Te conservo en el cargo de sumo sacerdote. Te nombro gobernador de los cuatro distritos y uno de los amigos del rey». 58 Le regaló una vajilla de oro con el servicio correspondiente, autorizándolo para beber en vasos de oro, vestir de púrpura y llevar broche de oro. 59 A su hermano Simón lo creó gobernador desde la Escala de Tiro hasta la frontera de Egipto. 60 Jonatán salió y fue recorriendo todas las ciudades de la región occidental del Eufrates, donde todas las tropas sirias se le incorporaron como aliados de guerra. Llegado a Ascalón, lo recibieron sus

---

Antíoco VI. Jonatán recorre sus dominios y vence a los de Demetrio. 11,54-74

54 Se trata de Antíoco VI, hijo de Alejandro Balas: un verdadero muñeco, como se verá, en las manos de Trifón.

55 *licenciada*. Literal: que había enviado a los cuervos. Es un modismo griego, que equivale en nuestra lengua a: 'enviar a uno al diablo'.

derrotado, tuvo que huir. Literal: y huyó y fue derrotado. Invierte el orden real de los hechos, para acabar la frase con la palabra que expresa la derrota.

56 *valiéndose de los elefantes*. Literal: y cogió Trifón las fieras y se apoderó de Antioquía. Aquí, lo mismo que en 6,35.36.37.43, fiera (θηρίον) significa *elefante*, mientras que en 2 Mac, de las cinco veces que sale esta palabra, sólo en 15,20.21 sustituye a elefante.

57 *uno de los amigos*... Literal: y que seas de los amigos. La frase está mal construida, por depender de un mismo verbo un sustantivo y un infinitivo. Tal falta de armonía no es normal en griego.

Sobre los *cuatro distritos* no hay más que hipótesis, la más fundada de las cuales parece ser la de Dalman, el cual añade a los tres conocidos el de Acrabata, al sudeste de Siquem.

59 *Escala de Tiro*. Según Abel, la llanura tiria—en la baja Siria—, al adentrarse desde el mar, tropieza con los macizos montañosos de Raʾs el-Abyaḍ y de Raʾs en-Nāqūra de Galilea, que hubo que hacer transitables practicando en la roca un paso que imita los peldaños de una escalera [10]. Josefo habla de este paso—conocido con este nombre por los naturales del país—como límite norte de Ptolemaida [11].

60 *la región occidental del Eufrates*. Literal: más allá del río. Cf. 7,8 nota. No se trata de la orilla opuesta del Jordán (Calmet, Bover-C.) ni de que Jonatán atravesara el río (Grandclaudon). Jonatán ocupa ahora el puesto que en otro tiempo Báquides; por eso

[10] ABEL, I p.4.306.
[11] *Bell. iud.* II 10,2; NIESE, V-VII 191 n.188.

habitantes honoríficamente. [61] De allí se dirigió a Gaza, cuyos habitantes le cerraron las puertas. La sitió e incendió sus alrededores después de saquearlos. [62] Entonces los de Gaza rogaron a Jonatán, y éste pactó con ellos, recibiendo en calidad de rehenes a los hijos de sus dirigentes, que envió a Jerusalén; él atravesó el país hasta Damasco. [63] En esto supo Jonatán que los generales de Demetrio se hallaban reunidos en Kedes de Galilea con un considerable ejército, decididos a desviarlo de su propósito. [64] Fue a su encuentro (a Simón lo había dejado en el país. [65] Simón acampó frente a Bet-Sur, que estuvo atacando durante bastantes días en riguroso cerco. [66] Entonces le hicieron propuestas de paz; él accedió y los obligó a desalojar el lugar, tomó la ciudad y puso en ella guarnición). [67] Jonatán, pues, con su ejército acampó junto al lago de Guennesar, y de madrugada se levantaron para encaminarse a la llanura de Asor. [68] De pronto, el ejército enemigo avanzaba hacia él por la llanura: había tendido una emboscada contra él en los montes, mientras ellos avanzaban de frente. [69] Salieron los emboscados de sus parapetos y comenzó la lucha. [70] Todos los que estaban al lado de Jonatán huyeron sin que quedara uno solo, a excepción de Matatías, hijo de Absalón, y de Judas, hijo de Calfí, generales del ejército de veteranos. [71] Jonatán rasgó sus vestidos, echó polvo sobre su cabeza y oró. [72] Después se volvió a luchar contra ellos; los derrotó y se dieron a la fuga. [73] Al darse cuenta los suyos dispersos, volvieron a él, y juntos los persiguieron hasta Kedes, donde ellos se habían concentrado, y allí acamparon. [74] Cayeron aquel día unos tres mil del enemigo. Jonatán regresó a Jerusalén.

---

va recorriendo sus dominios, donde las fuerzas sirias están todavía por Demetrio, o indecisas ante tanto cambio.

61 *Gaza*. La ciudad más meridional de la Pentápolis filistea (Asdod, Ascalón, Accarón, Gat y Gaza: 1 Sam 6,17).

63 *Kedes*. Pertenecía esta ciudad a Tiro, que se hallaba en el límite con Galilea [12].

desviarlo de su propósito. A saber: someter el país a Antíoco VI.

65 *en riguroso cerco*. Literal: y los encerró juntos.

67 *Asor* (hebr.: ḥaṣôr). Se hallaba al norte del mar de Tiberíades, a la margen derecha del Jordán, cerca del límite de Galilea [13].

70 *ejército de veteranos*. La expresión στρατία τῶν δυνάμεων es única en el AT griego. Personalmente la considero igual a στρατία τῶν δυνατῶν (ejército de poderosos, de veteranos) de 1 Par 19,8. Se trataría en ese caso de los 3.000 de Antioquía (v.44.47-50), cifra todavía exigua, que no podía competir con la del ejército enemigo.

Calfí. En hebreo es ḥalpî: el Alfeo del NT.

73 *donde ellos se habían concentrado*. Literal: hasta el campamento de ellos. Recurro a una perífrasis para evitar monotonía de estilo.

[12] Abel, II p.416.
[13] Abel, II p.345.

12 [1] Viendo Jonatán que las circunstancias le eran favorables, eligió a unos cuantos y los envió a Roma, para afianzar y renovar con ellos los vínculos de amistad. [2] También a los espartanos y a otros diferentes lugares envió cartas en el mismo sentido. [3] Marcharon, pues, a Roma y, llegados al Senado, dijeron: «El sumo sacerdote Jonatán y el pueblo judío nos envían a renovar vuestra amistad y alianza de otros tiempos con ellos». [4] Les facilitaron un salvoconducto que les permitiese llegar incólumes al país de Judá.

[5] Esta es la copia de la carta que escribió Jonatán a los espartanos: [6] «Jonatán, sumo sacerdote, el consejo de la nación, los sacerdotes y el pueblo judío en pleno saludan a los hermanos de Esparta. [7] Ya hace tiempo que fue dirigida una carta al sumo sacerdote Onías por Areo, rey vuestro, en la que se decía que sois hermanos nuestros, según la

---

CAPITULO 12

Embajadas a Roma y a Esparta. 12,1-23

1 No tanto interesa suscitar reservas en torno al valor histórico de estas embajadas cuanto subrayar su posible elaboración teológica. Llama, en efecto, la atención la frialdad del Senado (v.4), junto con la carta a los de Esparta (sobre todo, v.9.14-15): se advierte como una especie de desengaño de signo positivo; un proceso de liberación por el que, sin rehuir las alianzas humanas, aguardan su salvación de la ayuda del cielo.

Le eran favorables... El verbo en presente (συνεργεῖ) no es necesariamente un presente histórico; puede estar indicando acción simultánea a la del verbo principal, que está en pasado.

4 Este verso es oscuro. Abel, Bévenot, Bover-C., Penna, introducen una palabra que no consta en el texto griego; traducen así: 'les fueron dadas cartas para *las autoridades de* cada lugar' (no se nombra autoridad alguna). Basado en Vg *(et dederunt illis epistolas ad ipsos per loca, ut deducerent eos in terram Iuda cum pace)*, traduzco e interpreto ciñéndome más al texto: 'les dieron cartas según lugar—o: de lugar—para ellos, a fin de que los acompañasen con paz hasta el país de Judá'. Es decir, les (αὐτοῖς, *illis)* dieron para ellos (πρὸς αὐτούς, *ad ipsos)* cartas de lugar o salvoconductos, para que esas cartas los escoltasen o acompañasen con paz (hebraísmo: *incólumes)* hasta su propia tierra.

6 *el consejo de la nación.* La palabra γερουσία se corresponde con la latina *senatus:* asamblea consultiva compuesta de ancianos (γέροντες, *senes)*—aunque de hecho no todos lo fueran—, los cuales en Israel tenían parte activa en el gobierno del pueblo y en la administración de justicia [1].

7 *Areo.* Este nombre plantea un problema de crítica textual al cual aludimos más arriba (8,8 nota), en que, de acuerdo con los datos de la historia profana, hay que desechar la lectura de los códices

[1] R. Sánchez: EBG, I 487-489.

copia adjunta. [8] Onías recibió con todos los honores al legado y tomó la carta, en la cual se trataba claramente de alianza y amistad. [9] Por eso nosotros, aunque no necesitamos tales cosas, teniendo de continuo en nuestras manos el consuelo de los Libros Santos, [10] hemos procurado enviaros quienes renueven la fraterna amistad que nos vincula a vosotros, a fin de no portarnos con vosotros como extraños, pues es mucho el tiempo que ha pasado desde que nos escribisteis. [11] Por nuestra parte, en toda ocasión, en nuestras solemnidades y demás fiestas de ritual, nos acordamos sin cesar de vosotros al ofrecer sacrificios y cuando oramos, ya que es necesario y conveniente recordar a los hermanos. [12] Nos alegramos de vuestro renombre. [13] Nos han rodeado muchas tribulaciones y numerosas guerras, y nos han atacado los reyes vecinos nuestros; [14] mas durante tales guerras no quisimos importunaros a vosotros ni a nuestros demás aliados y amigos, [15] pues contamos con el auxilio del cielo, que constantemente nos asiste, y así fuimos liberados de nuestros enemigos: nuestros enemigos sufrieron una derrota. [16] Elegimos a Numenio, hijo de Antíoco, y a Antípatro,

---

griegos para seguir la de Vg [2]. En efecto, mientras los griegos leen: Δαρείου, *Darío* (posible confusión con: δ' 'Αρείου, como indica Kappler), Vg lee: *ab Ario, de Areo;* y lo que con Darío resulta ininteligible históricamente, se comprende sin dificultad con Areo, que fue un rey de Esparta (309-265 a.C.) contemporáneo de Onías I. Para Josefo [3] se trata de Onías III, contemporáneo de Seleuco IV Filopátor (187-175 a.C.) y de Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C.), cosa que rechazan hoy los críticos. Niese opina que probablemente esta carta es una ficción literaria, así como el que se escribieran Onías y Areo [4]. Cf. v.12.

9 *teniendo de continuo.* Matiz progresivo del presente.

10 *enviaros quienes renueven.* Frase elíptica: enviar (legados) para renovar.

fraterna amistad. Literal: fraternidad y amistad. Podría considerarse como endíadis.

12 *vuestro renombre.* Literal: vuestra gloria. La gloria y fama de Esparta era algo que, al redactarse esta carta, pertenecía ya al pasado. Semejante anacronismo es quizás uno de los puntos en que Niese apoya su hipótesis sobre la ficción literaria de este documento.

El considerarse además hermanos de aquel pueblo disciplinado y de temple de acero, que no dudó en enfrentarse con la misma Grecia, es muy significativo: es como ver en la eterna rival de Grecia una especie de símbolo del genio macabaico, siempre irreductible y en pie de guerra contra el helenismo, enemigo—al menos, ocasional—de la Ley, piedra de tropiezo para tantos en Israel.

15 Con la idea apuntada últimamente en el v.12, se destaca con mayor vigor la estructura teológica de este otro verso, en el que se busca ciertamente la amistad y el apoyo de los hombres, pero hundiendo las raíces de la confianza en Dios (cf. Sal 62,6-9).

16 *Numenio... y Antípatro.* Estos mismos representarán más

[2] D. de Bruyne: RB 31 (1922) 30-54: 44s.
[3] *Ant. iud.* XII 4,10; Niese, III-IV 110 n.225s.
[4] PW, II-1 p.682s.

hijo de Jasón, que enviamos a los romanos para que renovaran nuestra antigua amistad y alianza con ellos. [17] Les hemos dado orden de que vayan también a vosotros para saludaros y entregaros nuestra carta sobre la renovación de nuestra fraternidad. [18] Tened ahora la bondad de respondernos».

[19] Esta es la copia de la carta que enviaron a Onías: [20] «Areo, rey de los espartanos, saluda a Onías, sumo sacerdote. [21] Se ha encontrado en un escrito concerniente a espartanos y judíos, que unos y otros son hermanos y de la estirpe de Abraham. [22] Ahora, pues, que lo sabemos, haced el favor de escribirnos si os halláis bien. [23] Esto es lo que por nuestra parte os escribimos: 'Vuestros ganados y vuestras riquezas son nuestros, y los nuestros, vuestros'. Damos las oportunas instrucciones para que os lo comuniquen así».

[24] Llegó a Jonatán la noticia de que habían vuelto los generales de Demetrio, con un ejército más numeroso aún que el anterior, para combatir contra él. [25] Salió en su busca de Jerusalén a la región de Hamat, pues no quiso darles tiempo de penetrar en sus dominios.

---

tarde a Simón en una nueva embajada (14,22). No hay datos seguros sobre si Antípatro era hijo de Jasón, el legado de Judas que aparece en 8,17.

17 *renovación de nuestra fraternidad.* Literal: la renovación y la fraternidad nuestras.

18 *tened ahora la bondad...* Literal: y ahora haréis bien respondiéndonos a estas cosas. Futuro con fuerza de orden mitigada, de ruego.

19 *Onías.* El texto está alterado. La mayor parte de los códices griegos escriben Ονιαρης (posible fusión de los dos nombres: Onías-Areo), dando lugar a que una de las versiones latinas se expresara así: *Rex Onias* (Onias rex) *Ionathae sacerdoti*, etc. [5].

21 El porqué de este parentesco con Abraham, cuestión aún abierta a los estudiosos, debe de tener sin duda estrecha relación con lo dicho a propósito de los v.12 y 15.

22 *haced el favor...* Cf. v.18: coment.

si os halláis bien. Literal: acerca de vuestra paz. *Paz* tiene aquí el sentido amplio del *šālôm* hebreo: plenitud, prosperidad, incolumidad.

23 *por nuestra parte os escribimos.* Creo que ἀντιγράφειν no significa aquí *responder*, sino que está marcando un contraste: haced el favor vosotros de...; nosotros por nuestra parte...

Campañas de Jonatán y de Simón. 12,24-38

25 *Hamat* (ḥămāt; forma helenizada: Amatitis). Nombre de una ciudad muy antigua a orillas del Oronte, al sur de Apamea. Antíoco IV la llamó Epifania, pero prevaleció el nombre antiguo. Al hallarse en territorio sirio, quedaba fuera de su jurisdicción, que era la Celesiria [6].

[5] De Bruyne, a.c., p.44.
[6] Abel, II p.341.

26 Envió espías a su campo y, vueltos, le anunciaron cómo se estaban
preparando para atacarlos por la noche. 27 Al ponerse el sol ordenó
Jonatán a los suyos que velaran toda la noche con las armas a mano,
preparados para el combate; y distribuyó centinelas de avanzadilla en
torno al campamento. 28 Enterados los enemigos de que Jonatán y
los suyos estaban preparados para la batalla, les dio miedo y se les en-
cogió de espanto el corazón; encendieron hogueras en su campamento
[e iniciaron la retirada]. 29 Sin embargo, Jonatán y los suyos no se die-
ron cuenta hasta el amanecer, pues habían visto arder las fogatas.
30 Entonces siguió Jonatán tras ellos; pero no pudo alcanzarlos, porque
habían pasado ya el río Eléutero. 31 Jonatán se volvió contra los árabes
llamados zabadeos, que derrotó y saqueó. 32 Luego, poniéndose en
marcha, fue a Damasco, recorriendo toda la región. 33 Por este tiempo
Simón había marchado haciendo un recorrido hasta Ascalón y forta-
lezas vecinas; después se había encaminado a Joppe y la ocupó, 34 pues
se había enterado de que pretendían entregar la plaza a los de Deme-
trio, por lo cual puso en ella una guarnición para su defensa. 35 Cuando
estuvo de vuelta, Jonatán convocó en asamblea a los ancianos del pue-
blo, y resolvió con ellos edificar fortalezas en Judea, 36 y al mismo
tiempo hacer más altos los muros de Jerusalén, y elevar también una
gran barrera entre la ciudadela y la ciudad, a fin de que, separada
aquélla de ésta, quedase bloqueada sin poder vender ni comprar.
37 Se reunieron a edificar la ciudad, pues se había derruido parte del

---

26 *cómo se estaban preparando.* Literal: así se están alineando.

28 *se les encogió... corazón.* Literal: se encogieron de miedo en su corazón.

e iniciaron la retirada. Este final de verso falta en los unciales, hallándose, sin embargo, en los cinco minúsculos de la recensión lucianea, y además en Syr I y II, y en Josefo [7]. Del v.29 se deduce claramente que estas palabras u otras equivalentes debieron de constar en el texto primitivo.

29 Se engañaron al ver las hogueras, porque los ataques nocturnos se hacían en completa oscuridad.

30 *el río Eléutero.* Cf. 11,7.

31 *Zabadeos.* Tribu árabe que habitaba el espacio limitado por el Eléutero, Hamat y Damasco [8].

37 *se había derruido.* Joüon admite que este pasaje es oscuro; sin embargo, sostiene con seguridad que se debe traducir: *y se cayó* [9]. Creo que no es un puro *wayyiqṭōl*, sino que equivale a una oración causal de acción pretérita equivalente a nuestro pluscuamperfecto.

torrente oriental. Literal: torrente de levante. Es el Cedrón.

el llamado Cafenatá. El adjetivo neutro 'llamado' parece concertar con la palabra 'muro' elíptica, expresa en el primer hemistiquio. Sobre el significado de Khaphenathá se han aventurado diversas hipótesis. La más sólida parece ser la de Vincent, elaborada sobre la explicación filológica de Dalman. Según éste, χαφεναθά es transliteración de la palabra aramea *kāpêltā'* (cambiando la *l* en *n* y el

[7] *Ant. iud.* XIII 5,10; NIESE, III-IV 183 n.178.
[8] D. VIDAL: EBG, VI c.1367s.
[9] B 3 (1922) 204 nota 3.

muro que da al torrente oriental; mandó también restaurar el llamado Cafenatá. 38 Simón reconstruyó Hadid, en la Sefela, fortificándola y armándola de puertas y cerrojos.

39 Trifón persiguió desde un principio llegar a rey de Asia y ceñirse la diadema, suplantando al rey Antíoco. 40 Pero tomó sus precauciones, no fuera que se lo impidiese Jonatán o lo atacase, y así andaba buscando ocasión de apoderarse de él y eliminarlo. Poniéndose, pues, en camino, llegó a Bet-San. 41 Salió Jonatán a su encuentro con cuarenta mil soldados escogidos en orden de batalla, y llegó a Bet-San. 42 Viendo Trifón que se presentaba con tan formidable ejército, se guardó de poner en él las manos. 43 Lo recibió honoríficamente, lo presentó a todos sus amigos, le hizo regalos, y mandó a sus amigos y a sus tropas que le obedeciesen igual que a él mismo. 44 Luego dijo a Jonatán: «¿Para qué has molestado a todo este ejército, no habiendo entre nosotros guerra alguna? 45 Envíalos ahora a sus casas quedándote con unos pocos que te hagan escolta, y ven conmigo a Ptolemaida, pues te la quiero entregar junto con las otras fortalezas y sus respectivas tropas y funcionarios; después me volveré y me iré, ya que es por esto por lo que me hallo presente». 46 Fiándose de él, hizo como le había dicho, y licenció a las tropas, que se retiraron a tierra de Judá.

š^{e}wāʾ en *a)*, que significa *doble*. Pero, mientras Dalman piensa se trata de una doble muralla, Vincent cree más bien identificarse dicho nombre con el hebreo *mišneh* (2 Re 22,14; 2 Par 34,22; Sof 1,10), que designa la *segunda* muralla; es decir, la del barrio nuevo, tendida entre la torre Antonia y la puerta de Guennat, junto al palacio de Herodes, la cual limitaba al norte la Jerusalén del tiempo de Jesús [10].

38 *Hadid* (ḥādid; forma helenizada: Adida). Ciudad a seis kilómetros al este-norte de Lidda y no lejos de Modín [11].

Sefela. Era una franja paralela al litoral filisteo, a la altura más o menos de Judea. Su significado etimológico es de *región baja* o *llana* [12].

Trifón secuestra a Jonatán. 12,39-53

39 *persiguió desde un principio*. Literal: había buscado. Véase la perfecta matización con que nuestro autor emplea los tiempos: el mismo verbo en imperfecto en el verso siguiente ('andaba buscando').

suplantando al rey. Literal: y extender la mano sobre—o contra—el rey. El significado inmediato no es el de darle muerte, aunque de hecho sucedió así.

40 *Bet-San*. Cf. 5,52.

42 *poner en él las manos*. La misma expresión del v.39, que tampoco aquí significa *matar*, sino *prender*, *apoderarse de*.

44 *a todo este ejército*. Literal: a todo este pueblo. Hebraísmo.

45 *te la quiero entregar*. Literal: y te la daré. Futuro deliberativo hebraico.

[10] L. H. Vincent: RB 43 (1934) 209-212; F.-M. Abel: RB 35 (1926) 219s.
[11] Abel, II p.340s.
[12] Abel, I p.416-418.

[47] Reservó para sí tres mil soldados, dos mil de los cuales dejó en Galilea,
mientras los otros mil le acompañaron. [48] Apenas había entrado Jo-
natán en Ptolemaida, cerraron las puertas sus habitantes y lo detuvie-
ron, pasando por la espada a todos sus acompañantes. [49] Trifón envió
tropas y caballería a Galilea y a la gran llanura, con objeto de acabar
con todos los de Jonatán. [50] Enterados éstos de que había sido cogido
y había perecido con sus acompañantes, se animaron unos a otros y
marcharon en escuadra cerrada preparados a luchar. [51] Los que los
seguían vieron cómo iban dispuestos a jugarse la vida, y se volvieron.
[52] Entonces se fueron todos sanos y salvos a tierra de Judá, donde llo-
raron a Jonatán y a sus compañeros, llenos de preocupación. Todo
Israel hizo un gran duelo. [53] Todos los pueblos circunvecinos intenta-
ron exterminarlos, pues decían: «No tienen ya jefe ni quien los ayude;
hagámosles, pues, la guerra, para borrar de entre los hombres su re-
cuerdo».

13 [1] Supo Simón que Trifón había reunido un numeroso ejército
para invadir la tierra de Judá y asolarla. [2] Vio cómo el pueblo estaba
temblando de miedo; por eso subió a Jerusalén y reunió a la gente.
[3] Les dirigió la siguiente arenga: «Bien sabéis cuánto hemos hecho
yo y mis hermanos y la casa de mi padre en favor de la Ley y del san-
tuario; las guerras y las angustias que hemos presenciado. [4] Por esto

---

49 *la gran llanura.* La llanura de Esdrelón, limitada al este por el mar de Galilea, al sur por Samaria y al oeste por el Carmelo.

50 Los 2.000 de Galilea creen falsamente que Jonatán ha muerto con los de su escolta, y como tal lo lloran en Israel (v.52).

51 *dispuestos a jugarse la vida.* Frase elíptica, en la que falta el verbo (μάχεσθαι, *luchar).* Literal: para ellos es (luchar) por la vida.

52 *llenos de preocupación,* o sumamente angustiados. Literal: y temieron mucho. La reacción es normal al verse sin jefe ante un futuro amenazador.

53 Situación parecida a la de Jer 11,19ss.

CAPITULO 13

Simón asume el mando. Fortifica Jerusalén y ocupa Joppe.
13,1-11

En este capítulo empiezan los *hechos de Simón.*

2 *estaba temblando de miedo.* Literal: estaba trémulo y temeroso (cf. 12,52).

3 *la siguiente arenga.* Literal: y los exhortó y les dijo.

las angustias. La palabra στενοχωρία indica un accidente del terreno, un paso *angosto, estrecho* (lat.: *angustus);* de donde metafóricamente se derivan *angustia* y *estrechez,* para expresar la ansiedad interior.

4 *por esto... por Israel.* Unos ven en Israel la explicación de 'esto': por esto, es decir, por Israel (Abel, Arnaldich, Guillaumont); otros, en cambio, separan ambos términos como independientes:

han muerto todos mis hermanos, por Israel, y he quedado únicamen-
te yo. 5 No me suceda, pues, ahora que escatime yo mi vida en ningún
momento de desgracia, pues no soy mejor que mis hermanos; 6 sino
que, por el contrario, he de vengar a mi pueblo, al santuario, a vues-
tras mujeres y a vuestros hijos, ya que todos los pueblos han hecho
causa común para exterminarnos, por la sencilla razón de que nos
odian». 7 Nada más oír tales palabras, se enardeció el espíritu del pue-
blo, 8 y con voz potente le respondieron: «Tú eres nuestro jefe—de-
cían—, sucesor de Judas y de tu hermano Jonatán. 9 Dirige tú nues-
tra guerra, y todo lo que nos mandes lo haremos». 10 Reunió a todos
los hábiles para la guerra y se dio prisa en acabar la muralla de Jeru-
salén, que fortificó en todo su contorno. 11 Después envió a Jonatán,
hijo de Absalón, con un buen ejército a Joppe, cuyos habitantes echó
de ella quedándose él allí.
12 Trifón partió de Ptolemaida al frente de un gran ejército, con el
plan de entrar en tierra de Judá. Llevaba consigo prisionero a Jonatán.
13 Entonces Simón fue y acampó en Hadid, frente a la llanura. 14 En-
terado Trifón de que Simón había sucedido a su hermano Jonatán y
que estaba a punto de declararle la guerra, le envió emisarios con el

---

por esta causa han muerto... por Israel (Bévenot, Bover-C., Grandclaudon, Gillet, Oesterley). Creo que el contexto favorece la primera interpretación.

5 *no soy mejor...* El sentido es éste: si mis hermanos han estimado como más valioso el interés del pueblo que sus vidas, yo no puedo ahora valorarme por encima del interés común.

6 *han hecho causa común.* Literal: se han reunido, se han confabulado.

por la sencilla razón de que nos odian. Literal: por odio.

7 *nada más oír...* Se trata de una acción inmediatamente posterior (Liddel-Scott: *as soon as).* Literal: el espíritu del pueblo se reavivó *tan pronto como* hubo escuchado [1].

9 *dirige tú nuestra guerra.* Cf. 2,66.

todo lo que nos mandes. Literal: todo lo que nos digas.

11 *Jonatán, hijo de Absalón.* No hay más punto de referencia que: 'Matatías, hijo de Absalón' (11,70). Quizás eran hermanos.

cuyos ocupantes echó. La guarnición era judía (cf. 12,33s), por lo que debió de ser evacuada la población civil. Josefo observa que fueron expulsados los habitantes de la ciudad, porque Simón temía la entregaran a Trifón [2].

Campaña de Trifón contra Judea. Muerte de Jonatán; sepulcro de Modín. 13,12-30

12 Véase el parecido de este verso con el v.1: tras el paréntesis 2-11, prosigue la narración interrumpida.

13 *frente a la llanura.* Se trata de la Sefela (cf. 12,38).

14 *había sucedido a.* Literal: se había levantado en lugar de. Hebraísmo.

[1] La construcción de ἅμα con infinitivo es rara. Más normal sería así: ἀνεζωπύρησε τὸ πνεῦμα τοῦ λαοῦ ἅμα ἀκούσαντος τῶν λόγων τούτων.

[2] *Ant. iud.* XIII 6,4; Niese, III-IV 188 n.202.

siguiente mensaje: [15] «Tenemos en nuestro poder a tu hermano Jo-
natán, por causa de la deuda contraída con el erario real en el desem-
peño de sus oficios. [16] Envía, por tanto, cien talentos de plata y a dos
de sus hijos como garantía, para evitar que una vez puesto en libertad
se nos vuelva atrás, y entonces lo soltaremos». [17] Simón se dio cuenta
de que se le hablaba con engaño; con todo, mandó traer el dinero y
los muchachos, para no suscitar una fuerte oposición en el pueblo,
[18] pues dirían que había muerto por no haber enviado él ni el dinero
ni los muchachos. [19] Envió, pues, a éstos junto con los cien talentos;
pero él se negó a soltar a Jonatán. [20] Tras estos incidentes marchó
Trifón a apoderarse del país y arrasarlo. Dieron un rodeo por el ca-
mino que conduce a Adora, pues Simón y su ejército le salían al paso
en todos los sitios donde trataba de entrar. [21] Al mismo tiempo los de
la ciudadela enviaban mensajeros a Trifón, instándole a venir a ellos
por el desierto y a enviarles víveres. [22] Preparó Trifón toda su caballe-

---

15 *por la deuda contraída.* Literal: por el dinero que debía a. *en el desempeño de...* Literal: por los oficios—o cargos—que tenía. Como gobernador de Celesiria y sumo sacerdote debía al rey un determinado tributo. Aunque fuera verdad que lo debiera, no era ése el modo más indicado de tratar a un amigo del rey; es un detalle que no se escapó a Simón (v.17).

16 *se nos vuelva atrás.* Algunos traducen: 'no sea que... se vuelva contra nosotros' (Bover-C., Grandclaudon, Penna). La frase μὴ ἀποστατήσῃ ἀφ' ἡμῶν significa, a la letra: 'para que no apostate de nosotros'; es decir, para que no *se separe*. Pero no en el sentido de irse con el partido contrario o de sublevarse, sino en el de cambiar de idea, de faltar a la palabra dada. Sobre el valor del talento, cf. 11,28.

19 *él se negó.* El contexto se resiste a traducir διεψεύσατο por *engañó*. El significado que más le cuadra es el de *rechazar, recusar* (Liddel-Scott: *deny, disclaim*).

20 *apoderarse del país.* Todos los códices leen 'el país' (τὴν χώραν), y sólo A, 'la ciudad' (τὴν πόλιν). Abel se decide por esta última lectura, pues, según él, Trifón pretendía apoderarse de Jerusalén [3]. Suponiendo que la ciudad de A sea Jerusalén, todavía hay que tener en cuenta que este verso reanuda, igual que el v.12, la narración del v.1, repetidas veces interrumpida; y en esos versos aludidos, el plan de Trifón no es el que dice Abel, de apoderarse únicamente de Jerusalén [4].

Adora (forma aramea de ʾĂdôrayim). Ciudad situada a ocho kilómetros al suroeste de Hebrón. Ella y Marisa eran las dos ciudades principales de Idumea [5]. Trifón, seguido de cerca por Simón, trata de hacer brecha por el sur, menos fortificado.

21 *al mismo tiempo... enviaban.* El verbo en imperfecto indica acción simultánea respecto de las de los verbos del verso precedente.

22 *caía tal cantidad...* Literal: había muchísima nieve. Matiz

[3] F.-M. Abel: RB 35 (1926) 511s.
[4] Guillaumont capta certeramente el momento: *Après cela Tryphon reprit sa marche pour envahir la région et la ravager* (p.1638).
[5] Abel, II p.239.

ría para ir; pero caía aquella noche tal cantidad de nieve, que por
causa de ella no pudo ir. Entonces levantó el campamento y se fue a
Galaad. 23 Cuando se hallaba próximo a Bascama, hizo matar a Jona-
tán, que allí mismo fue enterrado. 24 Después se volvió Trifón, regre-
sando a su país. 25 Simón mandó recoger los restos de su hermano
Jonatán, que depositó en Modín, ciudad de sus padres. 26 Todo Is-
rael celebró por él un gran duelo y lo lloraron durante muchos días.
27 Luego hizo Simón edificar sobre el sepulcro de su padre y sus her-
manos; lo elevó de manera que se pudiera ver, cubriéndolo de pie-
dra pulimentada por detrás y por delante. 28 Colocó siete pirámides,
unas frente a otras, para su padre, su madre y sus cuatro hermanos.
29 Luego las adornó rodeándolas de grandes columnas, y sobre éstas
fijó panoplias para fama imperecedera; junto a las panoplias había es-
culpidas naves, para que fueran vistas por los navegantes. 30 Tal es el
sepulcro que construyó en Modín y que aún hoy subsiste.
31 Trifón iba minando el terreno al joven rey Antíoco, y al final lo

---

cumulativo de acción repetida, propio del imperfecto: estaba habiendo, estaba cayendo.

por causa de ella no pudo ir. Literal: y por la nieve no fue.

23 *Bascama.* Es la única vez que aparece este nombre en la Biblia. Se desconoce su sitio exacto en el mapa de Palestina. Probablemente se deriva de *bet šiqmâh, casa del sicómoro;* en ese caso podría ser la actual el-Gummeizé, al nordeste del mar de Tiberíades [6].

25 *mandó recoger...* Literal: mandó y cogió los huesos de Jonatán y los enterró. Típica frase hebrea.

27 *para que se pudiera ver.* Literal: (y lo elevó) para la vista.

29 *las adornó.* Literal: les hizo adornos (motivos artísticos). A continuación se explica en qué consistieron dichos adornos: 'rodeándolas de grandes columnas...' La frase: *las adornó rodeándolas* no se puede dividir, pues forma un bloque de una pieza. Abel, sin embargo, la divide, porque, según él, μηχανήματα no tiene sentido, al significar *máquina bélica;* por lo cual la sustituye con la palabra hebrea *m^{e}kônôt,* y traduce así: 'les hizo *zócalos;* después, colocando grandes columnas alrededor...' La solución es ingeniosa, pero poco consistente; en primer lugar, porque rompe injustificadamente la estructura de la frase, de un griego diáfano, y, en segundo lugar, porque μηχανήματα significa originariamente *invención ingeniosa,* aplicable, por tanto, a un determinado plan artístico (Liddel-Scott: *subtle contrivance*).

30 *que aún hoy subsiste.* Literal: hasta este día. Hebraísmo.

Golpe de estado de Trifón. Simón se alía con Demetrio. Autonomía de Israel. 13,31-42

31 *iba minando el terreno a...* Literal: se conducía—caminaba: hebraísmo—engañosamente con... La forma hebrea subyacente es difícil sea *hâlak rakîl,* como quiere Abel, ya que significa *calumniar,* cosa que no cuadra con el contexto. Hay, por el contrario,

6 F.-M. Abel: RB 35 (1926) 512s.

hizo matar. [32] Comenzó a reinar en su lugar ciñéndose la diadema de
Asia, y descargó un duro golpe sobre el país. [33] Por su parte, Simón
reparó las fortalezas de Judea, rodeándolas de elevadas torres y de
grandes murallas y proveyéndolas de puertas y cerrojos. Almacenó
además víveres en ellas. [34] Después Simón escogió a algunos de sus
hombres, que envió al rey Demetrio para que éste concediese al país
una remisión de impuestos, ya que todas las intervenciones de Trifón
habían sido verdaderos saqueos. [35] El rey Demetrio le envió a propó-
sito de esta petición una respuesta, escribiéndole una carta en los si-
guientes términos: [36] «Demetrio rey saluda a Simón, sumo sacerdote
y amigo de reyes, a los ancianos y al pueblo judío. [37] Tenemos en nues-
tro poder la corona de oro y el ramo de palma que enviasteis, y esta-
mos dispuestos a otorgaros paz completa y a escribir a los del fisco
para que inmediatamente os concedan la exención. [38] Cuanto hemos
decretado a vuestro favor quede en pie, y permanezcan en vuestro
haber las fortalezas que habéis edificado. [39] Os perdonamos errores
y delitos hasta el día de hoy, así como la corona que debéis; y si algún
otro impuesto se venía exigiendo en Jerusalén, no se exija ya más.

---

múltiples expresiones a base del citado *hâlak*, más semejantes a la que nos ocupa (cf. Prov 28,26).

32 *descargó un duro golpe.* Trifón chocó con la nobleza y con gran parte del ejército y tuvo que valerse de la violencia. Su reinado fue tan efímero como turbulento.

33 *reparó.* Literal: construyó. Tal vez le convenga mejor el sentido de *reforzar* o *asegurar* que no el de *restaurar.*

34 *para que éste concediese.* Literal: para hacer.

una remisión de impuestos. Literal: una exención. Del contexto se deduce que se trata de una exención de impuestos; por tanto, la traducción que adopto no hace sino explicitar lo que ya hay en el texto.

36 *amigo de reyes.* Sólo 55 y Syr I escriben: 'amigo del rey'. El tono de la carta, correcto pero frío, parece confirmar la lectura de la mayoría. Efectivamente, semejante título puede ser intencionadamente ambiguo: el hecho de la amistad favorece a Simón; pero el haberla brindado a todos, incluso a los adversarios de Demetrio, podía hacerlo aparecer ante éste como un oportunista. De ahí su reserva.

37 *tenemos en nuestro poder.* Literal: hemos recibido y conservamos aún. Es el matiz propio del perfecto griego: acción pretérita cuyo efecto aún perdura.

el ramo de palma. No consta con certeza si era también de oro. Tampoco se conoce su simbolismo; si era signo de victoria—en este caso, la de Demetrio contra Trifón—, o expresión de festivo agradecimiento de los judíos al rey por haberlos librado de tan mortal enemigo (v.51).

inmediatamente os concedan... Literal: para que os eximan la exención. Forma intensiva hebraica.

39 *errores y delitos.* Literal: faltas por ignorancia y culpables. Era la fórmula usual en toda amnistía. Querer concretar unas y otras aquí lo considero secundario.

40 Finalmente, si algunos de vosotros desean enrolarse entre nuestros
soldados, que lo hagan, y haya paz entre nosotros».
41 El año ciento setenta se liberó Israel del yugo extranjero. 42 A
partir de entonces comenzó el pueblo a escribir en los documentos y
contratos: «Año primero de Simón, insigne sumo sacerdote y general
en jefe de los judíos».
43 Por aquel tiempo acampó contra Guézer, que cercó con sus
tropas. Construyó una torre de asedio y la arrimó a la ciudad; consi-
guió batir uno de los torreones y apoderarse de él. 44 Saltaron los de
la torre al interior de la ciudad, produciéndose en la gente gran agita-
ción. 45 Los habitantes de la ciudad subieron a la muralla acompaña-
dos de sus mujeres y niños, con los vestidos rasgados, y pedían a Si-
món, gritando con gran algarabía, que les concediera la paz. 46 «No
nos trates—decían—según nuestras maldades, sino según tu miseri-
cordia». 47 Simón se reconcilió con ellos y dejó de atacarlos; pero los
expulsó de la ciudad, en la cual entró entonando himnos y salmos,
después de haber purificado las casas donde habían estado los ído-
los. 48 Desterró de ella toda impureza, haciendo que la habitaran hom-
bres que observaban la Ley; la fortificó y construyó para sí mismo una
casa en su recinto. 49 Los de la ciudadela de Jerusalén, como no po-
dían salir ni entrar por la región para comprar y vender, pasaban mu-
cha hambre, pereciendo bastantes de necesidad. 50 Clamaron a Simón

---

40 *desean enrolarse.* El adjetivo ἐπιτήδειος, además de *apto, conveniente,* significa *ser favorable, estar de acuerdo con.* Creo que esta segunda acepción es aquí más indicada, siendo el sentido de la frase una invitación, no un mandato.

41 *el año 170:* el 142 a.C.

Simón conquista Guézer y la ciudadela. 13,43-53

43 *acampó contra...* Sujeto: Simón.

Guézer. Cf. 4,15.

torre de asedio. Transportable por medio de ruedas, constaba esta torre de varios pisos, en los cuales se montaban piezas de artillería de diferentes calibres para batir las murallas de las ciudades.

45 *que les concediera la paz.* Literal: que les diera la (mano) derecha.

47 *salmos.* Literal: bendiciendo. Bendecir es tanto como alabar, y salmo, en su nombre hebreo, significa alabanza.

La entrada en la ciudad, lo mismo que después en la ciudadela, reviste carácter religioso, y, con el exterminio de los ídolos, se da a la costumbre bíblica de 'consagrar a Yahvé' la ciudad enemiga el significado más profundo; mucho más que el uso bárbaro de pasar por las armas la población entera. El gesto humano de Simón supone un auténtico avance.

49 *salir y entrar.* Modismo hebreo con que se indica toda la actividad del hombre. Aquí en concreto significa que no podían ya ir y venir libremente como antes.

50 *de toda abominación.* La palabra μίασμα significa *miasma, contaminación,* y traduce la hebrea *šiqqûṣ,* que designa todo símbolo o imagen idolátrica, y, por consiguiente, abominable.

pidiendo la paz, y él se la concedió; los expulsó de allí y purificó la ciu-
dadela de toda abominación. 51 Entraron en ella el veintitrés del segun-
do mes del año ciento setenta y uno, con aclamaciones y ramos de
palma, al son de cítaras, címbalos y arpas, entonando himnos y can-
ciones, por haber sido extirpado un temible enemigo de Israel. 52 Esta-
bleció que cada año se celebrara este día con alborozo. Fortificó el
monte del templo por la parte que da a la ciudadela, y habitó allí con
los suyos. 53 Viendo Simón que su hijo Juan se había hecho ya un hom-
bre, lo nombró general de todas las tropas con domicilio en Guézer.

14 1 El año ciento setenta y dos reunió el rey Demetrio sus tropas
y marchó a Media, para procurarse recursos con que hacer la guerra
a Trifón. 2 Enterado Arsaces, rey de Persia y Media, de que Deme-
trio había entrado en sus dominios, envió a uno de sus generales a
prenderlo vivo. 3 Fue, pues, y derrotó al ejército de Demetrio, del
cual se apoderó, llevándolo a Arsaces, que lo mandó encarcelar.

4 Gozó el país de paz todos los días de Simón.
Procuró el bienestar de su pueblo,
que vio siempre con buenos ojos su autoridad y su gloria.

---

51 *el 23 del segundo mes del año 171:* 23 de Iyyar (mayo-junio) del 141 a.C.

extirpado... de Israel. Propiamente es *triturado* o *derrotado,* lo cual se compagina mal con el separativo 'de Israel'. La explicación puede ser doble: o se trata de un hebraísmo, debiendo traducir: *fue derrotado en Israel,* o es una frase elíptica que sería: *fue derrotado* (y expulsado) *de Israel.*

53 *con domicilio en Guézer.* Literal: y vivía en Guézer. La frase es gramaticalmente ambigua, por lo que puede admitir como sujeto lo mismo a Simón que a Juan. Si se atiende a 16,19, parece que quien se estableció en Guézer fue Juan.

CAPITULO 14

Demetrio, prisionero de Arsaces. 14,1-3

1 *el año 172:* el 140 a.C.

3 Fuera de 15,22, en que se le cita de pasada, ya no aparece más Demetrio II Nicátor. Se sabe por la historia profana que no murió en Persia, sino que más tarde, muerto su hermano Antíoco en guerra contra él, volvió a Siria, donde prácticamente no halló más que oposición, logrando, no obstante, mantenerse de 130 a 125 a.C. Murió asesinado en Tiro por instigación de su esposa Cleopatra, despechada por haberse casado él en Persia con Rodoguna, hija de Arsaces [1].

Oda mesiánica en honor de Simón. 14,4-15

4 Oesterley y Grandclaudon presentan la agrupación estrófica a partir del v.6. Ignoro si es por analogía con el encomio a Judas (3,3-9), que comienza muy parecido a 14,6.

[1] Willrich: PW, IV-2 p.2798-2801.

5 Junto con toda su gloria,
tomó a Joppe como puerto,
abriendo así acceso a las costas mediterráneas.
6 Ensanchó las fronteras de su patria
y sometió el país.
7 Rescató gran número de prisioneros,
se adueñó de Guézer, de Bet-Sur y de la ciudadela,
y extirpó de ellas toda impureza
sin que nadie le hiciese resistencia.
8 Todos cultivaban en paz su tierra:
el suelo daba sus productos,
y los árboles del llano sus frutos.
9 Los ancianos se sentaban en las plazas,

---

paz... bienestar. Son términos que se relacionan y completan por fuerza del paralelismo: *bienestar* pertenece al concepto semítico de paz.

vio siempre con buenos ojos. Literal: y le gustaron todos los días. Hebraísmo.

5 *junto con toda su gloria...* Es decir, a su inmenso prestigio viene a sumarse un título más de gloria.

acceso a las costas mediterráneas. Literal: acceso a las islas del mar (cf. 11,38 nota). Es alusión a 12,33-34, cuando Simón gobernaba el litoral, por nombramiento de Antíoco VI (11,59).

6 La dilatación de fronteras es uno de los signos de prosperidad, como efecto de la bendición de Dios. Se mueve el autor en la línea de Ex 34,24 y, sobre todo, en el espléndido texto mesiánico de Is 54,2ss. El coronamiento de su gloriosa expansión fueron Guézer y la ciudadela (13,43-48.49-51).

7 *rescató... prisioneros.* Literal: reunió numerosa esclavitud. La idea no es de *hacer* prisioneros, sino de *llevarlos juntos*, lo cual nos hace pensar en los judíos prisioneros de los sirios y liberados en diversas campañas por Simón (cf. 5,23; 9,72). Es un rasgo mesiánico (cf. Is 61,1).

8 Prosperidad del campo, que hace recordar las espadas convertidas en arados (Is 2,4; Miq 4,3) y la fecundidad de la era mesiánica (Ez 34,27; 36,30.35; Os 2,23-24; Jl 2,22-23; Jer 31,12; Zac 8,12). Todo ello se resume bellamente en el salmo 85.

9 En este verso suelen ver los comentaristas una alusión a Zac 8,4-5. El profeta caracteriza la paz con dos notas: longevidad y alegría de juegos infantiles en las plazas.

Sin embargo, examinando con detención el verso, no se ve tan clara la alusión, pues, por una parte, no se habla de longevidad, sino de reuniones pacíficas entre ancianos, y, por otra, los pretendidos juegos infantiles resultan un tanto inquietantes con su color guerrero. De hecho, el códice 311—recensión de Luciano—y Syr I modifican el texto introduciendo una negación: 'los jóvenes vestían espléndidamente *y no* con atuendos de guerra'. Calmet acusa la misma dificultad, que trata de soslayar diciendo que son armas o vestidos cogidos en la guerra al enemigo (... *stolas belli, arma, seu vestes bello*

ocupándose todos de cosas saludables;
ellos que, de jóvenes, habían vestido honrosos uniformes guerreros.
10 Aprovisionó a las ciudades de víveres
y las dotó de medios de defensa,
de manera que se divulgó su fama hasta el extremo de la tierra.
11 Estableció la paz en el país,
Israel se alborozó con grande gozo.
12 Cada cual se sentó bajo su parra y bajo su higuera
sin que nadie lo turbara.
13 Ya no hubo más quien los atacase en el país,
pues en aquellos días fueron derrotados los reyes.
14 Amparó a todos los desvalidos de su pueblo;
urgió el cumplimiento de la Ley,
hizo desaparecer a todo impío y malvado.

---

captas, hostium exuvias). A todo ello añádase que no se habla propiamente ni de juegos ni de niños, sino de espléndidos trajes de guerra vestidos por jóvenes.

La solución la encontramos en una sencilla distinción de tiempos verbales. Efectivamente, en 9ab hay dos verbos cuyo sujeto son los ancianos y están en imperfecto *(se sentaban... se ocupaban)*, mientras que en 9c hay un verbo con *jóvenes* por sujeto y en tiempo anterior a los otros dos—aoristo—, equivalente, por tanto, a nuestro pluscuamperfecto *(habían vestido)*. Esto nos da a entender que el sujeto de los tres verbos es el mismo, aunque en diversas épocas; es decir, que los que de jóvenes habían ido a la guerra, esos mismos, ya ancianos, se sentaban tranquilos en las plazas a charlar de sus cosas [2].

Con esta explicación se compromete no poco la alusión a Zac 8,4-5, pero gana en claridad el texto.

10 El final del verso—10c—es paralelo al elogio de Judas en 3,9. Posiblemente alude a las relaciones con Roma y Esparta (v.16-23), y no menos a la circular enviada por los romanos a todos los reyes recomendando a Simón (15,15-24).

11 La alegría es el fruto más genuino de la paz mesiánica (Is 9,1-2; 25,9; 42,11-12; 52,9; 61,10; 66,10; Jer 31,13-14; Sof 3,14-15; Zac 2,14). Es el tema más repetido en Lc 1-2.

12 *cada cual... higuera*. Es una expresión típica para indicar la tranquilidad y la paz (cf. 1 Re 4,25; Zac 3,10). El verso íntegro está tomado de Miq 4,4.

13 No es sólo un recuerdo de las victorias sobre los impíos y sobre los reyes sirios; junto con cierta alusión a los profetas (Is 29,20; Jer 51,30), se percibe la liturgia de acción de gracias (cf. Sal 56; 120; 129).

14 *desvalidos*. La palabra ταπεινός aquí empleada significa *humilde*, y suele traducir la hebrea *ʿanaw, pobre*, nombre que reciben los israelitas fieles a la alianza—los *ʿanawîm*—, el 'resto' de Israel. En tal caso, hay paralelismo por contraste entre los *desvalidos* de 14a y los *impíos* de 14c.

2 El καὶ penúltimo del verso es un *wāw* explicativo. Podría explicitarse 9c de este modo: τούτ' ἔστιν· ἐκεῖνοι οἵ, νεανίσκοι, ἐνεδύσαντο ἐνδόξας στολὰς πολέμου.

15 Honró el santuario
y acrecentó en número los utensilios del templo.
16 Cuando se supo en Roma—lo mismo que en Esparta—la noticia
sobre la muerte de Jonatán, lo sintieron muchísimo. 17 Pero al oír que
su hermano Simón le había sucedido como sumo sacerdote, y que
había asumido el mando sobre el país y sus ciudades, 18 le escribieron
en tablas de bronce, para renovar con él la amistad y alianza que ha-
bían pactado con sus hermanos Judas y Jonatán. 19 Se leyeron delante
de la asamblea en Jerusalén. 20 Esta es la copia de la carta que enviaron

---

15 *honró el santuario.* Principalmente por su conducta intachable como sumo sacerdote y por el esplendor del culto, significado en el aumento de los objetos sagrados.

Renovación de amistad con Roma y Esparta. 14,16-24

16 *cuando se supo...* Literal: y se oyó en Roma que había muerto Jonatán, y hasta Esparta, y se afligieron mucho.

Este verso sucede al anterior de manera tan brusca, que hace sospechar si no habrá sido alterado el texto primitivo, a lo cual nos mueven también las dificultades que brotan del orden actual y que a continuación expongo.

En primer lugar, según la colocación actual de versos, hay que suponer dos embajadas a Roma: la del v.16—propiamente no se habla de embajada, sino que se expone en *ex abrupto* el efecto que causa a los aliados la noticia de la muerte de Jonatán—, y otra mencionada de manera explícita en el v.24. Pero dos embajadas no se pueden admitir sin antes resolver esta antinomia: en el v.24 se pretende renovar una amistad que ya quedó renovada en el v.18. Por otra parte, desde el punto de vista literario, hay dos detalles que llaman la atención

a) el v.24 comienza con una fórmula (μετὰ ταῦτα), que se usa para cambiar de escena. Tal cambio no sólo no se da aquí, sino que el v.25 parece continuación normal del v.23;

b) el v.25 no se entiende colocado a continuación del 24, mientras que unido directamente al v.23 fluye todo espontáneamente.

Esto supuesto, si se coloca el v.24 a continuación del 15 y antes del 16, se solucionan en el acto las tres dificultades expuestas; es decir, hay una sola embajada a Roma, cobra su verdadero sentido la fórmula de transición (μετὰ ταῦτα) y, finalmente, aparece la estrecha relación que existe entre los v.23 y 25.

¿Cómo pudo producirse el cambio? Quizá la oda a Simón—v.4-15—tuvo origen popular, y ampliamente divulgada, acabó incorporada al texto por otra mano, haciendo un corte después del v.3. Por un error comprensible de copista, en vez de proseguir la narración con el primitivo v.4—actual v.24—, lo hizo con el siguiente—actual v.16—, anotando después al margen el verso omitido, que, en copias posteriores, no encajó en su verdadero puesto.

19 Se leyeron, pues, las tablillas de bronce de los romanos, y a continuación—v.20—, el documento de Esparta. Abel sugiere la

los espartanos: «Los magistrados y la ciudad de los espartanos saludan
a Simón, gran sacerdote, a los ancianos, a los sacerdotes y al resto del
pueblo de los judíos, sus hermanos. 21 Los mensajeros enviados a nues-
tro pueblo nos han informado de la gloria y estima de que gozáis; por
eso nos fue muy grata su venida. 22 Su informe lo hemos registrado en
las actas del pueblo como sigue: 'Numenio, hijo de Antíoco, y Antí-
patro, hijo de Jasón, legados de los judíos, nos visitaron con objeto de
renovar su alianza con nosotros. 23 Ha parecido bien al pueblo se los
recibiese honoríficamente, y se insertase copia de su discurso en los do-
cumentos oficiales del lugar, para que el pueblo espartano conserve
el recuerdo'. Se ha sacado copia de esto para el sumo sacerdote Simón».
24 [Tras estos sucesos envió Simón a Numenio a Roma, con un gran
escudo de oro que pesaba mil minas, para afianzar la alianza con
ellos]. 25 Cuando el pueblo hubo oído tales palabras, exclamaron:
«¿Qué recompensa daremos en pago a Simón y a sus hijos? 26 Porque
él, lo mismo que sus hermanos y la casa de su padre, ha luchado con
tesón contra los enemigos de Israel ya desde ellos, hasta devolverle la
libertad». Mandaron, pues, grabar una inscripción en planchas de
bronce, que fijaron a unas columnas en el monte Sión. 27 Esta es la

---

posibilidad de que la carta de los v.20-23 fuese de origen romano y la insertase nuestro autor cambiando el remitente. Parece innecesaria tal suposición.

21 *la gloria y estima de que gozáis.* Literal: acerca de la gloria y honra vuestra.

22 *su informe.* Literal: las cosas dichas por ellos.

nos visitaron. Literal: vinieron a nosotros. Estos mismos legados fueron enviados anteriormente por Jonatán (12,2).

24 Véase lo expuesto en nota al v.16 sobre este verso.

escudo de 1.000 *minas.* La mina pesaba aproximadamente de 550 a 600 gramos [3].

Agradecimiento del pueblo a Simón. 14,25-49

26 *ya desde ellos.* Interpreto la oscura locución ἀπ' αὐτῶν como un hebraísmo con matiz de origen *(mēhem;* lat., *inde ab eis)* : Simón comenzó a luchar desde que su padre lanzó el grito de guerra y Judas asumió el mando del ejército. Como consecuencia, hay también un cierto color comparativo: ha luchado *más que ellos*, pues seguirá sirviendo a la nación hasta su muerte, en un espacio de tiempo mayor que el de los otros.

mandaron grabar una inscripción. El verbo καταγράφειν contiene la doble idea de escribir y de grabar; por eso aparece en el texto sin complemento directo y habría que traducir así: *y escribieron grabando.*

27 *Elul del* 172 *:* el sexto mes (agosto-sept.) del 140 a.C.

durante 'Saramel'. Lo mismo que en 12,37, el autor no ha querido traducir al griego. Los códices dan varias lecturas de este nombre, siendo éstas las dos principales: *asaramel* (S, V, L', La) y *saramel* (A con el resto). El problema está en llegar a la palabra hebrea a tra-

[3] EBG, V 168.

copia de la inscripción: «El dieciocho de Elul del año ciento setenta
y dos, tercero de Simón, insigne sumo sacerdote durante 'Saramel',
28 en solemne asamblea de sacerdotes, pueblo, dirigentes de la nación
y de ancianos del país, se nos comunicó lo siguiente: 29 Durante las
constantes guerras que han estallado en el país, Simón, hijo de Mata-
tías, descendiente de la familia de Joarib, y sus hermanos se expusieron
al peligro y se opusieron a los enemigos de su patria, a fin de conservar
en pie su santuario y su Ley; de este modo cubrieron su nación de glo-
ria. 30 Jonatán llevó a cabo la unidad de su nación, desempeñó para
ellos el cargo de sumo sacerdote y después fue a reunirse con su pue-
blo. 31 Quisieron sus enemigos invadir el país para devastarlo y para
poner las manos sobre su santuario; 32 entonces surgió Simón, que
combatió por su nación. Invirtió gran parte de su propia fortuna en

---

vés de la griega, sin pasar de la conjetura, pues los antiguos no siguieron una pauta fija de transliteración.

Abel adopta la forma *asaramel*, que interpreta como: *ḥăṣar ʿam ʾēl, el atrio del pueblo de Dios.* Por tanto, la locución *en asaramel* sería un complemento de lugar *en donde;* es decir, el atrio grande del templo, de libre acceso al pueblo, donde debió de tener lugar la solemne asamblea del v.28.

Bévenot, Oesterley, Grandclaudon, decidiéndose por la segunda lectura—*saramel*—, prescinden de la preposición 'en', e interpretan así: *śar ʿam ʾel, príncipe del pueblo de Dios.* La frase, pues, sería así para ellos: ... *Simón, insigne sumo sacerdote, príncipe del pueblo de Dios.*

Personalmente me inclino a la explicación de A. Jadrijevic (cf. *Introd.) : en saramel* equivale posiblemente a: *bᵉṣar ʿam ʾēl, en la tribulación del pueblo de Dios;* matiz temporal de una expresión que designaría la época de la persecución seléucida. Parecen favorecer esta interpretación el contexto, el texto 2 Mac 1,7, y la costumbre de la Biblia de presentar, junto con el dato cronológico de un personaje, algún suceso de su época. El ambiente de la asamblea solemne parece ser el mismo de 2 Mac 1,11: dar gracias por la liberación de los peligros [4].

28 *se nos comunicó.* El verbo está en forma personal (ἐγνώρισεν) y sin sujeto explícito. Lo más probable es que equivalga al impersonal ἐγνωρίσθη.

30 *fue a reunirse con su pueblo.* Esta frase es familiar al AT (Gén 25,8; Núm 20,24; Dt 32,50; Jdt 16,22), no equivaliendo enteramente a morir, ya que la forma completa es: 'murió y se reunió con su pueblo—o con sus padres—'. Su sentido parece más bien contrario al de morir, pues insinúa el haber muerto como miembro del pueblo de la alianza, y sabemos expresamente que *Dios no es Dios de muertos, sino de vivos* (Mc 12,27). Por eso me atrevo a relacionar esta forma más antigua con la confesión abierta de la resurrección —no como hecho, sino como esperanza del mismo—de 2 Mac.

32 *en equipar a los soldados.* Literal: y dotó de armas a los hombres de guerra.

[4] A. Jadrijevic: Ant 33 (1958) 268-271.

equipar a los soldados de su nación y darles sueldo. 33 Fortificó las
ciudades de Judea y Bet-Sur, en la frontera de Judea, anteriormente
en poder del enemigo, y donde puso una guarnición de judíos. 34 For-
tificó también a Joppe, en la costa, y a Guézer, fronteriza de Asdod,
en la que habían vivido antes los enemigos, y estableció a judíos en ella,
reuniendo allí todo lo conveniente para su sustento. 35 Viendo el pue-
blo la lealtad de Simón y cómo se afanaba por encumbrar a su nación,
lo eligieron por su jefe y sumo sacerdote, en premio a todo lo que
había realizado y a la integridad y fidelidad que había observado para
con su patria, y a haber buscado por todos los medios levantar a su
pueblo. 36 Durante su tiempo se consiguió con su ayuda expulsar a los
extranjeros del país, así como a los de la ciudad de David, en Jerusalén,
que se habían construido una ciudadela, de la cual salían para conta-
minar los alrededores del santuario, infiriendo un grave daño a su pu-
reza. 37 Instaló en ella soldados judíos para seguridad de la región y de
la ciudad, y elevó los muros de Jerusalén. 38 Por esto el rey Demetrio
lo confirmó en el cargo de sumo sacerdote, 39 y lo hizo además del
número de sus amigos, colmándolo de los mayores honores; 40 pues
se enteró de que los romanos habían distinguido a los judíos con el
título de amigos, aliados y hermanos, y de que habían recibido hono-
ríficamente a los legados de Simón, 41 y de que, finalmente, los judíos
y los sacerdotes habían tenido a bien que Simón fuese su jefe y sumo
sacerdote de por vida, hasta que surgiese un profeta fidedigno; 42 y que
fuese su gobernador, para que pudiese ocuparse personalmente de re-
gir el santuario en los oficios a él concernientes, igual que la provincia,
los asuntos militares y las plazas fuertes. 43 Que se ocupase, por tanto,
del santuario y fuese obedecido de todos, y asimismo que todos los do-
cumentos de la provincia se redactasen en su nombre, y que vistiese

---

33 *anteriormente en poder del enemigo.* Literal: donde estaban antes las armas de los enemigos.

34 *en la que habían vivido.* Literal: en la cual habían vivido antes los enemigos allí. Construcción hebrea: 'en la cual... allí' traduce: *ba'ăšer... šâm,* tan frecuente en el TM.

reuniendo allí. Literal: puso en ellos. 'En ellos' tiene por antecedente 'en las fortalezas' (ἐν ὀχυρώμασι), que es neutro.

35 *y cómo se afanaba... nación.* Literal: y la gloria que quería hacer para su nación. Prolepsis familiar a las lenguas semíticas.

36 *durante su tiempo.* Literal: en los días de él. Hebraísmo.

con su ayuda. Literal: con sus manos, o por medio de él. Hebraísmo.

para contaminar. Se trata de algo más peligroso que la mera impureza legal. La presencia de extranjeros en Israel, sobre todo a partir de Esdras y Nehemías, debía evitarse a toda costa por el peligro que su contacto suponía para la fe (Esd 10,2-10; Neh 9,2; 13, 3.26). Se trata, por consiguiente, de la contaminación idolátrica, que constituía un atentado directo a la alianza, verdadera pureza del santuario.

43 *se redactasen en su nombre.* El sentido de esta expresión parece ser el mismo de 13,42.

de púrpura y oro. 44 De manera que a nadie, sea del pueblo o de los
sacerdotes, le es lícito violar una sola de estas cláusulas, ni contradecir
las órdenes de él dimanadas, ni incluso celebrar reuniones sin su auto-
rización en el país, o vestir de púrpura u ostentar broche de oro.
45 Quienquiera, pues, que contravenga o viole alguna de estas dispo-
siciones, sea considerado culpable. 46 Todo el pueblo vio bien se otor-
gase a Simón poder actuar conforme a lo que aquí se expresa. 47 Simón,
por su parte, aceptó, accediendo a ejercer el sumo sacerdocio y a ser
general y jefe de la nación judía y de los sacerdotes presidiéndolos a
todos». 48 Determinaron copiar este documento en planchas de bron-
ce y colocarlas en torno al santuario en lugar patente, 49 guardando una
copia en el tesoro, para que la conservasen Simón y sus hijos.

15 1 Antíoco, hijo del rey Demetrio, envió desde las costas medite-
rráneas una carta a Simón, sacerdote y jefe de la nación judía, y a todo
el pueblo. 2 Decía lo siguiente: «Antíoco rey saluda a Simón, sumo
sacerdote y jefe de estado, y a la nación judía. 3 En vista de que hom-
bres perversos han usurpado el trono de nuestros padres, hállandome
dispuesto a hacer valer mis derechos al reino y restituirlo a su anterior
estado, para lo cual he reclutado un numeroso ejército y he equipado
barcos de guerra; 4 queriendo desembarcar en el país para castigar a
los que destruyeron nuestra patria y arrasaron numerosas ciudades en
mi reino, 5 te confirmo, por tanto, en todas las exenciones que te con-

---

44 *las órdenes de él dimanadas*. Literal: las cosas que serán dichas por él.

45 *sea considerado culpable*. Literal: será reo.

CAPITULO 15

Antíoco VII ratifica a Simón sus privilegios. Asedia en Dor a Trifón. 15,1-14

1 *Antíoco*. Es Antíoco VII Euerguetes (apellidado Sidetes, de Side, ciudad de Panfilia en la costa sur de Asia Menor, donde se había educado), hijo de Demetrio I Soter y hermano de Demetrio II Nicátor. Hallándose su hermano preso en la corte de Arsaces (cf. 14,3), quiso ocupar su lugar en el trono de Siria, en vez del usurpador Trifón.

costas mediterráneas. Literal: islas del mar (cf. 11,38). Según el historiador Apiano (s.II p.C.), Antíoco se hallaba en la isla de Rodas; según Wilcken, se hallaba en Side [1]. La misma inseguridad del dato favorece la versión que propongo.

3 Como bien observa Abel, los v.3-5 constituyen un párrafo cuya prótasis la forman los v.3-4, siendo el v.5 la apódosis. Conviene conservar en la traducción su estructura, aunque se haga más pesada, para entender mejor así esta carta de Antíoco como su cambio de actitud cuando se sienta más seguro (v.27ss).

[1] «Als im J. 138 sein Bruder Demetrios in die Gefangenschaft der Parther geraten war, brach er (16 Jahre alt) von Side auf und ging nach Syrien» (PW, I-2 p.2478).

cedieron los reyes predecesores míos, junto con los demás privilegios
que ellos te otorgaron. 6 Además te autorizo para acuñar moneda pro-
pia, de uso legal en tu provincia. 7 Jerusalén y el santuario sean libres.
Que las armas que habías adquirido y las plazas fuertes que edificaste,
y en las cuales ahora mandas, continúen en tu poder. 8 Se te perdo-
nan, desde ahora y para siempre, las deudas actuales y futuras al
erario real. 9 Y cuando hayamos normalizado nuestro reino, os col-
maremos de grandes honores a ti, a tu pueblo y al templo, de manera
que vuestra gloria sea conocida de todo el mundo». 10 El año ciento
setenta y cuatro partió Antíoco al país de sus padres; se pusieron de
su lado todas las tropas, quedándose pocos con Trifón. 11 Antíoco fue
en su busca; él entonces llegó huyendo hasta Dor, junto al mar, 12 pues
se daba perfecta cuenta de que estaban conjurados contra él todos los
infortunios desde que el ejército lo había abandonado. 13 Antíoco
acampó frente a Dor con ciento veinte mil soldados de infantería
y ocho mil jinetes. 14 Cercó la ciudad, mientras la escuadra se aproxi-
mó por el mar: trataba de esta manera de bloquearla por tierra y por
mar, para impedir que ninguno saliese o entrase.

---

restituirlo a su anterior estado. Literal: para dejarlo como estaba antes.

6 *te autorizo*. Literal: te autoricé. Tiempo pasado propio del estilo epistolar, equivalente a un presente.

7 *Jerusalén... libres*. Vg, siguiendo a S*, traduce: 'que Jerusalén sea santa y libre' *(Ierusalem autem sanctam esse et liberam)*. Quizá se deba este cambio a influjo de 10,31.

10 *el año 174*: el 138 a.C. Según Josefo, Antíoco (por error lo hace hermano de su padre Demetrio Soter) andaba sin lugar fijo por Siria, pues ninguna ciudad lo recibía por miedo a Trifón. Entonces lo llamó su cuñada Cleopatra a Seleucia, donde se hallaba refugiada con sus hijos y con gran parte del ejército, y le ofreció su mano y el trono [2].

11 *Dor* (forma helenizada: Dora). Ciudad costera al sur del espolón del Carmelo y a 12 kilómetros al norte de Cesarea [3].

12 *se daba perfecta cuenta*. Literal: pues sabía.

estaban conjurados contra él. El verbo en perfecto indica una situación estabilizada, cuya causa es la deserción del ejército; por eso, el «desde que» con que traduzco el καὶ tiene valor temporal-causal.

14 *trataba de bloquearla*. Literal: la bloqueaba. Imperfecto de conato.

para impedir que ninguno... Literal: y no permitió que nadie saliera ni entrara.

[2] *Ant. iud.* XIII 7,1; NIESE, III-IV 192 n.222.
[3] ABEL, II p.308.

15 En esto llegaron de Roma Numenio y sus acompañantes, con
una carta para los reyes de las diversas regiones, en la cual se hallaba
escrito lo siguiente: 16 «Lucio, cónsul romano, saluda a Ptolomeo rey.
17 Los embajadores de los judíos vinieron a nosotros como amigos y
aliados nuestros a renovar, de parte de Simón, sumo sacerdote, y del
pueblo judío, la antigua amistad y alianza. 18 Trajeron un escudo de
oro de mil minas. 19 Nos ha parecido bien escribir a los reyes de los
diversos países, a fin de que no les ocasionen daños ni los ataquen,
tanto a ellos como a sus ciudades y a su país, ni se alíen con sus enemi-
gos. 20 Hemos acordado, pues, aceptar de sus manos el escudo. 21 Por
tanto, si se halla entre vosotros gente perversa huida de su país, en-
tregadla al sumo sacerdote Simón, para que la sancione según la ley

---

Vuelven de Roma los legados. 15,15-24

15 *para los reyes... regiones.* Literal: para los reyes y para las regiones. Puede considerarse como forma hebraica de expresar el distributivo. En la hipótesis de una sola embajada a Roma (cf. 14,16 nota), hay que admitir que el orden cronológico de los hechos ha sido alterado, quizás por razones de orden literario. En tal caso, ¿pertenecen los v.15-24 al c.14, o lo que allí se dice—14,16-49—debe insertarse a continuación de 15,14? Lo veremos más abajo (v.17).

16 *Lucio, cónsul romano.* El solo nombre sin apellido o *nomen* ha dado lugar a diversas hipótesis, una de las cuales lo identifica con el pretor Lucio Valerio, que firma un documento perteneciente a Hircano II, contemporáneo de Pompeyo y César[4]. Es una hipótesis que compromete el valor histórico del testimonio de 1 Mac; pero no se olvide que Josefo es a veces inseguro y aun parcial, y además que Lucio Valerio era pretor y no cónsul.

Se suele identificar a este cónsul romano con Lucio Calpurnio Pisón, colega de Pompilio Lenas el 615 de Roma, 173 seléucida, 139 a.C.

Ptolomeo rey. Se trata de Ptolomeo VII Fiscón Euerguetes II, hermano menor de Ptolomeo VI Filométor, con el cual reinó hasta 145 a.C., continuando él después hasta 116.

17 *los embajadores.* La presencia del artículo determinado resulta algo incómoda. Tal determinación parece indicar que se trata de individuos conocidos; es decir, que eran los mismos embajadores los que llevaban a todos los reyes los respectivos ejemplares del decreto del Senado. Esto puede justificar el bienio de ausencia de los legados: del 172 (14,1.24) al 174 (15,10), lo cual quiere decir que 15,15-24 está cronológicamente en su sitio, y que es 14,16-49 —quitando el v.24—el párrafo que habría que desplazar.

21 *si se halla gente... huida.* El verbo está en perfecto (διαπεφεύγασιν); por tanto, la idea es que huyeron a un sitio en el cual se hallan todavía. No puede, pues, admitirse esta otra versión: «si algunos... huyendo... se refugiaren» (Arnaldich, Bévenot, Bover-

[4] *Ant. iud.* XIV 8,5; NIESE, III-IV 266s n.145-148. OESTERLEY, *Introd.* § 7, III-c p.64s.

de ellos». [22] Lo mismo mandó escribir al rey Demetrio, a Atalo, a Ariarates y a Arsaces [23] y a todos los países, a saber, Sampsame, Esparta, Delos, Mindo, Sición, Caria, Samos, Panfilia, Licia, Halicarnaso, Rodas, Faselis, Cos, Side, Aradus, Gortina, Cnido, Chipre y Cirene. [24] Mandó además escribir una copia para el sumo sacerdote Simón.

[25] Entre tanto, el rey Antíoco redoblaba el cerco contra Dor, mandando constantemente fuerzas contra ella y haciendo construir empalizadas, a fin de encerrar por completo a Trifón, de manera que no pudiese salir ni entrar. [26] Simón le envió dos mil soldados escogidos a luchar a su lado, junto con plata, oro y abundante material. [27] Pero él no quiso aceptar; y no sólo eso, sino que además anuló cuanto antes le había concedido, enemistándose con él. [28] Le envió a Atenobio, uno de sus amigos, para parlamentar con él y decirle: «Vosotros ocupáis Joppe, Guézer y la ciudadela de Jerusalén, que son ciudades de mi reino. [29] Sus inmediaciones las habéis asolado y habéis causado grandes estragos al país, adueñándoos de multitud de lugares en mis dominios. [30] Por tanto, devolvedme en el acto las ciudades que tomasteis, junto con los tributos de los sitios ocupados fuera de las fronteras

---

Cantera, Grandclaudon, Nácar-C.), pues parece referir la acción al futuro.

22 Sobre Atalo y Ariarates, cf. 10,1. Sobre Arsaces, cf. 14,2.

23 Casi todos estos nombres corresponden a regiones o ciudades de la cuenca helénica y de Asia Menor, excepto Aradus (o Arvad, isla en Fenicia, junto a la desembocadura del Eléutero) y Cirene (costa mediterránea africana). Sobre Sampsame (o Sampsace) no hay certeza; se la identifica con *Samsûn*, ciudad del Ponto Euxino.

Antíoco se enemista con Simón. 15,25-36

25 *redoblaba el cerco*. La expresión elíptica ἐν τῇ δευτέρᾳ, *en la segunda...*, es interpretada de diversas maneras:

a) *al segundo día* (Gillet, Knabenbauer, Oesterley: siguen a S*, algunos minúsculos, el códice latino de Bolonia y la versión siríaca).

b) *segunda vez, de nuevo* (Bévenot, Bover-C.: como Vg).

c) *en la parte nueva de la ciudad* (Abel, Arnaldich, Guillaumont, Nácar-C.; cf. 12,37: la *mišnêh*, o parte nueva de la ciudad).

d) *con un segundo cerco* (Calmet). Se basa esta explicación en un texto de Josefo, según el cual Antíoco Sidetes sitió a Juan Hircano en Jerusalén hasta con siete cercos o campamentos [5]. De esta forma la expresión completa sería: ἐν τῇ δευτέρᾳ παρεμβολῇ, *con el segundo campamento* o cerco. La preposición ἐν no sería locativa, sino instrumental, por influjo hebraico.

28 *que son ciudades...* El texto griego rompe la concordancia gramatical, ya que «ciudades» debería estar en genitivo y no en acusativo.

30 *por tanto... en el acto*. Literal: ahora, pues...

[5] *Ant. iud.* XIII 8,2; NIESE, III-IV 195 n.237.

de Judea. 31 Si esto no, dadme a cambio quinientos talentos de plata,
y otros quinientos talentos como indemnización por los daños causa-
dos y por los tributos de las ciudades; de lo contrario iremos y os de-
clararemos la guerra». 32 Cuando Atenobio, amigo del rey, llegó a
Jerusalén, quedó deslumbrado al ver el lujo de Simón, los anaqueles
con vajilla de oro y plata, la ampulosa magnificencia. Le transmitió el
mensaje del rey. 33 Simón respondió: «No hemos tomado país extran-
jero ni nos hallamos en posesión de lo ajeno, sino de la herencia de
nuestros padres, indebidamente retenida durante cierto tiempo por
nuestros enemigos; 34 sólo tratamos de recuperar, llegada la ocasión,
la herencia de nuestros padres. 35 Respecto a Joppe y a Guézer, que
reclamas, ellas son las que causaban grandes estragos en el pueblo y
asolaban nuestro país. Por ellas estamos dispuestos a daros cien talen-
tos». No le respondió palabra, 36 sino que se volvió indignado al rey,
al cual refirió la respuesta, y la suntuosidad de Simón y todo cuanto
había visto. El rey se encolerizó en gran manera.
37 A todo esto, Trifón había escapado en una nave a Ortosias.
38 Entonces el rey nombró a Cendebeo general en jefe del litoral, en-
tregándole tropas de infantería y de caballería; 39 y le encargó acampar
frente a Judea, edificar Cedrón, reforzando sus puertas, para ir ata-
cando al pueblo. El rey, por su parte, trataba de dar alcance a Trifón.
40 Llegado Cendebeo a Jamnia, comenzó a provocar al pueblo, a me-
terse en Judea, haciendo prisioneros entre el pueblo y matando. 41 Edi-
ficó Cedrón, instalando en ella caballería e infantería para efectuar
salidas de inspección por los caminos de Judea, conforme le había
ordenado el rey.

---

31 La cantidad aquí exigida—1.000 talentos—excede los seis millones de francos oro; es decir, asciende a unos 5.400.000 pesetas oro (cf. 11,28).

35 Este verso se corresponde con el v.29 en orden quiástico (a, b - b, a); por eso me inclino a suplir con Abel el verbo ἠρήμουν, *asolaban*, caído quizás del texto por haplografía. La frase ofrece una contextura un tanto atormentada, en la que habría que incluir entre paréntesis el inciso central. A la letra sería así: *por Joppe y Guézer, que reclamáis (ellas en realidad son las que causaban grandes estragos en el pueblo y asolaban nuestro país), por éstas os pagaremos cien talentos.*

Fuga de Trifón. Incursiones de Cendebeo en Judea. 15,37-41

37 *Ortosias.* Ciudad de Siria, al norte de Trípoli.

39 *Cedrón.* Se elevaba esta fortaleza sobre una colina, a seis kilómetros al sureste de Jamnia [6].

para ir atacando. El verbo en presente indica acción progresiva, intermitente; al menos, mientras durara la campaña del rey contra Trifón. Cedrón quedaba constituido en centro de múltiples incursiones radiales por toda la Judea.

trataba de dar alcance. Literal: perseguía. Imperfecto de conato.

41 *efectuar salidas de inspección.* Literal: para, saliendo, caminar por los caminos de Judea.

[6] Abel, II p.296.

16 1 Subió Juan desde Guézer a contar a su padre Simón lo que
Cendebeo estaba haciendo. 2 Entonces llamó Simón a sus dos hijos
mayores, Judas y Juan, y les dijo: «Yo y mis hermanos y la casa de mi
padre hemos luchado contra los enemigos de Israel desde nuestra ju-
ventud hasta el presente, y gracias a nosotros se logró más de una vez
salvar a Israel. 3 Yo ahora estoy viejo; pero vosotros, por la misericor-
dia, estáis en buena edad. Ocupad, pues, mi puesto y el de mis herma-
nos para ir a combatir por nuestra patria, y que el auxilio del cielo os
acompañe». 4 Después eligió del país veinte mil combatientes y jine-
tes, y partieron contra Cendebeo, haciendo noche en Modín. 5 Levan-
tándose al amanecer, se encaminaban hacia la llanura cuando, de pron-
to, divisaron a un numeroso ejército, con infantería y caballería, que
avanzaba a su encuentro; entre ellos había un arroyo. 6 Se dispuso, y
con él su ejército, frente a ellos; y, dándose cuenta de que la gente
temía atravesar el arroyo, lo atravesó él el primero, visto lo cual todos
le siguieron. 7 Había distribuido su ejército colocando la caballería en

---

CAPITULO 16

Judas y Juan derrotan a Cendebeo. 16,1-10

1 Esta entrada de Juan en escena—es el futuro Hircano I—está muy estudiada. Implica a la vez el ocaso de Simón, ya inminente, y el amanecer de la dinastía asmonea. El verbo «subir» que emplea el autor es casi ritual e indica la dirección hacia Jerusalén. Hay un recuerdo lejano de Núm 27,18-22, en que Moisés transmite sus poderes a Josué; no es sino un caso más en que se manifiesta la asistencia del Dios fiel de la alianza a su pueblo.

estaba haciendo. Se debe conservar el matiz repetitivo del imperfecto y no traducir: «lo que había perpetrado» (Guillaumont) o «lo que estaba a punto de hacer» (Abel).

2 *hasta el presente.* Literal: hasta el día de hoy. Hebraísmo.

3 *por la misericordia.* Caso típico del estilo de 1 Mac, que evita intencionadamente nombrar a Dios; por eso no se puede traducir: «gracias a Dios», aunque de hecho equivale a ella.

4 *eligió.* No es fácil determinar el sujeto de este verbo, si es Simón o su hijo Juan. Quizás sea este último sujeto de los restantes verbos.

haciendo noche. Literal: y se acostaron (cf. 11,6).

5 *cuando de pronto...* Literal: y he aquí que...

6 *se dispuso...* Es decir, se colocaron en orden de combate. Prefiero traducir así, pues no parece convenir aquí el otro significado de «acampar» que tiene este verbo. La única dificultad sería el v.7; pero lo considero como explicación de éste.

7 *había distribuido...* Literal: y dividió al pueblo y (colocó) a los jinetes en medio de los infantes. El verbo «colocar» se suple fácilmente, con lo cual se respeta el texto, críticamente sano, sin necesidad de convertir el acusativo «jinetes» en sujeto de una oración nominal, como hace Abel. La táctica de poner al centro la

medio de la infantería, debido a que la caballería del enemigo era numerosísima. [8] En seguida dieron la señal con las trompetas. Cendebeo fue puesto en fuga con su ejército; muchos de entre ellos cayeron heridos y los supervivientes huyeron a la fortaleza. [9] Entonces fue herido Judas, el hermano de Juan; éste, por su parte, los persiguió hasta llegar a Cedrón, que él había edificado. [10] Huyeron también a las torres de los campos de Asdod, la cual entregó a las llamas. Cayeron de ellos unos dos mil, y él regresó con paz a Jerusalén.

[11] Ptolomeo, hijo de Abubos, había sido constituido gobernador de la llanura de Jericó. Poseía plata y oro en abundancia. [12] Era yerno del sumo sacerdote, [13] y su corazón se ensoberbeció hasta el punto de aspirar a adueñarse del país; por lo cual tramaba secretamente deshacerse de Simón y de sus hijos. [14] Por entonces se hallaba Simón recorriendo las ciudades de la provincia, ocupado en asuntos de gobierno, y se detuvo en Jericó, él y sus hijos Matatías y Judas. Era el año ciento setenta y siete y mes undécimo, llamado Sabat. [15] El hijo de Abubos los recibió con engaño en la pequeña fortaleza llamada Dok, que se

---

caballería se usaba cuando ésta era escasa y corría el riesgo de quedar dispersa e inutilizada.

debido a que... La conjunción δέ envuelve aquí un cierto matiz explicativo-causal que la aproxima a γάρ.

8 *huyeron a la fortaleza.* Se refiere a Cedrón (cf. 15,39.41).

9 *que él había edificado.* En el texto griego carece el verbo de sujeto. Esta imprecisión es típica de 1 Mac. Por lo demás, es fácil comprender que se trata de Cendebeo (cf. 15,39).

10 *la cual entregó a las llamas.* Según el texto griego, la incendiada fue la ciudad de Asdod. Abel, sin embargo, apoyado en Vg, hace recaer el incendio sobre las torres, también mencionadas.

Simón es asesinado en Dok. Le sucede Juan. 16,11-24

11 *Ptolomeo, hijo de Abubos.* Ni siquiera los párrafos dramáticos de Josefo arrojan más luz sobre este oscuro personaje, que Bévenot supone de ascendencia idumea.

12 *era yerno del sumo sacerdote.* Debido a la partícula γάρ, que la mayoría consideran como causal, suele unirse este verso al anterior; de manera que «tenía mucho dinero *porque* era yerno de Simón».

Creo que γάρ conserva aquí su sentido originario de mera afirmación, intraducible en nuestra lengua. De este modo el v.12 se relaciona con el que le sigue, cosa que parece más normal.

14 *se detuvo en Jericó.* El verbo καταβαίνειν significa *bajar* y también *atracar* una nave en el puerto, matiz que tiene aquí: llegó a Jericó deteniéndose, parando en casa de.

año 177, mes undécimo: el 134 a.C. El mes *šᵉbāṭ* corresponde a enero-febrero.

15 *Dok.* Esta pequeña fortaleza se hallaba al noroeste de Jericó, sobre un altozano, haciendo honor a su nombre, que en arameo *(dôq)* y en siríaco *(dawqā᾽)* significa *atalaya.* El recibirlos allí, en lugar apartado, tenía mucho menos riesgo que en Jericó; ése es el sentido de acogerlos *con engaño.*

había construido, y donde, ofreciéndoles un espléndido banquete, había emboscado a unos cuantos hombres. [16] Una vez que estuvieron ebrios Simón y sus hijos, surgió de su escondite Ptolomeo con los suyos y, tomando sus armas, asaltaron a Simón en la sala del festín y lo mataron, igual que a sus dos hijos y a algunos de sus servidores. [17] Cometió una gran deslealtad, devolviendo mal por bien. [18] Después escribió Ptolomeo un informe de lo sucedido y se lo envió al rey, con objeto de que le remitiera tropas y le cediera las ciudades y el país. [19] Mandó además a otros a Guézer con el encargo de matar a Juan, y cursó cartas a los oficiales del ejército, invitándolos a reunirse con él para obsequiarlos con plata, oro y otros regalos. [20] Finalmente, envió a otros a apoderarse de Jerusalén y del monte del templo. [21] Pero uno se adelantó y corrió a Guézer para anunciar a Juan que habían perecido su padre y sus hermanos; «y tiene dada orden—dijo—de matarte a ti también». [22] La noticia lo sacó de sí por completo. Inmediatamente hizo prender a los que habían venido a matarlo y los mandó ejecutar, pues sabía que buscaban perderlo.

[23] El resto de los sucesos de Juan, sus guerras y las hazañas que llevó a cabo, la construcción que hizo de las murallas y sus empresas [24], se hallan escritos en los anales de su pontificado, desde que sucedió a su padre como sumo sacerdote.

---

un espléndido banquete. Propiamente era una gran fiesta en la que se bebía mucho.

16 *surgió de su escondite.* Con su concisión típica, el griego expresa con una sola palabra la idea de *levantarse y salir de.*

17 *una gran deslealtad.* Literal: una gran violación (de un pacto, de la amistad). Es una observación característica del autor de 1 Mac.

19 *a los oficiales del ejército.* Literal: a los jefes de mil.

23 *el resto de los sucesos.* Literal: el resto de las palabras. Hebraísmo.

24 *en los anales de su pontificado.* Literal: en el libro de días de su sumo sacerdocio. Construcción hebraica.

El libro acaba con el mismo anonimato con que empezó, dejando entrever la gran personalidad de su autor, que se mantiene, sin embargo, entre bastidores. Es un estilo completamente diferente de 2 Mac.

1 [1] Los hermanos judíos de Jerusalén y los del territorio de Judea
saludan a los hermanos judíos de Egipto deseándoles completa paz.
[2] Quiera Dios favoreceros acordándose de su alianza con Abraham,
Isaac y Jacob, sus fieles servidores. [3] Que os dé a vosotros todos un co-
razón con que le adoréis y cumpláis su voluntad con generosidad y
presteza. [4] Que abra vuestro corazón mediante su Ley y sus preceptos,
y os conceda la paz; [5] y, finalmente, que atienda vuestras súplicas, para
reconciliarse con vosotros y no abandonaros en la adversidad. [6] Esto
es lo que al presente pedimos por vosotros.
[7] Durante el reinado de Demetrio, el año ciento sesenta y nueve,
nosotros judíos os escribimos: «Cuando la tribulación y la crisis que

---

2 MACABEOS

CAPITULO I

Primera carta: con motivo de la dedicación. 1,1-10a

1 La frase pierde agilidad estilística debido a la inserción del saludo hebreo *(completa paz)* a continuación del griego *(salud)*. Según Abel, la carta debió de escribirse en hebreo y el traductor añadió el saludo griego. La explicación no convence, ya que, en ese caso, habría que pensar lo mismo de las cartas del NT, las cuales presentan idénticas características.

2 *quiera favoreceros*. Literal: que os favorezca. Traduce el verbo hebreo *yāṭab*, que significa *tratar bien, ser benigno con* (Núm 10,32; Jue 17,13; 1 Mac 11,33).

sus servidores. En el texto griego hay una anomalía gramatical: esta palabra, que debía estar en acusativo (dependiendo de πρός), está en genitivo, quizás por ser más usual la construcción con μετά y genitivo.

3 *con generosidad y presteza*. Literal: con ancho (gran) corazón y con alma que quiere.

4 *mediante su Ley*. Suelen traducir la mayoría: «que abra vuestro corazón *a su* Ley». No creo que sea ése el sentido de ἐν τῷ νόμῳ, que más bien envuelve la idea de instrumento. Más que de abrir el corazón a la Ley, para comprenderla y practicarla, pienso que se trata de cumplir esa Ley como condición para comprenderlo todo desde el plano de Dios (cf. Dt 4,6; 5,29) y así alcanzar la verdadera prosperidad y paz.

6 *esto es lo que al presente*... Literal: y ahora así estamos rogando por vosotros.

7 *el año 169:* el 143 a.C. Llevaba ya dos años en el trono Demetrio II, que empezó a reinar el año 167—145 a.C.—, tras la muerte de Alejandro Balas y del rival de éste, Ptolomeo (cf. 1 Mac 11,19).

nos sobrevinieron por los años en que Jasón y sus secuaces apostataron del país santo y del reino, [8] e incendiaron la puerta y derramaron sangre inocente, suplicamos al Señor y fuimos escuchados. Ofrecimos sacrificios y flor de harina, encendimos también las lámparas y presentamos los panes». [9] Ahora también [os escribimos], para que celebréis las fiestas de los Tabernáculos del mes de Casleu. [10] Año ciento ochenta y ocho.

Los habitantes de Jerusalén y los de Judea, junto con el senado y Judas, saludan y desean bienestar a Aristóbulo, preceptor del rey Pto-

---

por los años en que. Literal: en estos años desde que (o *en que*, considerando ἀφ' οὗ como hebraísmo).

del país santo y del reino. Pueden darse a esta expresión dos interpretaciones:

a) *origen*: «los años en que apostató Jasón y sus partidarios *en Tierra Santa* y en el reino» (Sluys, Abel).

b) *separación*: «los años en que Jasón y los suyos apostataron (se apartaron) del país santo y del reino» (Arnaldich, Bévenot, Bover-C., Nácar-C.).

Las versiones de Grandclaudon («se han sublevado contra») y de Guillaumont-Penna («traicionaron la causa de») no se atienen al texto.

Me inclino a pensar con Knabenbauer, Moffatt y Grandclaudon que el reino aquí aludido es el reino teocrático: la tierra es santa por ejercerse en ella la dominación de Dios. Para Abel es el reino seléucida.

8 *incendiaron la puerta.* La gran puerta del templo (1 Mac 4,38). El párrafo 7b-8 cita frases textuales de otra carta distinta a ésta. La razón es clara: de no ser así, habría que identificar el reinado de Demetrio II con la tribulación que siguió a la apostasía de Jasón, lo cual no es cierto.

ofrecimos sacrificios. Cf. 1 Mac 4,53.

9 *mes de Casleu.* Cf. 1 Mac 1,54 nota. «Tabernáculos de Casleu» era una expresión familiar a los judíos de entonces (cf. 10,6), que designaba la solemnidad de la dedicación (1 Mac 4,59).

10a *año 188:* el 124 a.C. Para la división del verso sigo a Kappler-Hanhart.

Segunda carta: saludo y acción de gracias. Fin desastrado de Antíoco. El fuego sagrado de Nehemías. 1,10b-36

10b *los habitantes de...* Literal: los en Jerusalén y los en Judea.

el senado. Cf. 1 Mac 12,6 nota.

Judas. Hay unanimidad crítica sobre este nombre. Sólo Syr lee: *el senado de los judíos*, lectura que adopta Bévenot apoyado en la autoridad de Torrey. En torno a este Judas se dan varias hipótesis: cierto profeta esenio del que habla Josefo [1]; Aristóbulo, primogénito

[1] *Ant. iud.* XIII 11,2; Niese, III-IV 209 n.311.

lomeo, del linaje de los sacerdotes consagrados, y a los judíos de Egip-
to. [11] Salvados de graves peligros por Dios, le damos rendidas gracias
por habernos defendido frente al rey; [12] pues fue él quien expulsó a los
que se habían rebelado contra la Ciudad Santa.
[13] En efecto, habiendo ido a Persia el rey con su ejército al parecer
invencible, fueron descuartizados en el templo de Nanea debido a una
estratagema de que se valieron los sacerdotes de Nanea. [14] Pretextando
desposarse con la diosa, se presentó en el lugar Antíoco con sus amigos,
a fin de recibir las inmensas riquezas a título de dote. [15] Las habían
expuesto los sacerdotes del Naneón con motivo de la visita que hacía
él, acompañado de unos pocos, al recinto del templo. Así que hubo
entrado Antíoco, cerraron el santuario, y, [16] abierta una escotilla secre-
ta del techo, aplastaron al rey y a los otros bajo un aluvión de piedras;
luego los descuartizaron, y cortándoles las cabezas, las arrojaron a los
de fuera. [17] Sea siempre bendito nuestro Dios, que entregó a los que
habían obrado sin piedad.
[18] Próximos a celebrar el veinticinco de Casleu la purificación del

---

de Hircano, que ostentaba el sobrenombre de Judas (Calmet, Grätz); Judas Macabeo, según la mayoría hoy. Contra la hipótesis de Judas Macabeo está la fecha del año 188; pero todos admiten ya que esa fecha pertenece al final de la carta anterior, ignorándose la de ésta. Tiene a su favor el dato de Aristóbulo, judío peripatético, preceptor de Ptolomeo VI Filométor y contemporáneo de Judas Macabeo [2].

12 *expulsó*. El verbo griego indica la acción del mar, que arrastra y zarandea los cuerpos a él arrojados con entero dominio.

se habían rebelado. Literal: se habían colocado en orden de batalla.

contra la Ciudad Santa. La contrucción con ἐν es por influjo hebraico (la forma griega sería con πρός o ἐπί y acusativo).

13 *el rey*. Literal: el guía o general. Designa a Antíoco, en calidad de guía y jefe de la expedición a Persia.

Nanea. Diosa de la naturaleza y de la fecundidad en la mitología persa. Algunos la comparan con Artemis, otros con Afrodita, otros, en fin, con divinidades babilónicas. En inscripciones y monedas se la llama también Nana [3].

14 *pretextando desposarse con la diosa*. Literal: pues, como para casarse con ella... Pongo explícitamente «diosa» y no el pronombre 'ella', para mayor claridad.

16 *aplastaron... descuartizaron*. Literal: arrojando piedras, hicieron perecer (fulminaron) al rey junto con, y (los) hicieron pedazos. El texto sólo dice: «hicieron perecer al rey junto con, o en compañía de», sin añadir ningún otro complemento, que suplo en la traducción con «los otros», que fácilmente se sobrentiende.

17 *entregó*. La frase completa, familiar a la Biblia, es: *entregó en manos de sus enemigos;* no que los entregó a la muerte, como a veces se dice.

18 *de los Tabernáculos y del Fuego*. Literal: (para que celebréis)

[2] Gercke considera la dedicatoria de 2 Mac como una interpolación, debida probablemente a un autor anónimo de la era cristiana: PW, II-1, 919.

[3] H. Lesêtre: DB, IV c.1473s.

templo, hemos juzgado conveniente ponerlo en vuestro conocimiento,
para que también vosotros celebréis las fiestas de los Tabernáculos y
del Fuego, de cuando Nehemías, edificado el templo y el altar, ofreció
sacrificios. 19 Porque, durante la deportación de nuestros padres a Per-
sia, los piadosos sacerdotes de entonces, tomando en secreto fuego del
altar, lo ocultaron en la oquedad de un pozo seco, donde lo pusieron
en seguro, de tal manera que el lugar es desconocido de todos. 20 Al
cabo de muchos años, cuando Dios quiso, Nehemías, mandado por
el rey de Persia, envió a los descendientes de aquellos sacerdotes que
habían ocultado el fuego a que lo buscasen. 21 Mas al comunicarnos
que, en vez de fuego, habían hallado un líquido espeso, les ordenó que
cogieran de él y lo trajeran. A punto ya todo lo necesario para el sacri-
ficio, dio orden Nehemías a los sacerdotes de que rociasen con el líqui-
do la leña y cuanto había sobre ella. 22 Llegada la hora, el sol, oculto
primero tras las nubes, se puso a brillar, y se encendió una gran ho-
guera, que dejó a todos estupefactos. 23 Mientras se consumía el sacri-
ficio oraron los sacerdotes, y con ellos el pueblo: Jonatán comenzaba,
y los demás con Nehemías respondían. 24 La oración era como sigue:
«Señor, Señor Dios, creador de todo, temible, y poderoso, y justo, y
misericordioso, el único Rey benigno, 25 el único providente, el único

---

como de los T., así también del F. Hay que suplir «días» o «fiestas», que sirva de soporte a los dos genitivos y que no pone el texto.

18 *edificado el templo y el altar...* Literal: Nehemías, habiendo edificado el templo y el altar, ofreció sacrificios. La frase no indica necesariamente a Nehemías como sujeto inmediato de la acción. De hecho sabemos que él sólo reconstruyó Jerusalén—el templo lo restauró Zorobabel, ayudado en lo religioso por Esdras—, y que, además, no era sacerdote. El nombrarse a Nehemías como personaje único se debe a haber sido él el alma de la restauración.

23 *Jonatán.* Faltan datos que permitan identificarlo.

Observa Grimm que éste es el único caso de la Biblia en que un sacrificio va acompañado de una plegaria pública[4]. Hay que tener en cuenta, en primer lugar, que puede tratarse de una elaboración posterior del autor, sin intención de describir el hecho tal como ocurrió. En segundo lugar, es un tanto arriesgado negar que se haga mención de tal rito en el resto de la Biblia, sobre todo después de los estudios recientes sobre los salmos y su ambiente litúrgico. Posiblemente nos hallamos aquí ante la formulación literaria del júbilo colectivo y espontáneo que acompañaba a la participación en el sacrificio de acción de gracias.

24 *creador de todo.* Apelativo de Dios, poco frecuente y de época tardía (2 Sam 22,32; Jdt 9,12; Sir 24,8; 2 Mac 7,23; 13,14).

temible... misericordioso. Cuatro epítetos que caracterizan el juicio de Dios, terrible para unos y misericordioso para otros. Tal es el esquema de Ex 1-15.

25 *providente.* Puede traducirse también por *protector, bienhechor.* La palabra χορηγός significa *director de coro,* que provee a todas sus necesidades. Parece una alusión intencionada a Dt 32,12: 'el Señor sólo *los guió* por el desierto...'

[4] Citado por Gillet, p.209.

justo, y omnipotente, y eterno; tú que salvas a Israel de todo mal, que elegiste a nuestros padres y los santificaste: [26] acepta el sacrificio por todo tu pueblo, Israel; guarda a tu heredad y santifícala; [27] reúne a los que de nosotros están dispersos, da la libertad a los que sufren esclavitud entre las naciones, mira benigno a los desheredados y despreciados, para que los pueblos sepan que tú eres nuestro Dios. [28] Castiga a los que oprimen y ultrajan con soberbia. [29] Haz germinar a tu pueblo en tu lugar santo, conforme a lo que dijo Moisés». [30] Los sacerdotes entonaban himnos. [31] Una vez consumido el sacrificio, mandó Nehemías verter el líquido restante sobre unas piedras grandes. [32] Hecho esto se levantó una gran llama; mas fue devorada por la luz que brillaba delante, procedente del altar. [33] Cuando se divulgó lo sucedido y se comunicó al rey de los persas que en el sitio en que los sacerdotes deportados escondieron el fuego había aparecido un líquido con el que los de Nehemías habían hecho arder las víctimas del sacrificio, [34] después de cerciorarse del asunto, dio orden el rey de cercar el lugar declarándolo sagrado. [35] Y en prueba de benevolencia tomaba el rey y les daba muchos presentes. [36] Los de Nehemías llamaron al agua 'neftar', que significa 'purificación'. La mayoría, sin embargo, lo denominaba 'neftai'.

---

elegiste... Literal: que hiciste a los padres unos elegidos y los santificaste. No son dos acciones, sino dos aspectos de la misma: los elegiste para santificarlos, para hacerlos exclusivamente tuyos. La frase tiene estructura hebraica.

26 *guarda a tu heredad.* Cf. Dt 32,9-10, donde se añade una modalidad bellísima: *los guardó como a las niñas de sus ojos.* Israel es la parte de herencia con que se quedó Yahvé al distribuir los pueblos (Dt 32,8-9).

27 *reúne a los que están dispersos.* Alusión a Sal 147,2. Quizá se cantó el salmo entero, como alabanza magnífica a la bondad de Dios.

29 *conforme a lo que dijo Moisés.* El texto más aproximado es Ex 15,17.

32 Prueba de autenticidad que recuerda el episodio de Elías y los falsos profetas (1 Re 18,38).

33 *habían hecho arder.* El verbo ἁγνίζειν significa *purificar* con agua o con fuego; de donde pasa a significar: lavar o quemar ritualmente.

34 *declarándolo sagrado.* Literal: lo hizo sagrado. Vg traduce mal *(et fecit ei templum).*

35 Verso oscuro. Literal: y a los que el rey se mostraba complaciente, tomaba muchos dones y se los daba. Arnaldich confunde χαρίζεσθαι, *otorgar,* con χαίρειν, *alegrarse.*

36 *neftar... neftai.* Palabra de origen persa (cf. Dan 3,46: nafta). Según Abel, *neftar* es contracción de *nefta* (nafta) y *atar*—heb. *ʾēš*—(fuego), que sería alusión al líquido inflamable o petróleo en persa [5].

[5] RB 53 (1946) 521. F. Vigouroux: DB, IV c.597-599.

2 [1] Consta en los escritos que el profeta Jeremías mandó a los desterrados tomar del fuego, como queda indicado; [2] y que el profeta encargó a los desterrados, después de haberles entregado la Ley, que no se olvidaran de los preceptos del Señor ni se dejaran seducir al contemplar ídolos de oro y plata y el fasto que los rodea. [3] Y con otras recomendaciones por el estilo, los exhortaba una y otra vez a que no apartaran la Ley de sus corazones. [4] Se decía en el escrito cómo el profeta, bajo el impulso de un oráculo, se había hecho acompañar del tabernáculo y del arca cuando marchó al monte desde el cual contempló Moisés la heredad de Dios. [5] Llegado Jeremías, halló una vivienda como una gruta, donde introdujo el tabernáculo, el arca y el altar de los perfumes, y cerró la puerta. [6] Fueron después allá algunos de sus

---

CAPITULO 2

Segunda carta (fin): el fuego y Jeremías. Nehemías y su biblioteca. Exhortación final. 2,1-18

1 *consta en los escritos.* Literal: Jeremías profeta es hallado en los escritos que ordenó... Construcción proléptica. No se trata de escritos del profeta, como parece insinuar Vg, sino *sobre* él.

como queda indicado. En 1,19 se indica sólo la acción de los piadosos sacerdotes. Aquí se revela de quién partió la iniciativa.

2 *la Ley.* Varias acepciones:

a) les entregó *un ejemplar* de la Ley (Abel, Knabenbauer, Grandclaudon);

b) les inculcó *el espíritu* de la Ley;

c) les dio *orden de* que (Vg, Gillet).

Descartada la tercera, que no parece probable, la segunda concuerda plenamente con la tendencia de Jeremías a la interioridad, mientras la primera, más ritual y externa, parece responder mejor a nuestro texto. Interpretan también así: Arnaldich, Bévenot, Bover-C., Moffatt, Nácar-C., Penna.

ni se dejaran seducir. Literal: no se extraviasen en sus corazones. Puesto que a veces los Setenta traducen el acusativo hebreo por dativo griego (cf. Ex 9,21), se podría también traducir: 'que no extraviase sus corazones'.

3 *una y otra vez* (o encarecidamente). Matiz contenido en el imperfecto.

a que no apartaran la Ley... O también: 'a que no dejaran se apartase la Ley de sus corazones' (Guillaumont, Moffatt).

4 *bajo el impulso de un oráculo.* Literal: habiéndole sobrevenido un oráculo. *Oráculo* tiene sentido de *respuesta,* o bien de *orden* de Dios.

al monte desde el cual... Literal: al monte donde Moisés, luego que hubo subido... Es el monte Nebó (Dt 34,1-4).

6 *no consiguieron hallarlo.* Dt 34,6 dice algo parecido sobre el sepulcro de Moisés.

acompañantes con intención de señalar el camino, mas no consiguieron
hallarlo. [7] Cuando Jeremías lo supo, los reprendió y dijo: «Ese sitio
ha de permanecer ignorado hasta que Dios, movido a misericordia,
reúna a su pueblo. [8] Entonces es cuando el Señor pondrá esto de ma-
nifiesto; se mostrará la gloria del Señor y la nube, como se mostró en
tiempos de Moisés y cuando Salomón oró para que el santuario fuese so-
lemnemente consagrado». [9] Se hacía además constar que éste, penetra-
do del espíritu de sabiduría, ofreció un sacrificio por la dedicación y clau-
sura del santuario. [10] Como oró Moisés al Señor y bajó fuego del cielo
que devoró la víctima, así también Salomón rogó, y, bajando fuego,
consumió los holocaustos. [11] Había dicho Moisés: «Por no haber sido
comida la oblación por el pecado, por eso ha sido destruida». [12] De
modo semejante celebró Salomón los ocho días. [13] Lo mismo se na-
rraba en las crónicas y memorias de Nehemías, y cómo, además, fun-
dó una biblioteca, en la que reunió los libros que tratan de los reyes,
los de los profetas y los de David, y cartas de reyes sobre donaciones.
[14] Del mismo modo Judas recogió todos los que andaban desparrama-
dos por causa de la guerra que se nos ha hecho, y están en poder nues-
tro. [15] Si necesitáis alguno de éstos, enviad quien os lo lleve. [16] Os es-
cribimos próximos a celebrar la purificación; haced también vosotros
lo posible por celebrar las fiestas. [17] El Dios que salvó a todo su pueblo
y confirió a todos en herencia el reino, el sacerdocio y la santificación,

---

7 *ha de permanecer ignorado*. Literal: será desconocido. Futuro con fuerza imperativa (yusivo hebraico).

hasta que... pueblo. Literal: hasta que Dios congregue su asamblea y sobrevenga la misericordia. Frase de estructura hebraica.

8 *la gloria... y la nube*. La 'y' puede considerarse equivalente a un *wāw* explicativo, y entonces sería: 'la gloria del Señor, *es decir*, la nube'.

en tiempos de Moisés. Cf. Ex 16,10; 33,9; 40,34.

y cuando Salomón... Cf. 1 Re 8,10-11.

9 *éste*: Salomón. El texto carece incluso de pronombre.

espíritu de sabiduría. Cf. 1 Re 5,9-14.

10 Sobre Moisés, cf. Lev 9,24; sobre Salomón: 2 Par 7,1.

11 Alude quizás a Lev 10,16-20, que no cita a la letra. Grandclaudon insinúa que tal vez había alguna tradición extracanónica que atribuyera la consunción de la víctima, en este pasaje, a un fuego milagroso.

12 Salomón celebró las fiestas (2 Par 7,8-9), de acuerdo con Lev 23,36.

13 *de Nehemías*. Lo mismo que en 1,1, se expresa el posesivo mediante el empleo de κατά y acusativo, al modo helenístico.

libros de los reyes. No se especifica. Abel opina que serían: Samuel, Reyes, Josué y Jueces.

profetas y David. Son los llamados 'profetas posteriores' (mayores y menores), y los salmos, atribuidos en gran parte a David.

cartas de reyes... Documentos reales persas en favor de los judíos, como los de Esd 6,2-12; 7,11-26.

14 *todos los que*... Se refiere a los libros de la Ley.

16 *haced lo posible*. Cf. 1 Mac 12,18.

[18] como lo había prometido al dar la Ley, en ese Dios esperamos con
seguridad que pronto se apiadará de nosotros, reuniéndonos de todos
los puntos bajo el cielo en el lugar santo; porque nos ha librado de gra-
ves males y ha purificado el santuario.
[19] La historia de Judas Macabeo y sus hermanos, de la purificación
del gran templo y de la dedicación del altar; [20] las guerras contra An-
tíoco Epífanes y su hijo Eupátor, [21] así como las apariciones celestes
ocurridas a los que con bravura lucharon en pro del judaísmo (con
ser tan pocos, hicieron presa y persiguieron a los ejércitos enemigos,
[22] y recuperaron el santuario de fama mundial, y liberaron la ciudad,
restableciendo la Ley en peligro de abolición, gracias a que el Señor les
fue propicio en un derroche de bondad); [23] todo esto, expuesto por
Jasón Cirenense en cinco libros, intentaremos resumirlo en un solo vo-
lumen. [24] Efectivamente, haciéndonos cargo de la afluencia de cifras
y de la dificultad que supone para los que desean ceñirse a los relatos
históricos la cantidad de materia, [25] hemos procurado ofrecer entre-
tenimiento espiritual a los aficionados a la lectura, una mayor comodi-
dad a los que gustan de ejercitar la memoria y, en fin, alguna utilidad
a aquellos a quienes llegue la obra. [26] Ciertamente ha sido una tarea de
sudores y vigilias para los que hemos asumido la molestia no fácil de
hacer el resumen, [27] como no es cosa fácil a cualquiera preparar una
velada y buscar el esparcimiento de los demás; de manera parecida
soportaremos con gusto la molestia por utilidad de muchos, [28] dejando
al escritor el aquilatar sobre cada hecho concreto, mientras nosotros
nos esforzamos por seguir los cánones de un resumen. [29] Porque, así
como un arquitecto debe ocuparse de toda la construcción de una
nueva casa, mientras al encargado del estuco y la decoración sólo com-
pete aquello que conviene a la ornamentación, así también pienso nos
sucede a nosotros. [30] El penetrar y analizar las ideas y valorar cada cosa
por separado pertenece al historiador; [31] pero al que se propone hacer
una acomodación, debe permitírsele seguir en síntesis la obra, omitien-
do el tratar a fondo las cuestiones.
[32] Comencemos, pues, la narración tras este breve prólogo, pues
no estaría bien extenderse en la introducción y después abreviar la
historia.

---

18 *como había prometido.* Cf. Ex 19,6.
reuniéndonos... Cf. 1,27.
de todos los puntos... Literal: de la (tierra) que está bajo el cielo.

Prólogo del autor. 2,19-32

19 Aquí empieza propiamente 2 Mac, con un cambio radical de estilo. El verbo principal del párrafo no aparece hasta el v.23.

21 Las características de mera amplificación oratoria que presentan 21b-22, me mueven a incluir la frase entre paréntesis.
ejércitos enemigos. Literal: muchedumbres extranjeras (bárbaras).

24 *la dificultad... materia.* Literal: y de la dificultad con que cuentan los que desean limitarse (encerrarse) a los razonamientos de la historia, por causa de la abundancia (multitud) de materia.

29 *al encargado del estuco.* Literal: al que se ocupa de aplicar la encáustica [colores fijados con cera fundida al fuego] y de pintar figuras copiadas del natural (del vivo).

3 1 Cuando en la Ciudad Santa se vivía en completa paz y las leyes se observaban a la perfección, gracias a la piedad no menos que a la rectitud del sumo sacerdote Onías, 2 solía suceder que hasta los mismos reyes tenían en estima el santuario y honraban el templo con los más espléndidos presentes; 3 hasta el punto que Seleuco, rey de Asia, mantenía a sus propias expensas los gastos necesarios para la celebración de los sacrificios. 4 Pero un cierto Simón, de la familia de Balguea, que figuraba como prefecto del templo, chocó con el sumo sacerdote en lo tocante al control de mercados de la ciudad. 5 Y como no lograba imponerse a Onías, acudió a Apolonio de Tarso, gobernador entonces

---

CAPITULO 3

Simón recurre a los sirios. Heliodoro y sus planes. Consternación general. 3,1-23

1 *cuando... paz.* Literal: siendo habitada la Ciudad Santa con toda paz.

a la perfección. La expresión griega es doblemente superlativa (ὅτι [=ὡς] κάλλιστα), equivaliendo a nuestro adverbio familiar *estupendísimamente.*

rectitud. Literal: odio al mal (o al malo). Tiene el mismo sentido de Sal 45,8, y más aún de Am 5,15.

2 *solía suceder...* Literal: ocurría que... El matiz de costumbre lo da el imperfecto.

3 *Seleuco, rey de Asia.* Es Seleuco IV Filopátor, hijo y sucesor de Antíoco III el Grande, y predecesor de Antíoco IV Epífanes, su hermano. El título de *rey de Asia* se lo da también a su padre 1 Mac 8,6, y vale tanto como *rey de Siria.* Reinó de 187 a 175 a.C., muriendo asesinado por Heliodoro.

4 *Balguea.* Algunos códices leen *Benjamín,* lectura que sigue Rahlfs. Kappler-Hanhart lee *Balguea,* de acuerdo con De Bruyne [1]. En 2 Esd 22 (hebr. Neh 12),5.18 aparece la tribu de Balgah, que la vocalización posterior de los masoretas cambió por Bilgah.

control de mercados (agoranomía). Cargo civil del llamado por los griegos ἀγοράνομος y por los hebreos *rab šûq, prefecto de mercado,* encargado de vigilar la seriedad y buena marcha en el mismo (cf. Grandclaudon, p.163; Penna, p.192s). Simón probablemente, de familia no sacerdotal, era prefecto del tesoro del templo y aspiraba a la otra prefectura, que debía de ser bastante lucrativa.

5 *Apolonio de Tarso.* La lectura del sobrenombre de Apolonio es muy discutida, dada la falta de unanimidad entre los códices. En todo caso, es innegable la identidad de este Apolonio y del de 4,4, donde figura como *hijo de Menesteo.* Esto significa que sólo uno de los dos sobrenombres puede ser patronímico, indicando el otro el lugar de origen u otra circunstancia. Apoyado en testimonio bastante se-

[1] RB 31 (1922) 46s.

de Celesiria y de Fenicia. 6 Le hizo saber cómo el tesoro de Jerusalén
estaba repleto de indescriptibles riquezas, resultando incalculable el
cúmulo de sumas: más de lo necesario con relación al presupuesto para
los sacrificios, y que, por otra parte, era posible hacerlo pasar a poder
del rey. 7 En una audiencia con el rey, Apolonio lo puso al tanto de
las riquezas a él denunciadas; aquél nombró a Heliodoro consejero de
estado, al cual envió con orden de llevar a cabo el traslado de dichos
tesoros. 8 Heliodoro emprendió inmediatamente el viaje, fingiendo un
recorrido por las ciudades de Celesiria y Fenicia, si bien en realidad
era para dar cumplimiento al plan del rey. 9 Llegado a Jerusalén y re-
cibido amistosamente por el sumo sacerdote de la ciudad, refirió el
informe recibido y manifestó el motivo de su presencia, preguntando
si verdaderamente era ello así. 10 Entonces el sumo sacerdote le expli-
có que se trataba de cantidades depositadas para viudas y huérfanos,
11 y que una parte pertenecía a Hircano, hijo de Tobías, individuo que
gozaba de grandísima reputación—no como calumniosamente decía
Simón—, ascendiendo todo a cuatrocientos talentos de plata y doscien-
tos de oro; 12 y, finalmente, perjudicar a quienes se habían fiado de la
santidad del lugar y de la seriedad e inviolabilidad del templo estimado
en todo el mundo, era de todo punto imposible. 13 Mas el otro, debido
a las órdenes recibidas del rey, sostenía inflexiblemente que aquello
debía ser confiscado en beneficio del tesoro real. 14 Había señalado un
día, pues quería entrar a efectuar un reconocimiento. No era pequeña

---

guro [2], me inclino a pensar que el de 4,4 es el patronímico, mientras que el de 3,5 indica el lugar de origen, que, con toda probabilidad, es Tarso (prefiero leer θαρσεου, *tarsense*, con el códice V).

Celesiria. Cf. 1 Mac 10,69 nota.

6 *indescriptibles* (o inenarrables). El adjetivo ἀμύθητος designa todo lo que no se puede narrar o describir (μῦθος, *mito, narración).*

más de lo necesario... Literal: que no convenía—o guardaba proporción— al cómputo de los sacrificios.

7 *consejero de estado.* Literal: el sobre-los-asuntos. No es fácil determinar si era un agente del fisco, el ministro de hacienda o un gran consejero al estilo de 1 Mac 11,32 (ver nota). Me inclino a pensar en este último.

9 *el motivo de su presencia.* Literal: por causa de qué se halla presente. El verbo en presente—'se halla'—indica acción simultánea de 'manifestó': declaró por qué estaba *entonces* allí.

preguntando... así. Literal: y preguntaba si ocurría en realidad —con las verdades—que estas cosas eran así.

10 La Ley tenía cuidado especial de los huérfanos y viudas (Dt 14,29; 27,19).

11 *Hircano, hijo de Tobías.* Era hijo en sentido amplio, es decir, *descendiente* de Tobías, ammonita, uno de los que desaprobaron la labor de restauración emprendida por Nehemías (cf. 2 Esd 12 [hebr. Neh 2],10.19).

14 *había señalado... reconocimiento.* Literal: habiendo señalado día, entraba para hacer una pesquisa. Se ha de distinguir bien entre

2 F.-M. Abel, *Coment.* p.318s; RB 55 (1948) 191; HBA, s.v. *Apolonio*; C. Cots: EBG, I 597s. Ver también en sus respectivos comentarios o versiones: Arnaldich, Guillaumont, Moffatt, Penna.

la zozobra que se había apoderado de la ciudad entera. 15 Los sacer-
dotes, postrados ante el altar con ornamentos sagrados, invocaban al
cielo, autor de las leyes concernientes al depósito, para que guardase
aquello incólume a los que lo habían depositado. 16 El aspecto externo
del sumo sacerdote bastaba para partir el alma de quien lo miraba,
pues el semblante y la tez alterada manifestaban su angustia interior:
17 habían hecho presa en él un miedo y un temblor de cuerpo tales,
que delataban a quienes lo observaran el sufrimiento de su corazón.
18 Unos salían de casa en grupos para hacer rogativas públicas, por
causa del inminente ultraje a que se iba a ver expuesto el santuario;
19 las mujeres, ceñidas de saco por debajo de los senos, se aglomeraban
en las calles; las doncellas, habitualmente recluidas, unas corrían a los
portones, otras a las murallas, otras, en fin, se inclinaban a mirar por las
ventanas. 20 Todas, con los brazos extendidos al cielo, hacían su plega-
ria. 21 Daba pena la postración abigarrada de la multitud y la ansiedad
del sumo sacerdote, angustiado en gran manera. 22 Mientras ellos in-
vocaban al Señor todopoderoso, para que guardara intacto y con plena
seguridad lo confiado a sus dueños, 23 Heliodoro trataba de poner por
obra lo que había decidido. 24 Pero en aquel preciso instante, cuando
él se hallaba con su escolta junto al tesoro, el Soberano de los espíritus

---

la anterioridad del aoristo—'había señalado'—y el imperfecto—'entraba'—, que, según se deduce del contexto, debe interpretarse como imperfecto de conato: *quería, trataba de entrar*.

15 *autor de las leyes...* Literal: que había dictaminado—o legislado—sobre el depósito. Cf. Ex 22,6-12; Lev 5,21-26 (Vg 6,2ss).

17 *habían hecho presa...* Literal: se habían derramado sobre el hombre.

18 *por el inminente ultraje*. Literal: por hallarse el santuario a punto de ir al ultraje.

19 *ceñidas de saco...* Alude a la costumbre oriental de las mujeres de desnudarse el busto y soltarse los cabellos en señal de duelo. *habitualmente recluidas*. Esta expresión, oscura y enigmática, creo se ilumina bastante con 3 Mac 1,18, donde *vírgenes encerradas* designa, a manera de epíteto homérico, algo que en Oriente era esencial a la joven por casar, es decir, vivir recluida en casa de sus padres; lo cual no impidió que éstas—las de 3 Mac—salieran de su retiro para llenar las calles con sus lamentos cubiertas de polvo y ceniza. Así interpreto aquí: las muchachas corrieron a las grandes puertas del templo, a las murallas, y, posiblemente, se pusieron a mirar por las ventanas del atrio de las mujeres, en el cual se hallaba el tesoro.

22 Este verso y el siguiente están íntimamente relacionados por la antítesis que marcan las partículas μέν ... δέ.

23 *trataba de poner por obra*. Caso claro de imperfecto de conato.

Castigo de Heliodoro y fin de su aventura. 3,24-40

24 *con su escolta*. Literal: con los lanceros (o satélites).
se manifestó esplendorosamente. Literal: hizo una gran manifestación (epifanía).

y de todo poder se manifestó esplendorosamente, de suerte que todos
los que habían tenido el atrevimiento de venir con él, estupefactos por
la potencia de Dios, quedaron sin vigor y amedrentados. 25 Se les apa-
reció un caballo con temible jinete y ricamente enjaezado que, en un
arranque violento, dirigió contra Heliodoro los cascos delanteros; el
jinete aparecía cubierto con armadura de oro. 26 Se le mostraron otros
dos jóvenes de extraordinaria fuerza, resplandecientes de gloria y con
suntuosas vestiduras, los cuales, colocándose uno a cada lado, lo azota-
ban sin cesar, acribillándolo a golpes. 27 Habiendo caído en tierra en-
vuelto en densa oscuridad, al punto lo recogieron cargándolo en unas
andas; 28 y al que momentos antes había entrado al mencionado tesoro
rodeado de numeroso séquito y de toda su escolta, lo transportaban
ahora en condiciones de no poder valerse de las armas, después de ex-
perimentar de manera inequívoca la soberanía de Dios. 29 Mientras él
estaba derribado, sin habla y desprovisto de toda esperanza de salvación,
30 los otros bendecían al Señor, que glorificaba su propio lugar. El
templo, poco antes lleno de miedo y de turbación, estaba desbordante
de alegría y de júbilo por la aparición del Señor todopoderoso. 31 Pronto
algunos de los compañeros de Heliodoro se pusieron a rogar a Onías
que pidiera al Altísimo hiciese gracia de la vida al que estaba ya dando
su último aliento. 32 Sospechando el sumo sacerdote que podría ima-
ginar el rey un atentado de los judíos contra Heliodoro, ofreció un
sacrificio por su curación. 33 Mientras el sumo sacerdote ofrecía el
sacrificio de expiación, de nuevo se aparecieron los jóvenes a Heliodoro,
cubiertos con las mismas vestiduras, y, puestos en pie, le dijeron: «Da
muchas gracias a Onías, pues por él te concede el Señor la vida. 34 Y
ahora tú, castigado por intervención del cielo, anuncia a todos el mag-
nífico poder de Dios». Dicho esto desaparecieron. 35 Heliodoro, después
de ofrecer un sacrificio al Señor y de dirigir largas oraciones al que le ha-
bía conservado la vida, despidiéndose de Onías se volvió al rey. 36 Daba
testimonio a todos de las obras del Dios inmenso, que había contem-
plado con sus propios ojos. 37 Preguntando el rey a Heliodoro quién
sería apto para enviarlo de nuevo a Jerusalén, dijo: 38 «Si tienes algún
enemigo o algún rival en el gobierno, envíalo allá, y lo recibirás bien
azotado, si es que se salva, pues en torno a aquel sitio hay realmente
cierta fuerza de Dios. 39 Es cierto que él, que tiene su morada en el
alto cielo, vigila y protege aquel lugar, castigando con la muerte a los
que se llegan con perversas intenciones». 40 Así acabaron los sucesos
referentes a Heliodoro y a la preservación del tesoro.

---

29 *esperanza de salvación.* Literal: de esperanza y de salvación. Endíadis.

30 Los v.29-30 son la contrapartida, en orden quiástico (a, b - b, a), de los v.22-23.

31 Esta súplica sigue la línea de Ex 8,4.24; 9,28, en que se pone de relieve la total soberanía de Dios.

32 *por su curación.* Literal: por la salvación del hombre.

40 La frase que concluye este capítulo indica el fin de una parte de la obra. Parecidas frases vuelven a aparecer en 7,42; 10,9; 13,26 y 15,37, lo cual hace posible la hipótesis de que estas cinco partes reproduzcan esquemáticamente los cinco libros de que constaba la obra de Jasón.

4 1 Simón, antes mencionado, que se había convertido en delator
de las riquezas y de la patria, calumniaba constantemente a Onías,
como si fuera él quien hubiese conspirado contra Heliodoro consti-
tuyéndose en instigador del golpe. 2 Al bienhechor de la ciudad, al
protector de sus connacionales, al ferviente cumplidor de las leyes,
se atrevía a calificarlo de conspirador contra el Estado. 3 La hostilidad
creció hasta el extremo de cometerse homicidios por alguno de los
afiliados al partido de Simón. 4 Comprendiendo Onías lo difícil de la
polémica y que Apolonio, hijo de Menesteo, gobernador de Celesiria
y de Fenicia, estaba fomentando la maldad de Simón, 5 se hizo con-
ducir hasta el rey, no en plan de acusar a los ciudadanos, sino mirando
por el interés general y particular de todo el pueblo. 6 Veía, efectiva-
mente, que, sin el cuidado real, era imposible que la situación se
arreglara y que Simón pusiera término a su locura.
7 Después que murió Seleuco y le sucedió Antíoco, llamado Epí-
fanes, Jasón, hermano de Onías, se procuró por medios fraudulentos

---

CAPITULO 4

Simón insiste. Onías recurre al rey. 4,1-6

1 *calumniaba constantemente.* Literal: hablaba mal de. Matiz de repetición propio del imperfecto.

instigador del golpe. Literal: artífice (demiurgo) de los males.

3 *afiliados al partido.* Literal: de los tenidos por aptos—de los aprobados—por Simón.

4 *Apolonio, hijo de Menesteo.* Cf. 3,5 nota. La lectura de V (μαίνεσθαι ὡς, *estar furioso como*, en vez de μενεσθεως), que traduce Vg y siguen Gillet y Bover-C., difícilmente se compagina con el contexto. Es posible que se deba a una corrección posterior, para allanar la dificultad del sobrenombre de Apolonio explicada en 3,5.

estaba fomentando. Literal: hacía aumentar.

5 *no en plan de acusar.* Literal: no hecho acusador de los ciudadanos.

6 *que la situación se arreglara.* Literal: que las cosas alcanzaran la paz. El significado de πράγμα es múltiple, por lo que no siempre hay que referirlo al Estado (Moffatt), o a la administración pública (Abel, Arnaldich, Guillaumont). Puede significar también *cosa* (Vg), *situación* (Gillet, Bover-C.).

En el texto griego hay una aliteración intencionada entre προνοίας, *cuidado, diligencia,* y ἀνοίας, *demencia.* En nuestra lengua podría verse un equivalente en *tener cuidado* y *ser de cuidado.*

Jasón compra el sumo sacerdocio e introduce el helenismo. Epífanes, camino de Egipto, visita Jerusalén. 7-22

7 *murió.* Literal: cambió de vida. El verbo, usado de manera metafórica, significa *dejar un país e ir a otro.*

le sucedió. Literal: recibió en herencia el reino.

el sumo sacerdocio, 8 prometiendo al rey en una entrevista trescientos sesenta talentos de plata, y por otro conducto ochenta talentos. 9 Prometía además incluir en la cuenta otros ciento cincuenta talentos si se le concedía fundar por su propia autoridad un gimnasio con su 'efebeion' e inscribir en un registro a los antioquenos residentes en Jerusalén. 10 Una vez que hubo accedido el rey, asumiendo el poder, comenzó con toda diligencia a hacer pasar a sus connacionales al estilo de vida de los griegos. 11 Dando, pues, de lado a los humanitarios privilegios reales concedidos en favor de los judíos por mediación de Juan, padre de Eupólemo (el que desempeñó la legación de amistad y alianza con los romanos), y aboliendo las costumbres legales, trataba de innovar otras contrarias a la Ley; 12 tuvo, en efecto, gusto en erigir

---

Jasón. Forma helenizada de Josué o Jesús (cf. 7,5 nota: observación hecha a propósito de Alcimo).

talentos. Cf. 1 Mac 11,28.

9 *efebeion.* Era uno de los departamentos del gimnasio (cf. 1 Mac 1,14 nota), que consistía en una sala rectangular en la que los alumnos se ejercitaban a la vista de sus profesores. El nombre, intraducible, significa *lugar para adolescentes.*

inscribir en un registro... Dos interpretaciones pueden darse a esta expresión ambigua:

a) inscribir *como ciudadanos antioquenos* a los habitantes de Jerusalén (Arnaldich, Bévenot, Bover-C., Gillet, Knabenbauer, Moffat, Nácar-C., Penna).

b) hacer una lista de los ciudadanos *antioquenos residentes en* Jerusalén (Abel, Grandclaudon, Guillaumont). El objeto de tal lista era el que los incluidos en ella pudieran gozar fuera de la metrópoli de los mismos privilegios que en ella. Esto constituía una fuerte tentación, por lo que los débiles acababan pasándose al bando de Jasón. Por lo demás, a nadie podía interesar que todos en masa y sin discriminación adquiriesen la ciudadanía antioquena. Parece abonar esta interpretación el v.19.

Con todo, cabe otra interpretación, consistente en considerar 9b como consecuencia de 9a, ligados ambos hemistiquios por una 'y' con valor de *wāw* final. Sería así: 'prometía además..., si se le concedía fundar..., *para hacer de Jerusalén una ciudad antioquena'.* En efecto, una vez arraigadas las costumbres extranjeras, cambiaría automáticamente la mentalidad.

11 *privilegios reales.* Se alude a los concedidos por Antíoco III a los judíos que menciona Josefo [1], y que se pueden resumir en la libertad de vivir según sus leyes.

el que desempeñó... Cf. 1 Mac 8,17. Abel traduce: 'que *será enviado* en embajada'; es versión libre, ya que ποιησαμένον, ni es pasiva ni está en futuro. Se ve claro que es una nota, bien del autor, bien del compendiador, al margen de la narración cronológica de los hechos.

trataba de innovar. Literal: innovaba. Imperfecto de conato.

12 *la acrópolis.* No se identifica ésta con la *ciudadela,* que tanto se menciona en 1 Mac. Se trata de la antigua fortaleza—*Bîrâ*—de

[1] *Ant. iud.* XII 3,3; Niese, III-IV 965 n.138-144.

al pie de la misma acrópolis un gimnasio, bajo cuyos auspicios agrupó e hizo educar a los adolescentes más ilustres. [13] Había una fiebre tal de helenismo, tal libre acceso de lo extranjero, debido a la abominable maldad del impío—más que sumo sacerdote—Jasón, [14] que los sacerdotes ya no se sentían aficionados al servicio del altar, sino que, menospreciando el templo y desentendiéndose de los sacrificios, se afanaban por participar en el profano ejercicio de la palestra, una vez dada la señal con el disco: [15] tenían en nada los valores nacionales y juzgaban las glorias de los griegos como las mejores. [16] Mas esto precisamente les acarreó una difícil situación, ya que a aquellos cuyos métodos emulaban, y a los cuales querían imitar en todo, los tuvieron después como enemigos y opresores. [17] Y es que no es cosa fácil conducirse impíamente contra las leyes divinas... Pero esto lo demostrará el período que sigue.

[18] Celebrándose en Tiro un certamen quinquenal al cual asistía el rey, [19] envió el abyecto Jasón algunos observadores, en calidad de 'antioquenos de Jerusalén', con un presente de trescientas dracmas de oro para un sacrificio a Heracles; pero ellos creyeron mejor no emplearlas en sacrificio, por no convenir, sino destinarlas a otra clase de gastos. [20] De este modo, el dinero asignado por el donante a un sacri-

---

Neh 2,8; 7,2, sobre la cual construyó después Herodes la torre Antonia, que dominaba la explanada noroeste del templo [2].

bajo cuyos auspicios... Literal: (y reunió) bajo el pétaso. Era éste un sombrero de amplias alas que usaban los alumnos del gimnasio, con el cual se representaba a Mercurio, ideal perfecto de los jóvenes atletas. Es, por lo tanto, una expresión tropológica que no creo necesario traducir a la letra.

14 *profano ejercicio.* Literal: ejercicio ilegal. Sentido religioso.

palestra. Parte del gimnasio donde se entrenaban los atletas antes de competir en público. Solía practicarse el *pentatlón*, o combate quíntuple, integrado por: salto, carrera, lucha, disco y pugilato, sustituido después por la jabalina.

15 *valores nacionales.* Literal: honras de los antepasados.

16 *ya que a aquellos...* Literal: y a aquellos. El contexto parece invitar a ver en esta «y» un *wāw* explicativo-causal por influjo hebraico.

17 *pero esto lo demostrará...* Rasgo típico de 2 Mac, que trae a primer plano la ley del talión y muestra a Dios como juez insobornable.

19 *abyecto.* Literal: impuro, vil, degradado.

observadores. Tiene aquí sentido técnico: eran representantes oficiales.

con un presente de... Literal: llevando... La recensión de Luciano y Syr leen 3.300 talentos en vez de 300.

por no convenir. La expresión es ambigua. Puede indicar escrúpulo ante tan directa apostasía, o, por el contrario, el indiferentismo religioso a que los había llevado la campaña de helenización.

20 *aprovisionamiento de trirremes.* De lo que sigue se deduce

[2] Penna, *Coment.* p.199.

ficio en honor de Heracles pasó, por voluntad de los portadores, al aprovisionamiento de trirremes.

21 Apolonio, hijo de Menesteo, había sido enviado a Egipto con motivo de la entronización del rey Filométor. Enterado Antíoco de que éste se había pronunciado en contra de sus medidas políticas, buscaba con solicitud su propia seguridad. Por ello se presentó en Joppe y llegó hasta Jerusalén.
22 Recibido solemnemente por Jasón y por la ciudad, se le introdujo con acompañamiento de antorchas y en medio de aclamaciones, después de lo cual se fue a acampar a Fenicia.

23 Tres años más tarde envió Jasón a Menelao, hermano del antes mencionado Simón, para llevar dinero al rey y también para informarlo sobre asuntos importantes.
24 Puesto en contacto con el rey y adulándolo con vistas al poder, consiguió para sí el sumo sacerdocio tras haber superado a Jasón en trescientos talentos de plata.
25 Regresó provisto de órdenes reales, dando pruebas no precisamente de quien merece el sumo sacerdocio, sino de los sentimientos propios de un cruel tirano y de la violencia de una fiera salvaje.
26 Así que Jasón, que había suplantado a su propio hermano, suplantado a su vez por otro, se vio forzado a huir a la región de Ammanítide.
27 Pero Menelao, una vez dueño del poder, no se preocupaba de pagar las sumas prometidas al rey,
28 a pesar de las reclamaciones hechas por Sóstrates, gobernador de la acrópolis, pues a él pertenecía el trámite de los impuestos; por este motivo fueron los dos llamados por el rey.
29 Me-

---

que dichas embarcaciones se destinaban a la primera campaña de Antíoco a Egipto.

21 *entronización del rey Filométor.* Ptolomeo VI Filométor era hijo de Ptolomeo V Epífanes y de Cleopatra, hija de Antíoco III y, por tanto, hermana de Seleuco IV y de Antíoco IV Epífanes. Cleopatra había recibido de su padre en dote la Celesiria, pero no se efectuó la entrega; el egipcio preparaba una expedición para cobrarla, cuando lo sorprendió la muerte (181 a.C.). Filométor era niño y su madre ejerció la regencia hasta el año 173, en que murió. Al cumplir el heredero los catorce años se procedió a su entronización, acto al que acudió Apolonio. Se comprende que la actitud de Filométor, contraria a la política de Epífanes, no podía ser otra que el deseo de hacer valer sus derechos sobre la Celesiria.

llegó hasta Jerusalén. Junto con la campaña militar contra Ptolomeo se proponía Antíoco desviar de él en su provecho el afecto de los judíos; por eso se acercó a Jerusalén.

Menelao suplanta a Jasón. Muerte de Onías y represalias de Antíoco. 4,23-38

23 *el mencionado Simón.* Cf. 3,4; 4,1.

dinero. Literal: el dinero. Es el que prometió a cambio del cargo.

24 *con vistas al poder.* Literal: en la cara—o en presencia—del poder. Algunos, en cambio, traducen por: «dándose aire de hombre importante» (Bover-C.). Me parece que esta segunda versión fuerza el texto.

26 *Ammanitide.* El país de los ammonitas, en Transjordania.

nelao dejó como sustituto en el sumo sacerdocio a su hermano Lisí-
maco; Sóstrates, a Crates, jefe de los chipriotas.
30 Mientras esto sucedía tuvo lugar la sublevación de tarsenses y
malotas, por haber sido éstos dados en dote a Antióquida, concubina
del rey. 31 Partió, pues, el rey a toda prisa a poner en orden los asuntos,
dejando en su lugar a Andrónico, uno de los más estimados. 32 Pen-
sando Menelao que tenía en sus manos una ocasión favorable, robó
algunos objetos de oro de los del templo y se los regaló a Andrónico;
algunos otros los vendió en Tiro y en las ciudades vecinas. 33 Cuando
Onías lo descubrió, se lo reprochaba, recluyéndose en un lugar que
gozaba de inmunidad en Dafne, en las proximidades de Antioquía.
34 Entonces Menelao, tomando por su cuenta a Andrónico, trataba
de persuadirlo a que se deshiciera de Onías; él fue donde Onías, que,
persuadido con engaño e impelido por promesas de paz—aunque
permaneciendo aún en la sospecha—, cedió al fin a salir del refugio.
Inmediatamente lo hizo matar, sin respetar la justicia. 35 Por esta
causa no sólo los judíos, sino también muchos de los otros pueblos se
indignaban y no podían tolerar la injusta muerte de aquel hombre.
36 En cuanto regresó el rey de las regiones de Cilicia, acudieron a él
los judíos de la ciudad y los griegos que reprobaban tan mala acción,
a saber: la injustificada muerte de Onías. 37 Antíoco se entristeció hon-
damente y, movido a compasión, lloró por la ecuanimidad y prudencia
del finado; 38 e inflamado de ira, después de despojar de la púrpura a
Andrónico y desgarrar sus vestidos, lo llevó por toda la ciudad al sitio
en que se había portado impíamente con Onías: allí hizo desaparecer
al homicida, dándole así el Señor el castigo que se había merecido.
39 Efectuados en la ciudad numerosos robos sacrílegos por Lisí-
maco con la anuencia de Menelao y divulgada al público la noticia,
el pueblo se amotinó contra Lisímaco cuando ya muchos objetos de
oro habían desaparecido. 40 Sublevadas las multitudes y llegadas al
colmo de su indignación, Lisímaco armó cerca de tres mil hombres y
dio la señal de ataque, siendo el jefe un tal Arauno, avanzado en edad
no menos que en falta de juicio. 41 Cuando se percataron del ataque
de Lisímaco, echando mano unos de piedras, otros de trozos de palo,
otros, en fin, cogiendo con la mano polvo del que allí había, lo arro-
jaban atropelladamente contra los de Lisímaco. 42 De este modo hi-
rieron a muchos de ellos, a otros los hicieron caer y a todos los demás
los pusieron en fuga; al mismo sacrílego le dieron muerte junto al
tesoro.

---

30 Tanto Malos como Tarso se hallaban en Cilicia. La sublevación estalló ante el temor de que la nueva dueña gravara los impuestos.

34 *se deshiciera*... lo hizo matar. Literal: echara mano de... lo prendió. Estos verbos están usados eufemísticamente.

38 *el castigo... merecido.* Otra aplicación de la ley del talión.

Motín contra Lisímaco. Menelao compra su libertad. 4,39-50

39 *Lisímaco.* Cf. v.29.

40 *dio la señal de ataque.* La expresión ἄρχειν χείρων ἀδίκων significa en griego clásico *comenzar una lucha, una guerra.* El verbo κατάρχεσθαι significa *dar la señal.*

[43] Con motivo de estos sucesos se entabló un proceso contra Me-
nelao. [44] Llegado el rey a Tiro, hicieron una requisitoria contra él
los tres hombres enviados por el consejo de ancianos. [45] Viéndose
perdido Menelao, prometió a Ptolomeo, hijo de Dorimeno, una
fuerte suma si convencía al rey. [46] Entonces Ptolomeo, llevando
consigo al rey a una columnata como para tomar el aire, lo hizo cam-
biar; [47] y así dejó libre de acusaciones a Menelao, causante de todo el
mal, mientras que a los desgraciados, que aun hablando entre es-
citas habrían sido absueltos como inocentes, los condenó a muerte.
[48] Así que, sin pérdida de tiempo, sufrieron un castigo injusto los que
habían defendido la ciudad, el pueblo y los objetos sagrados. [49] Por
eso los tirios, contrarios a semejante maldad, proveyeron genero-
samente de lo necesario para el funeral. [50] En cambio, Menelao con-
tinuaba en el poder gracias a la ambición de los poderosos, creciendo
en maldad y convirtiéndose en el principal adversario de sus conciu-
dadanos.

5 [1] Por este tiempo se puso a preparar Antíoco la segunda expedi-
ción a Egipto. [2] Sucedió que por espacio de unos cuarenta días se
vieron en toda la ciudad, por los aires, jinetes a galope con vestiduras
de oro, agrupados en escuadrones y armados de lanzas; [3] y asimismo
desenvainar de espadas y compañías de caballería en orden de bata-
lla, y producirse ataques e incursiones de ambas partes, blandir de
escudos, nubes de lanzas, disparos de flechas, destellos de guarnicio-
nes de oro y corazas de todas clases. [4] Con este motivo todos rogaban

---

falta de juicio. Posiblemente tiene sentido religioso: la falta de juicio que supone haber dado la espalda a la alianza.

45 *viéndose perdido*. Literal: abandonado ya. Expresión del lenguaje judicial, que indica el momento en que el acusado, desprovisto de todo apoyo para su defensa, pierde la causa.

Ptolomeo, hijo de Dorimeno. Cf. 1 Mac 3,38.

si convencía... Literal: para persuadir al rey. La finalidad está en la intención, si bien la promesa se formula siempre bajo condición.

CAPITULO 5

Jasón fracasa en su intento contra Menelao y muere. 5,1-10

1 *se puso a preparar*. Literal: preparó. El aoristo, además de simple acción pretérita, puede significar una acción incoada en el pasado: *empezó, se puso a*.

2 En este verso y en el siguiente hay ligeras variantes, según los códices; sigo la lección crítica de Kappler.

4 *rogaban... producido*. Se suele traducir así: 'oraban para que estas apariciones les fuesen de buen augurio' (Bover-C.), siguiendo la Vg *(omnes orabant in bonum monstra converti)*. Hay una dificultad para admitir tal versión, y es el perfecto γεγενῆσθαι, que, como tal, no puede convenir a una súplica referida al futuro. La idea aquí contenida parece ser más bien el deseo de *no haberse engañado*

que la visión se hubiese producido en señal de buen augurio. 5 Ha-
biéndose producido la falsa especie de que Antíoco había muerto,
Jasón, haciéndose con no menos de mil hombres, dirigió de impro-
viso un ataque contra la ciudad. Rechazados los que se hallaban en
la muralla y tomada finalmente la ciudad, Menelao huyó a la acró-
polis. 6 Jasón se dio a matar sin piedad a los propios conciudadanos,
sin caer en la cuenta de que una victoria sobre sus compatriotas su-
ponía el mayor de los desastres y pensando, por el contrario, que se
conquistaba trofeos de enemigos y no más bien de connacionales.
7 Pero no logró adueñarse del poder, y habiendo hallado el fracaso
como coronamiento de sus planes, tuvo que marchar otra vez como
prófugo a Ammanítide. 8 A su perversa condición le alcanzó un tér-
mino: encarcelado en la corte de Aretas, rey de los árabes, huyendo
de ciudad en ciudad, perseguido por todos, detestado como renegado
de las leyes, aborrecido como verdugo de la patria y de sus conciuda-
danos, fue empujado hasta Egipto. 9 De este modo, el que había des-
terrado a numerosos compatriotas, acabó en el destierro, tras haberse
hecho conducir a los lacedemonios en busca de refugio, alegando su
común origen; 10 y el que había dejado a muchos sin sepultura, no
tuvo quien lo llorara y, sin ninguna clase de funerales, no tuvo sitio
en el sepulcro de sus antepasados.
11 Llegadas al rey noticias sobre lo ocurrido, sacó la conclusión de
que Judea tramaba su independencia. Entonces, partiendo de Egipto
ferozmente irritado, tomó la ciudad por las armas. 12 Mandó a los
soldados herir sin piedad a cuantos cayesen en sus manos, y degollar

---

en el buen presagio sentido a través de las visiones celestes, las cuales en 2 Mac son signos sensibles de la protección divina. Piden, pues, que lo visto *haya sido de hecho* señal de salvación, no que lo sea en el futuro.

5 *había muerto*. Literal: había cambiado de vida (cf. 4,7 nota).

rechazados. Arnaldich, Bover-C., Nácar-C. traducen: 'corrieron a los muros', por influjo de Vg *(civibus ad murum convolantibus)*. A menos que la Vg haya seguido códices actualmente perdidos o ignorados, el texto griego de que hoy disponemos no puede traducirse así; ni por lo que se refiere a los muros (es complemento de lugar *en donde)*, ni menos aún por lo que toca al verbo, que está en pasiva (quizás Vg leyó συνελθόντων, en vez de συνελασθέντων).

7 *tuvo que marchar otra vez*. La primera vez huyó de Menelao (4,26); esta vez huye de Antíoco, que ha interpretado su gesto como un acto de violencia contra el propio rey (v.11ss).

8 *fue empujado*. El verbo aquí empleado evoca la imagen de un objeto cualquiera llevado y arrojado al litoral por las olas.

Epífanes se ensaña con Jerusalén y saquea el templo. 5,11-20

11 *llegadas... noticias*. El equivalente de noticias falta en el texto griego, si bien puede sobrentenderse sin demasiada dificultad.

tramaba su independencia. Literal: apostataba, se separaba. Imperfecto de conato.

ferozmente irritado. Literal: hecho una fiera en su alma.

a los que intentaran refugiarse en las casas. [13] Fue una matanza de jóvenes y de ancianos, un exterminio de mujeres con sus hijos, una inmolación de muchachas y de niños de pecho. [14] En un total de tres días hubo una pérdida de ochenta mil personas: cuarenta mil fueron muertos y otros tantos vendidos. [15] Y no contento con esto, se atrevió a entrar en el templo más santo de toda la tierra, sirviéndole de guía Menelao, que había traicionado las leyes y la patria; [16] cogió con manos impuras los objetos sagrados y arrebató con manos sacrílegas los presentes hechos por otros reyes para enriquecimiento, esplendor y honra del lugar. [17] Antíoco se engreía sin llegar a comprender que, por los pecados de los habitantes de la ciudad, se había irritado por breve tiempo el Señor, y que por eso había dejado de mirar por el lugar; [18] que, de no haber sucedido el estar bajo el dominio de tantos pecados, él también, lo mismo que Heliodoro cuando fue enviado por el rey Seleuco para inspeccionar el tesoro, nada más presentarse habría sido azotado y apartado de su atrevimiento. [19] Pero no había elegido el Señor el pueblo por el lugar, sino el lugar por el pueblo; [20] por eso el mismo lugar, que había participado de los infortunios sobrevenidos al pueblo, tomó parte después en sus éxitos, y, abandonado por la ira del Todopoderoso, fue otra vez restaurado con todo su esplendor, gracias a la reconciliación del Señor sumo.

[21] Antíoco, pues, tomando consigo del templo mil ochocientos talentos, se dirigió a toda prisa a Antioquía, pensando presuntuosamente hacer la tierra navegable y el mar transitable: tal era la soberbia de su corazón. [22] Dejó prefectos que hicieran mal al pueblo: en Jerusalén, a Filipo, de origen frigio, que poseía un natural más cruel aún

---

14 *40.000... vendidos.* Literal: 40.000 en los pastos de las manos (es decir, devorados por la espada), y no menos que los sacrificados fueron los vendidos.

17 El pensamiento de este verso, sacado de la enseñanza de los profetas y con raíz en el esquema de la alianza, es característico de 2 Mac. Lo ampliará más adelante, con motivo de la persecución (6,12-17).

sin llegar a comprender. Literal: no viendo. Es un participio presente, lo cual indica que su acción es simultánea con la del verbo principal. Es decir, la consecuencia de aquel obstinado engreimiento (tiempo imperfecto) era un obstinado no ver, una opacidad para captar las cosas de Dios, que vuelve del revés las palabras de Cristo: *felices los de limpio corazón, porque verán a Dios* (Mt 5,8). Esta reflexión nos ha de servir para iluminar lo que más abajo se dirá a propósito del mismo Antíoco (cf. 9,13).

Antíoco vuelve a Antioquía. Primera aparición de Judas en escena. 5,21-27

21 *la tierra navegable...* El autor recurre a una hipérbole—la recogerá con un dejo de sarcasmo en 9,7—, para sensibilizar el interior de Antíoco, que se sentía capaz de doblegar la misma naturaleza y de vencer cualquier obstáculo con la soberanía de un dios. Parece una alusión al sobrenombre Epífanes (cf. 1 Mac 1,10 nota: sobre el significado de este nombre).

que quien le había dado el cargo; 23 en el monte Garizim, a Andró-
nico, y junto con éstos, a Menelao, que se conducía sin comparación
con más saña que los otros con sus conciudadanos, animado de sen-
timientos hostiles contra los judíos. 24 Envió además al detestable Apo-
lonio con un ejército de veintidós mil soldados, dándole orden de
degollar a todos los adultos y de vender a mujeres y niños. 25 Llegado
así a Jerusalén y fingiendo intenciones pacíficas, se esperó hasta el día
santo del sábado; aprovechando entonces que los judíos descansaban,
ordenó a sus subordinados una parada militar. 26 A todos los que sa-
lieron a presenciar el espectáculo hizo matarlos en masa y, corriendo
con las armas a la ciudad, cargó contra una inmensa multitud.
27 A todo esto, Judas, el conocido por Macabeo, formando parte
de un grupo de unos diez, se había retirado al desierto, viviendo con
ellos por los montes como las fieras, y pasaban tomando hierba por
todo alimento, para no contraer impureza.

6 1 No mucho tiempo después envió el rey a un ateniense, miem-
bro del consejo, para que obligase a los judíos a apartarse de las cos-
tumbres de sus padres y a no atenerse a las leyes de Dios; 2 a profa-
nar, en cambio, el templo de Jerusalén dedicándolo a Zeus Olímpico,
y el del monte Garizim—como lo habían obtenido los habitantes del
lugar—a Zeus Xenio. 3 La violencia del mal era penosa e insoportable

---

23 *monte Garizim.* La lectura Αργαριζιν es, con toda probabilidad, transliteración del hebreo *har g^{e}rizzîm, monte Garizim.*

24 *el detestable Apolonio.* Cf. 1 Mac 1,29.

25 *una parada militar.* Literal: revista de tropas bajo las armas ('muster of troops under arms' [Liddell-Scott]).

27 *para no contraer impureza.* Literal: para no participar de la mancha. Hacían esto para no comer carne de animales sacrificados a los ídolos, costumbre que se observaba todavía en el cristianismo de la primera hora (1 Cor 8,4-8; Ap 2,20).

CAPITULO 6

Idolatría en el templo y persecución. 6,1-11

1 *ateniense, miembro del consejo.* Literal: un anciano ateniense. Grandclaudon prefiere ver en él un título religioso-cultual, ligado a los misterios de Dióniso (cf. p.182).

2 *dedicándolo a.* Literal: nombrándolo para. Cambiar de nombre, para un semita, vale tanto como inmutar la realidad, la persona misma. Cambiar, pues, el nombre de Yahvé por el de Zeus era para ellos un despiadado ataque contra su Dios y contra ellos mismos en el sentido más total.

Zeus Olímpico. Llamado también Nicéforo—portador de victoria—, recibía especial culto en su magno templo de Atenas. Es posible que el ateniense del v.1 se le relacione, si no en lo geográfico, al menos en lo cultual.

Zeus Xenio. Era el protector de los extranjeros, que promovía la hospitalidad con ellos (ξένος: *extranjero).*

para todos, [4] pues el santuario lo llenaron de desenfreno y de bacanales extranjeros que se daban a la sensualidad con meretrices y se unían a mujeres en los atrios sagrados, introduciendo además cosas no permitidas. [5] El altar se hallaba repleto de víctimas ilícitas, prohibidas por la Ley. [6] No se podía observar el sábado, ni guardar las solemnidades tradicionales, ni siquiera declararse judío; [7] por el contrario, se veían forzados, por pura necesidad, a participar en el sacrificio durante la fiesta con que cada mes se conmemoraba el nacimiento del rey; y cuando llegaban las solemnidades dionisíacas, se los obligaba a ir en la procesión, para honrar a Dióniso coronados de yedra. [8] Se publicó un decreto, dirigido a las ciudades griegas vecinas, por consejo de Ptolomeo, para que siguiesen el mismo método contra los judíos y los hiciesen participar en los sacrificios; [9] deberían, en cambio, eliminar a los que no consintieran pasarse al helenismo. Era fácil prever la inminente calamidad. [10] Fueron presentadas dos mujeres, las cuales habían circuncidado a sus hijos. Después de suspenderles los párvulos a los senos y de pasearlas en público por la ciudad, las precipitaron desde lo alto de la muralla. [11] Otros que habían corrido a las cavernas para celebrar clandestinamente el sábado, denunciados a Filipo, fueron quemados en masa, por no atreverse a afrontar su propia defensa, en honor a la santidad de tal día.

---

como lo habían obtenido... Según testimonio de Josefo, los samaritanos habían solicitado y obtenido esta concesión para su templo, quizás por emulación con el de Jerusalén [1]. Tal vez fue ésta la ocasión que aprovechó Antíoco para introducir también en el templo judío el culto a Zeus.

4 *con meretrices.* Con sólo un cambio de acento puede significar: 'con compañeros'. El sentido sería que iban un grupo de compañeros, como quien va a un espectáculo, a practicar la llamada 'fornicación sagrada'.

La profanación del lugar santo había descendido hasta lo último, y así no extraña se hiciera caso omiso del ritual de purificaciones ('introduciendo cosas no permitidas').

5 *víctimas prohibidas.* Cf. 1 Mac 1,47 (animales impuros).

6 *observar el sábado.* Literal: sabatizar.

tradicionales. Literal: de los padres o antepasados.

8 *por consejo de Ptolomeo.* La recensión de Luciano lee: 'por instigación de los de Ptolemaida'. Sigo la lectura de Kappler-Hanhart y Rahlfs. Es posible se trate del hijo de Dorimeno, que había favorecido a Menelao (4,45s); en tal caso se puede suponer que la idea partió de Menelao, el cual se procuró la ayuda de Ptolomeo.

10 *fueron presentadas.* Forma elíptica: fueron llevadas a los tribunales.

las cuales... Este es el título de acusación: por haber circuncidado.

11 *el sábado.* Literal: el séptimo día.

por no atreverse... Literal: por estar con precaución (Guillaumont: por hacer escrúpulo) de ayudarse a sí mismos.

[1] *Ant. iud.* XII 5,5; Niese, III-IV 116 n.258-261.

12 Yo invito a los que lleguen a hojear este libro a no dejarse im-
presionar por estas desgracias y a pensar más bien que los castigos
no han sido para ruina, sino para enseñanza de nuestra nación. 13 Evi-
dentemente, no dejar por largo tiempo a los que pecan, sino hacerlos
caer con prontitud en castigos, es señal de un gran favor. 14 Porque
el Señor resolvió no ser con nosotros como con los otros pueblos—a
los cuales aguarda paciente a que lleguen a colmar la medida de sus
pecados—, 15 a fin de no tomar después represalias contra nosotros,
una vez llegados al colmo nuestros pecados. 16 Por eso, aún no aparta
de nosotros su misericordia: educándolo con la desgracia es como no
abandona a su pueblo. 17 Permítasenos decir esto únicamente para
refrescar ideas; tras estas breves consideraciones, volvamos al a na-
rración.
18 Eleazar, uno de los principales doctores de la Ley, de edad ya
avanzada y de noble aspecto, era forzado a abrir la boca para comer
carne de cerdo. 19 Mas él, prefiriendo la muerte con gloria a la vida
con deshonor, marchaba voluntariamente al suplicio, 20 tras haber
escupido, como convenía se portaran los que tenían el valor de re-
chazar lo que no está permitido gustar ni aun por apego a la vida.
21 Los que presidían este banquete ilegal, como quiera que lo cono-
cían de antiguo, tomándolo aparte por su cuenta, le rogaban que hi-
ciese traer carne que le fuera lícito comer, preparada expresamente
para él, y que fingiese comer carne de la mandada por el rey, es decir,
de la del sacrificio, 22 para que, obrando de este modo, se librase de
la muerte y alcanzase indulgencia a causa de su antigua amistad con
ellos. 23 Pero él, con una lógica impecable, digna de su edad, del pres-
tigio de su ancianidad, de sus canas ilustres por el trabajo, de su es-
merada conducta desde la niñez y, sobre todo, del santo código de
leyes establecido por Dios, declaró en consecuencia diciendo que lo

---

Reflexión teológica del autor. 6,12-17

12 *no dejarse impresionar*. Literal: no encogerse.

para enseñanza. Cf. Jdt 8,27; Sab 11,9-10; 12,22; Heb 11,5-6; Ap 3,19.

13 *a los que pecan*. No debe traducirse por: 'los que cometen impiedad'. Son indudablemente pecados, pero no de la gravedad de la apostasía. El sujeto es el pueblo de Israel; se trata, pues, de los que, más por debilidad que por obstinación, fallan a la piedad para con el Dios de la alianza.

16 *educándolo con la desgracia*. Posible alusión a Dt 8,5.

Martirio de Eleazar. 6,18-31

18 *de los doctores de la Ley*. Literal: de los escribas.

19 *al suplicio*. Literal: al tímpano (tambor). Instrumento de tortura.

20 *tras haber escupido*. Frase elíptica: escupió la carne que a viva fuerza le habían introducido en la boca.

23 *de sus canas ilustres*. Literal: de su canicie adquirida (por el trabajo) e ilustre.

enviaran en seguida al hades. 24 «No es digno de nuestra edad fingir —decía—, haciendo así que muchos de los jóvenes, pensando que el nonagenario Eleazar se ha pasado al enemigo, 25 también ellos, a causa de mi ficción y de su amor a la vida, breve y despreciable, se extravíen por mi culpa, acarreando sobre mi vejez maldición y vergüenza. 26 Y aun cuando por el momento me librara del castigo de los hombres, sin embargo, de las manos del Omnipotente no podría escapar ni vivo ni muerto. 27 Por eso, dando ahora valientemente la vida, me mostraré digno de mi vejez, 28 pues habré dejado a los jóvenes un noble ejemplo, para morir con entusiasmo y generosidad por las sagradas y santas leyes». Dicho lo cual se encaminó derecho al suplicio. 29 Los que lo conducían cambiaron contra él la benevolencia de poco antes en crueldad, debido a las palabras que acababa de pronunciar, pues las juzgaban una verdadera locura. 30 Estando para morir bajo los azotes, profirió entre gemidos: «Al Señor, que posee el supremo conocimiento, le es manifiesto cómo, pudiendo librarme de la muerte, sufro azotado crueles dolores corporales, al paso que en mi interior lo padezco con gusto por reverencia para con él». 31 De este modo dejó al morir, no sólo a los jóvenes, sino a la nación entera, su propia muerte como ejemplo de generosidad y como recuerdo de virtud.

7 1 Sucedió que siete hermanos, detenidos junto con su madre, eran forzados por el rey, flagelados con látigos de nervio, a tomar carne prohibida de cerdo. 2 Uno de ellos, haciéndose su portavoz, dijo: «¿Qué te propones preguntar y saber de nosotros? Porque estamos dispuestos a morir antes que transgredir las leyes de nuestros padres».

---

al hades. No es fácil que equivalga al *š*^{e}*'ôl* del AT, que, para esta época, es ya un lugar de horror y de castigo. Parece más probable que envuelva la idea del hades griego, como región de la muerte, o como la muerte misma.

24 *al enemigo.* Literal: al extranjerismo.

25 *la vida breve y despreciable.* Literal: el pequeño e insignificante vivir.

30 *supremo conocimiento.* Literal: el santo conocimiento. Atribuyo aquí a *santo* el sentido hebraico de *trascendente, superior, divino.*

CAPITULO 7

Martirio de los seis primeros hermanos. 7,1-19

1 *siete hermanos... con su madre.* No poseemos sobre ellos datos personales, topográficos ni de ninguna clase, en franco contraste con el precedente relato de Eleazar. Quizás—algunos piensan en el simbolismo del número *siete*—se trata, no de una mera ficción, pero sí de una elaboración literario-teológica en torno a datos reales dispersos, con objeto de reunir, junto al martirio del anciano doctor de la Ley, el testimonio de la juventud y de la edad madura.

Sobre la presencia del rey, como observa Grandclaudon (p.187), podría interpretarse como presencia moral—representado en los

3 Fuera de sí el rey, mandó poner al fuego sartenes y calderas. 4 Tan
pronto como estuvieron calientes, hizo que, al que había hablado en
nombre de los demás, le arrancaran la piel de la cabeza y le amputa-
ran las extremidades a la vista de sus otros hermanos y de su madre.
5 Cuando estaba totalmente mutilado, mandó acercarlo al fuego—vivo
aún—y echarlo a la sartén. Estuvo esparciéndose largo rato el vapor
de la sartén; entre tanto se animaban mutuamente con su madre a
morir generosamente, y decían así: 6 «El Señor Dios está mirando y
ciertamente se compadece de nosotros, como lo declaró Moisés en
público con su canto de reprobación, diciendo: 'Y tendrá piedad de
sus siervos'. 7 Una vez muerto el primero de esta forma, condujeron
al segundo al tormento. Después de arrancarle la piel de la cabeza
con los cabellos le preguntaron: «¿Comerás, antes que ser atormenta-
do miembro a miembro de tu cuerpo?» 8 Hablando él en su lengua
nativa respondió: «¡No!» Por lo cual también él recibió la correspon-
diente prueba como el primero. 9 Cuando ya estaba en el último
aliento exclamó: «Es cierto que tú, inicuo, nos privas de la presente
vida; pero el Rey del universo nos resucitará a una vida eterna por
haber muerto defendiendo sus leyes». 10 Después de éste, trataban de
burlarse del tercero. Rogado por la lengua, la sacó inmediatamente
y extendió resuelto los brazos, 11 diciendo con entereza: «Del cielo
poseo esto y por causa de sus leyes lo desprecio; ahora que confío
que he de recobrarlo con su ayuda». 12 El rey y sus ministros queda-
ron atónitos del ánimo del joven, que en nada temía los padecimientos.
13 Muerto éste, sometieron al cuarto a la prueba de los tormentos.

---

jueces—, recurso bastante frecuente en las actas de mártires cristianos. La tradición judeo-cristiana señala a Antioquía como lugar del suplicio; en realidad nada se sabe. En todo caso, el mensaje principal de este capítulo—el teológico—nada pierde de su fuerza, a pesar de sus difuminados contornos.

con látigos de nervio. Literal: con látigos y con nervios. Endíadis.

4 *le arrancaban la piel de la cabeza.* El verbo περισκύζειν es intraducible; significa *escalpar*—arrancar el cuero cabelludo y la cabellera—*al estilo de los escitas: periescitear.*

5 *totalmente mutilado.* Literal: cuando estuvo inservible para todo.

largo rato. Cf. 8,25 nota.

6 *se compadece de nosotros.* Cita en presente el futuro de Dt 32, 36, con el griego hebraizante de los Setenta (ver también Sal 90,13).

canto de reprobación. Literal: canto de *anti-testimonio.* Se hace alusión a Dt 31,26-27.

8 *como el primero.* Abel sostiene que este inciso es una glosa, por la razón de que no es cierto se aplicaran a todos idénticos suplicios. Eso es cierto, pero no basta para deducir la presencia de una glosa. En efecto, no es que se le dieran los mismos tormentos que al primero (Arnaldich, Bover-C., Grandclaudon, Gillet, Knabenbauer, Nácar-C., Penna), sino que se procedió a atormentarlo, *como también se había atormentado al primero,* aunque no necesariamente de la misma manera (Bévenot, Guillaumont, Moffatt).

10 *trataban de burlarse.* Literal: era burlado. El verbo ἐμπαίζειν no significa, como algunos traducen, *atormentar,* sino *divertirse,*

14 Próximo a su fin habló así: «Es preferible abrigar en Dios la espe-
ranza de ser resucitado por él mientras se muere a manos de los hom-
bres; para ti, en cambio, no habrá resurrección de vida». 15 Trayendo
a continuación al quinto, lo torturaban. 16 Mirándolo él, le dijo: «Con
poder sobre los hombres, a pesar de ser mortal, haces ahora lo que te
place; pero no creas por eso que nuestro pueblo está abandonado de
Dios. 17 Tú espera, y contemplarás su poder soberano, ya que os
torturará a ti y a tu descendencia». 18 Después de éste trajeron al
sexto, el cual, estando para morir, dijo: «No te engañes inútilmente,
que por nuestra culpa padecemos esto, por haber pecado contra nues-
tro Dios: por eso han sucedido cosas que causan estupor. 19 Con todo,
no pienses que vas a quedar sin castigo después de haber declarado
la guerra a Dios». 20 Incomparablemente más admirable y digna del
mejor recuerdo fue la madre, que, viendo perecer a sus siete hijos en
el espacio de un solo día, lo soportaba valerosamente gracias a su es-
peranza en el Señor. 21 A cada uno de ellos lo animaba en la propia
lengua, rebosante de nobles sentimientos; y animando su natural de
mujer con un valor varonil, les decía: 22 «Yo no sé cómo aparecisteis
en mi seno, ni fui yo quien os regaló el espíritu y la vida; yo no imprimí
el ritmo a la gestación de ninguno. 23 Así que el Creador del univer-
so, que modeló la naturaleza del hombre e ideó el origen de todas las
cosas, os devolverá en su piedad el espíritu y la vida, ya que ahora
vosotros os despreciáis a vosotros mismos por amor de sus leyes».
24 Antíoco creyó que se burlaba de él, y sospechaba que aquellas pa-
labras lo insultaban. Como aún vivía el más pequeño, no sólo hacía
por convencerlo con razones, sino que además trataba de persuadirlo
mediante la promesa de que lo haría rico y feliz si se apartaba de sus
tradiciones: lo tendría como amigo y le confiaría diversos cargos. 25 El
joven no prestaba ninguna atención. El rey exhortaba con ruegos a
la madre a que aconsejara al adolescente para salvarlo. 26 Después de

---

mofarse o *burlarse de*. Está en imperfecto de conato. Así se comprende mejor el resultado inesperado del juego: 'quedaron atónitos' (v.12).

16 *mirándolo*. Mirando al rey.

está abandonado. El verbo en perfecto podría traducirse así: 'está definitivamente abandonado'.

17 *espera y contemplarás*. Literal: espera y contempla. Doble imperativo por influjo hebraico.

Actuación de la madre. 7,20-29

21 *en la propia lengua*. Literal: en la lengua paterna.

animando su natural de mujer. Literal: erigiendo su capacidad femenina de discurrir con varonil coraje. El sentido parece ser éste: las razones que no podía dictarle su corazón de madre ante el atroz sufrimiento de sus hijos, se las daba con admirable presencia de ánimo su fuerte confianza en Dios (v.20); refugiándose con la fe en el Señor, veía con ojos nuevos en aquel horror la entrada a la vida verdadera, creyendo con el más profundo sentido maternal en los dolores de este nuevo parto. Esta mujer encarna de manera bellísima la fe en la resurrección que rezuma todo el capítulo.

mucho insistir accedió ella a persuadir a su hijo. 27 Llegándose a él y burlando al inhumano rey, habló así en su lengua: «Hijo, compadécete de mí, que te he llevado nueve meses en mi vientre y te he amamantado durante tres años; que te he criado y educado hasta la edad que ahora tienes, dándote el alimento. 28 Yo te suplico, hijo, que, mirando al cielo y a la tierra y contemplando cuanto en ellos hay, reconozcas que, cuando no existía, lo hizo Dios, y así es como tiene su origen el género humano. 29 No tengas miedo de este verdugo; todo lo contrario, mostrándote digno de tus hermanos, ve al en-

---

27 *llegándose a él.* Literal: inclinándose sobre él. Quizás estuviera ya el muchacho sujeto al lugar de tormento, por lo que la madre tuvo que inclinarse para hablarle. Puede ser también que este inclinarse indique simplemente un gesto maternal. Ella burló al rey, por cuanto exhortó al hijo a hacer lo contrario de lo que aquél pretendía.

28 *cuando no existía.* La preposición ἐξ constituye la clave para explicar esta breve frase. Puede indicar la *materia de la cual* se hace algo; en tal caso, la construcción normal es: ἐξ οὐκ ὄντων, situándose por antítesis en la misma línea del conocido aserto aristotélico: *de lo no existente no se hace nada* [1]; otra construcción de contraste sería: οὐκ ἐξ ὄντων, ἀλλ'ἐξ, *no de cosas existentes, sino de...* La preposición ἐξ puede tener también *valor partitivo*, indicando el grupo del cual una cosa forma o no forma parte; y otro valor, el de *separación* (el de origen forma un todo con el primero aquí expuesto). Ahora bien; de estos tres sentidos, el primero no se acomoda a nuestro texto, y el tercero menos aún: nos queda, pues, el segundo. ¿Cómo puede explicarse el sentido partitivo? El texto que analizamos dice así: 'cuanto hay en cielo y tierra lo hizo Dios οὐκ ἐξ ὄντων'; es decir, no siendo aún del número de las cosas existentes, cuando todavía no existía. En este sentido, la frase griega es elíptica, y, completa, sería más o menos: οὐκ ἔτι ἐξ ὄντων, o: οὐκ ἐξ ὄντων ὄντων. Creo que tal es el significado de la frase: no dice más—en este aspecto—que la primera página del Génesis, fuera de traer a primer plano la absoluta soberanía de Dios, *que llama a las cosas que no son como si fueran* (Rom 4,17). Aquellos jóvenes mártires necesitaban cimentar su esperanza en la resurrección sobre un poder monolítico, sin resquebrajaduras, para '*creer*—lo mismo que Abraham—*en su esperanza al margen de toda esperanza*' (Rom 4,18). A mi modo de ver, el problema de la *creatio ex nihilo*—creación de la nada—no se lo plantea reflejamente la Biblia, como tampoco se plantea el de la existencia de Dios.

29 *por tu piedad.* Interpreto la locución ἐν τῷ ἐλέει como complemento instrumental hebraico; pero no referido a Dios (Guillaumont, Moffatt), sino al hijo con quien la madre está hablando. Efectivamente, en el v.27 ella le ha dicho: ἐλέησον με, *ten piedad*

1 Ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γίγνεται οὐδέν (*Física* I 4,23; BEKKER., I 187a, 28s). Esta frase no puede considerarse como la antítesis formal de la de nuestro texto, dado que ambos autores se desenvuelven en teorías cósmicas totalmente distintas; a no ser que se la quiera considerar como tal desde el ángulo de la idea de Dios, verdadero nudo de divergencias.

cuentro de la muerte, a fin de que por tu piedad te recupere con tus hermanos».
30 Estaba ella todavía hablando cuando el joven preguntó: «¿A quién aguardáis? Yo no acato la orden del rey; yo obedezco las disposiciones de la Ley, que fue dada a nuestros padres por medio de Moisés.
31 Y tú, causante de todo el daño hecho a los hebreos, tú no te escapas de las manos de Dios.
32 Nosotros, ciertamente, padecemos por causa de nuestros propios pecados;
33 y si por breve tiempo se ha enojado el Señor vivificador nuestro para castigar y corregir, otra vez se reconciliará con sus siervos.
34 Pero tú, impío, el más infame de todos los hombres, no te engrías vanamente jactándote con esperanzas inciertas, al paso que levantas la mano contra los hijos del cielo,
35 pues aún no has escapado al juicio del omnipotente y vigilante Dios.
36 Nuestros hermanos ahora, después de soportar breve fatiga, han caído del lado de la alianza de Dios, de indeficiente vida; tú, en cambio, pagarás, de acuerdo con el juicio de Dios, las penas que merece tu orgullo.
37 Yo, igual que mis hermanos, doy cuerpo y alma por las leyes de nuestros padres, rogando a Dios que pronto se muestre propicio a su pueblo, y que tú, a fuerza de azotes y aflicciones, confieses que únicamente él es Dios,
38 y que en mí y en mis hermanos se detenga la ira del Todopoderoso, justamente desencadenada contra nuestra raza».
39 Enfurecido el rey e irritado por la burla, se ensañó con éste mucho más que con los otros.
40 También él murió irreprochablemente, con plena confianza en el Señor.
41 La última murió la madre, después de sus hijos.
42 Baste esto como muestra de lo concerniente a los banquetes sacrificiales y a los desmedidos suplicios.

---

de mí; ahora al acabar recoge la misma idea, prometiéndose, con el gesto del último, encontrarlos a todos: Compadécete de mí—dando tu vida por la Ley—, para que, por esta tu compasión, logre al fin hallarte con tus hermanos. La mayoría traducen: *en el tiempo de la misericordia;* pero, entendida así la frase, pertenece más a 1 Mac que no a este segundo libro.

Fin del último hermano y de la madre. 7,30-42

33 *el Señor vivificador nuestro.* Literal: el viviente Señor nuestro. La voz hebrea correspondiente a *viviente* significa *el que vive,* y también *el que da la vida.* Esta segunda acepción parece acomodarse mejor al contexto.

34 *hijos del cielo.* Literal: hijos celestes. En el fondo coincide con la lectura 'sus siervos' de la recensión lucianea. La forma literaria *hijos celestes* rima con el estilo a veces apocalíptico de 2 Mac.

36 *las penas que merece.* Literal: las justas penas de. Otra alusión—y no es la última—a la ley del talión [2].

[2] Sobre el verso siguiente, cf. E. Pax, *Ich gebe hin meinen Leib und mein Glück. Eine Lesart zu 2 Makk 7,37:* StBELA 16 (1965-66) 357-368.

8 1 Entre tanto, Judas, por otro nombre Macabeo, y sus partida-
rios, entrando clandestinamente en los pueblos, iban llamando a sus
familiares y, atrayéndose a los que perseveraban en el judaísmo,
llegaron a reunir hasta seis mil. 2 Invocaban al Señor para que se
dignase mirar al pueblo por todos afligido, y se compadeciese además
del templo, profanado por individuos impíos; 3 y que se apiadase de
la ciudad, que estaba perdiéndose y en peligro de ser arrasada hasta
el suelo, y escuchase la sangre que a él clamaba; 4 que desplegase su
odio hacia el mal, acordándose del exterminio arbitrario de niños
inocentes y de las blasfemias proferidas contra su nombre. 5 Macabeo,
luego que se halló con un ejército organizado, se hacía irresistible al
enemigo, pues se había cambiado la ira del Señor en misericordia.
6 Solía presentarse de improviso en ciudades y aldeas y las incendiaba;
ocupando los sitios estratégicos, derrotaba a no pocos de los enemigos,
7 y aprovechaba sobre todo la noche como aliada para tales incursio-
nes. Por todas partes se propagaba la fama de su valentía.

CAPITULO 8

Primeras actividades de Judas. 8,1-7

1 En 5,27 se hizo la primera mención de Judas. Ahora vuelve el autor a ocuparse de él, tras el paréntesis que forman los c.6 y 7.

iban llamando. Literal: llamaban. Idea frecuentativa del imperfecto.

2 *se dignase mirar*. Literal: mirase desde lo alto.

3 *que estaba perdiéndose*. Matiz progresivo del presente: la ciudad no estaba enteramente perdida, y había que evitar el colapso final.

ser arrasada hasta el suelo. Literal: quedar al nivel de—igual a—los pies.

la sangre que a él clamaba. Se inspira en Gén 4,10. Es un llamamiento urgente a la justicia de Dios, protector de los pobres y oprimidos.

4 *su odio hacia el mal*. Literal: que odiase el mal. No es claro que se hable aquí de venganza; parece simplemente una súplica a Dios para que aleje el mal que se ceba en su pueblo.

exterminio arbitrario. Literal: destrucción ilegal.

5 *se había cambiado... misericordia*. Literal: habiéndose cambiado la ira del Señor en misericordia. Oración de genitivo absoluto con valor causal: el secreto de las victorias de Judas no es otro que la compasión de Dios hacia su pueblo.

6 *solía presentarse...* Literal: presentándose incendiaba. El participio presente indica acción simultánea con la del imperfecto del cual depende, y que expresa repetición, costumbre: tal era la táctica ordinaria seguida por el Macabeo.

8 Advirtiendo Filipo cómo iba poco a poco progresando y cómo sus victorias eran cada vez más numerosas, escribió a Ptolomeo, gobernador de Celesiria y de Fenicia, para que prestase apoyo a la causa del rey. 9 Inmediatamente designó éste a Nicanor, hijo de Patroclo, de los de mayor prestigio, y se lo envió poniendo a sus órdenes no menos de veinte mil—gentes de toda estirpe—, con el designio de acabar con toda la población de Judea. Nombró junto con él a Gorgias, general experimentado en la estrategia militar. 10 Nicanor calculaba que, a costa de los prisioneros judíos, podría pagar el tributo del rey a los romanos, que ascendía a dos mil talentos. 11 Rápidamente envió un aviso a las ciudades de la costa invitando a comprar esclavos judíos, prometiendo dejarlos a razón de noventa esclavos por talento, sin atender al castigo que en breve le sobrevendría de parte del Todopoderoso. 12 Llegó hasta Judas el rumor sobre la expedición de Nicanor, y, en cuanto comunicó a los que le acompañaban la inminencia del ejército, 13 los cobardes y los que desconfiaban de la protección de Dios se dispersaban y se retiraban del lugar, 14 mientras que otros entregaban cuanto les quedaba, suplicando al mismo tiempo al Señor librara a los que ya antes del encuentro estaban vendidos por el impío

---

Victoria sobre Nicanor. Victoria sobre Timoteo y Báquides. Represalias. 8,8-33

8 *advirtiendo Filipo cómo...* Literal: viendo Filipo al hombre ir poco a poco al progreso, y avanzar más frecuente en las victorias. La denominación 'hombre' equivale a un pronombre con mayor énfasis (cf. Jn 19,5). Sobre Filipo, cf. 5,22; 6,11. Sobre Ptolomeo: 4,45; 6,8; 1 Mac 3,38.

9 *de los de mayor prestigio.* Literal: de los primeros amigos (del rey).

general experimentado... Literal: individuo (que era) general y que tenía experiencia en usos bélicos.

10 Los cálculos de Nicanor aluden a 1 Mac 3,41, en tiempo de la primera campaña de Lisias y antes de la derrota de Gorgias.

Sobre el tributo a los romanos, cf. 1 Mac 8,7.

13 *protección de Dios.* Literal: justo juicio de Dios. Dicho juicio, para los culpables, se traduce en castigo, y para los inocentes, en fallo absolutorio, en protección. De lo que éstos desconfiaban era de ser defendidos por Dios, más que de que los enemigos no fueran castigados.

14 *entregaban cuanto les quedaba.* Literal: vendían lo que les restaba. Suelen explicarlo en el sentido de prevenir ulteriores confiscaciones. Tal explicación prescinde de algo tan importante como es la fuerza de contraste que tiene esta frase respecto a la anterior; contraste que no se ve claro traduciendo de manera tan 'comercial'. Creo que se da aquí un juego de palabras de signo teológico, ya que el correspondiente hebreo de πωλεῖν puede significar tanto *vender* como *entregar*. Según esto, los no cobardes, confiados en la protección de Dios, lo entregaban y se lo jugaban todo a la carta de la Ley, seguros de ganar, mientras Nicanor los

Nicanor: [15] si no por ellos, al menos por las alianzas pactadas con sus
padres y por la invocación de su santo y magnífico nombre sobre
ellos. [16] Cuando hubo reunido el Macabeo a sus seguidores, en número de seis mil, los exhortaba instantemente a que no se amedrentaran ante los enemigos ni hicieran caso de la inmensa muchedumbre de las gentes que sin ningún derecho venían contra ellos, y a que, por
el contrario, lucharan con entusiasmo, [17] teniendo ante los ojos el
ultraje inferido por ellos inicuamente contra el santuario, las violencias contra la ciudad despreciada y aun la supresión del régimen de
sus mayores. [18] «Ellos—decía—tienen puesta su confianza en las armas y en su intrepidez; nosotros, en cambio, confiamos en el todopoderoso Dios, que puede deshacer con un solo gesto tanto a los que vienen
contra nosotros como al mundo entero». [19] Pasó a enumerarles los
auxilios que habían recibido sus antepasados; como aquél en tiempo
de Senaquerib, cuando perecieron ciento ochenta y cinco mil; [20] y el
de Babilonia, cuando la batalla contra los gálatas, donde entraron a combatir ocho mil con cuatro mil macedonios—hallándose los macedonios sin salida, los ocho mil vencieron a ciento veinte mil, gracias al auxilio que les vino del cielo, y obtuvieron abundante botín—.
[21] Habiendo conseguido con ello enardecerlos y que estuviesen preparados a morir por las leyes y por la patria, distribuyó al ejército en
cuatro cuerpos: [22] a sus hermanos Simón, José y Jonatán les dio orden
de capitanear sendas escuadras, asignando a cada uno mil quinientos,
[23] y a Eleazar, que leyese en alta voz el libro sagrado. Dándoles como contraseña 'auxilio de Dios', él mismo se lanzó al combate contra Nicanor al frente de la primera escuadra. [24] Con la ayuda del Todopoderoso mataron a más de nueve mil enemigos, hirieron y dejaron fuera de combate a la mayoría del ejército de Nicanor, y a todos los

---

vendía—la otra acepción del verbo—jugándoselos a la carta de sus propios recursos, ignorando que perdería la partida.

15 *invocación de su nombre.* Por la alianza se convirtió Israel en el pueblo de Yahvé, en su posesión exclusiva, y como tal era conocido. La plegaria está imbuida del espíritu de Ez 36,22.

16 *los exhortaba instantemente.* Literal: los exhortaba. Esto es, lo hacía una y otra vez: acción repetida del imperfecto.

18 Este pensamiento preside siempre la conducta de Judas: Dios puede salvar igual con muchos que con pocos (cf. 1 Mac 3,18).

19 Cf. 2 Re 19,35; Is 37,36.

20 *batalla contra los gálatas.* Se duda entre Antíoco I (281-261 a.C.), cuyas campañas contra los gálatas le valieron el apelativo de Soter—salvador—, y Antíoco III, que tuvo que luchar contra el sátrapa Molón y sus mercenarios gálatas sublevados en Media (221-220 a.C.).

22 José propiamente no era hermano de Judas. Tal vez se trate del hijo de Azarías (1 Mac 5,18).

23 *Eleazar.* No hay unanimidad de códices para este verso. Abel prefiere leer Esdras, que identifica con el Esdrín de 12,36 y con el Azarías de 1 Mac 5,18.56; otros atribuyen la lectura a Judas, con el inconveniente de haber entonces cinco jefes para cuatro escuadras. Aquí me aparto de Kappler y Rahlfs y sigo la recensión lucianea.

demás los obligaron a huir. 25 Se apoderaron del dinero de los que
vinieran a comprarlos, y, después de haberlos perseguido por un buen
espacio, se volvieron forzados por la hora, 26 pues era víspera de sá-
bado, causa por la cual no se alargaron en su persecución. 27 Cuando
hubieron recogido las armas y despojado del botín a los enemigos,
se pusieron a celebrar el sábado, alabando y dando gracias solemne-
mente al Señor por haberlos conservado, derramando sobre ellos
en este día el primer rocío de su misericordia. 28 Pasado el sábado,
distribuyeron parte del botín entre los damnificados, las viudas y los
huérfanos, repartiéndose el resto ellos y sus hijos. 29 Hecho esto, orga-
nizaron rogativas, pidiendo con insistencia al clemente Señor que se
reconciliase completamente con sus siervos.

30 En la lucha con los de Timoteo y Báquides les causaron más de
veinte mil bajas y rápidamente se apoderaron de plazas fuertes im-
portantes. Después distribuyeron un cuantioso botín a partes iguales
entre ellos, los damnificados, los huérfanos, las viudas y también los
ancianos. 31 Recogiendo cuidadosamente las armas, las depositaron
en sitios estratégicos, y el resto del botín lo llevaron a Jerusalén. 32 Die-
ron muerte al tribuno de los de Timoteo, hombre perverso que había
hecho mucho daño a los judíos. 33 Durante las fiestas de la victoria
celebradas en la patria quemaron a los que habían incendiado las
sagradas puertas, y a Calístenes, que se había refugiado en una casa
en ruinas; así recibieron el salario que merecía su impiedad.

34 Respecto al perversísimo Nicanor, que había hecho venir miles
de mercaderes para la compraventa de judíos, 35 humillado con la
ayuda del Señor por los que, según él, eran los peores y despojado de
sus lujosos vestidos, quedándose solo y errante por los campos como
un fugitivo, llegó a Antioquía con mucha más suerte que su ejército,
que había sido destruido. 36 Y el que se había prometido conseguir el
tributo a los romanos con los prisioneros de Jerusalén, andaba prego-
nando que los judíos tenían un aliado y que eran invulnerables pre-
cisamente porque seguían las leyes prescritas por él.

---

25 *por un buen espacio.* Esta misma expresión salió en 7,5, donde traducimos por 'largo rato': en ambos sitios tiene valor temporal, aunque en 7,5 algunos le dan un matiz local ('a lo lejos': Abel, Arnaldich, Bover-C., Grandclaudon, Nácar-C., Penna).

27 *derramando sobre ellos.* Literal: destilando—o derramándose—la misericordia este día por primer vez para ellos. La palabra ἀρχήν la interpreto como adverbio.

30 *plazas fuertes importantes.* Literal: fortalezas elevadas.

a partes iguales. Literal: habiendo hecho igualmente partícipes.

33 *casa en ruinas.* Puede ser *casita* o *casucha.* Calístenes es desconocido.

Total derrota de Nicanor. 8,34-36

34 *perversísimo.* Literal: tres veces perverso. Como para nosotros 'mil veces'.

36 Aun suponiendo esta conversión de Nicanor como recurso literario, no se le puede negar fuerza de reflexión teológica sobre la protección especialísima de Dios a los suyos.

9 [1] Por aquel tiempo Antíoco había tenido que volver precipitadamente de las provincias de Persia. [2] En efecto, había entrado en la llamada Persépolis, donde intentó saquear el templo y apoderarse de la ciudad. Amotinado por ello el pueblo, corrieron a defenderse con las armas; y ocurrió que Antíoco, derrotado por los del país, tuvo que emprender una vergonzosa retirada. [3] Cuando se hallaba en Ecbátana supo lo sucedido a Nicanor y a los de Timoteo. [4] Arrebatado por la ira tramaba desquitarse con los judíos del daño inferido por los que lo habían puesto en fuga; por eso ordenó al auriga que condujera sin parar hasta acabar el trayecto (¡cuando era ya inminente el juicio del cielo!). Así es como había dicho lleno de arrogancia: «Llegado allá, haré de Jerusalén un cementerio de judíos». [5] Pero el Señor, que todo lo ve, el Dios de Israel, lo castigó con una llaga incurable e invisible. Apenas pronunciadas estas palabras, se apoderó de él un maligno dolor de intestinos con agudos sufrimientos internos: [6] cosa del todo justa, habiendo él atormentado con tantos y tan refinados suplicios las entrañas de los demás. [7] A pesar de todo, no cejaba

---

CAPITULO 9

Fracaso de Antíoco en Persia. Planes de destrucción y castigo de Dios. 9,1-10

1 *precipitadamente*. Literal: en desorden, confusamente. La mayoría traducen: 'de manera poco gloriosa' (Grandclaudon, Guillaumont); 'con deshonor' (Penna); 'ignominiosamente' (Abel, Bévenot, Bover-C., Gillet). El aspecto deshonroso de esta retirada se menciona al final del verso siguiente; no veo, pues, motivo para incurrir en semejante monotonía, supuesto que ni el mismo texto ofrece base segura para ello.

2 *corrieron... armas*. Literal: se volvieron al auxilio de las armas. Gramaticalmente no se puede dudar de que el sujeto de este verbo son Antíoco y sus soldados; pues, de serlo la *multitud*, ésta no se hallaría en genitivo absoluto, sino en forma concertada. Ponen 'multitud' como sujeto: Abel, Arnaldich, Bévenot, Bover-C., Gillet, Grandclaudon, Guillaumont, Moffatt, Nácar-C., Penna; todos ellos de acuerdo con Vg. Es claro que tal unanimidad no constituye argumento de autoridad en un caso tan fundamental de sintaxis, tanto griega como latina.

4 *tramaba desquitarse*. Literal: pensaba hacer caer el daño... sobre los judíos.

haré... un cementerio. Veo poco probable la idea de que 'cementerio' equivalga aquí a un nombre de la ciudad como en Ez 39,16 (Guillaumont). De las seis veces que πολυάνδριον aparece en los Setenta, cinco (Jer 2,23; 19,2.6; Ez 39,11.15) significa en el TM *valle*, y una (Ez 39,16), *multitud*. Creo, por tanto, que no hay relación entre nuestro texto y los otros. Por lo demás, aquí no se habla de llamar, sino de *hacer*.

7 *en pleno galope... carro*. Literal: sucedió que cayó del carro mientras era conducido con ímpetu.

lo más mínimo en su arrogancia; por el contrario, se llenaba cada vez más de orgullo, respirando fuego de indignación contra los judíos y mandando acelerar la marcha. Pero sucedió que, en pleno galope, se cayó del carro, quedando contusionados todos los miembros de su cuerpo al dar tan peligrosa caída. [8] El que poco antes creía dictar órdenes a las olas del mar llevado de aquella presunción que rebasaba los límites humanos, y pensaba poner en la balanza las cimas de los montes, era transportado en unas andas tras haber caído en tierra, mostrando a todos de manera evidente el poder de Dios; [9] hasta el punto que del cuerpo del impío brotaba un hervidero de gusanos, mientras, vivo aún, se le caía a pedazos la carne entre dolores y sufrimientos y, a causa del mal olor, apenas podía soportar el ejército tal podredumbre: [10] al que poco antes parecía tocar los astros del cielo, ninguno podía transportarlo, a causa de la intensidad inaguantable del olor. [11] Entonces, en aquel estado de postración, comenzó a ceder en su desmedido orgullo y a entrar en razón por obra del azote divino, asaltado a cada instante por dolores. [12] No pudiendo ni él mismo soportar su propio hedor, exclamó: «Es justo someterse a Dios y no creerse igual a él siendo mortal». [13] Rogaba el malvado al Soberano,

---

8 *el que poco antes...* Aquí recoge el autor la hipérbole empleada en 5,21. Quizás por aludir de pasada a algo anteriormente dicho, la expresión es aquí más oscura; por eso debemos iluminar la una con la otra. Efectivamente, *dictar órdenes a las olas* se armoniza bien con lo dicho más arriba, de *hacer transitable el mar;* y *poner en la balanza las cimas de los montes:* entendido no en el sentido de *pesar*—como muchos traducen—, sino en el de *igualar* o *equi-librar* esas cimas, como se igualan los platillos de una balanza—emparejándolas como las aguas del mar—, se corresponde sin violencia con *hacer navegable la tierra.*

9 *del cuerpo.* El códice 347, la VL, la versión armenia e Hipólito leen: *de los ojos* (así Kappler); el resto, *del cuerpo* (así Rahlfs).
se le caía a pedazos. Literal: caía acá y allá.

Cambio en la actitud de Antíoco. 9,11-17

11 *en aquel estado de postración.* Literal: quebrantado.

12 *creerse igual a él.* Literal: sentir cosas propias de Dios. Otros códices leen: 'sentir altivamente'.

13 *No se apiadaría jamás de él.* Esta frase cortante, que puede inquietar hoy a no pocos, viene a confirmar la reflexión de 6,14. Es una manera viva de exponer los caminos de salvación y de perdición: *dichosos los pobres... ¡ay de vosotros, ricos!* (Lc 6,20.24), entendiendo lo de pobres y ricos en su dimensión teológica, como *signos* de adhesión o de oposición a Dios por parte del hombre. No es Dios el que no perdona, sino el hombre el que no se deja perdonar, enfrentándose a él con duro corazón (cf. 5,17 nota). Es típico el caso del faraón; también él prometía, pero sus palabras nacían de un corazón seco, incapaz de decir a Dios: 'te amo', paso clave y necesario en todo proceso de conversión y reconciliación. Judas devolvió el dinero y reconoció su pecado, pero no creyó en

que no se apiadaría jamás de él, diciendo 14 que declaraba libre a la
ciudad santa, a la cual iba con prisa para arrasarla y convertirla en un
cementerio; 15 que a los judíos, a los cuales había juzgado merecedo-
res no de sepultura, sino de ser arrojados junto con sus hijos como
pasto de aves y de fieras, a todos les concedería los mismos derechos
de los atenienses; 16 al santo templo, que antes había despojado, lo
ornamentaría con los más bellos adornos, los objetos sagrados los
devolvería en mayor número, proveería con su propio dinero a los
gastos necesarios para los sacrificios. 17 Además de esto se haría judío
y recorrería todo lugar habitado proclamando el dominio de Dios.
18 En vista de que no cesaba el malestar—sin duda había hecho
presa en él el justo juicio de Dios—y desesperando de su salud, escribió
a los judíos la carta que a continuación se copia, en forma de súplica,
con el consiguiente contenido: 19 «Antíoco, rey y general, a los nobles
ciudadanos judíos: salud completa, bienestar y prosperidad. 20 Si
estáis bien, vosotros y vuestros hijos, y vuestras cosas marchan según
vuestro deseo..., yo pido a Dios ese inmenso favor con la esperanza
puesta en el cielo. 21 Yo, en cambio, me hallo postrado y sin fuerzas,
recordando con afecto vuestras pruebas de estima y de benevolencia.
Habiendo caído en una grave enfermedad a mi regreso de las regiones
de Persia, he creído conveniente preocuparme por la seguridad común
de todos. 22 No es que desespere de mi salud—al contrario, confío
grandemente salir de la enfermedad—, 23 sino que, viendo cómo
también mi padre, al marchar de expedición a las regiones altas,

---

el amor ni en el perdón. Cuando nuestro autor afirma que Dios no se apiadaría jamás de Antíoco, no manifiesta una sentencia arbitraria o intransigente de Dios, sino una decisión no retractada del hombre aceptada por el Señor (cf. Ex 10,28-29).

15 *les concedería los mismos derechos.* Literal: los haría iguales a los atenienses.

Carta de Antíoco a los judíos. Muerte del rey. Filipo se retira a Egipto. 9,18-29

18 *en vista de que...* Literal: no aflojando en modo alguno los sufrimientos.

desesperando de su salud. Literal: desesperando de lo suyo (de lo concerniente a él).

20 *si estáis bien...* El primer hemistiquio queda inacabado, según la costumbre de los griegos: se trata de una frase usual, equivalente a la de los latinos: *si vales, bene est: si gozas de salud, está bien,* en la que, con sólo el primer miembro—*si vales*—, es fácil suponer el segundo—*bene est*—. Por tanto, si vosotros y vuestros hijos estáis bien, y vuestras cosas van como deseáis, *está bien.*

Sobre el segundo hemistiquio discrepan los códices: sigo con Kappler-Hanhart: La, Syr, Arm. Parece tratarse también de una frase elíptica: pido el inmenso favor *de que así sea* [1].

[1] La lectura que adopta Abel— ἔχομεν τὴν μεγίστην χάριν, *damos inmensas gracias*— parece más bien una elaboración recensional sobre la expresión: εὔχομαι τῷ θεῷ τὴν μεγίστην χάριν, *ruego a Dios el inmenso favor* (de que sea así). Esta segunda lectura es, si se quiere, más oscura y difícil; pero en esto precisamente cuenta con una ventaja de autenticidad sobre la otra.

designó sucesor, [24] para que, si ocurría un imprevisto o llegaba cualquier noticia desfavorable, sabiendo los del país a quién se había confiado el gobierno, no se inquietasen aún más; [25] a más de esto, comprendiendo que los reyes fronterizos, vecinos de nuestro reino, espían las ocasiones a la expectativa de los acontecimientos, he designado rey a mi hijo Antíoco, al cual repetidas veces, en mis expediciones a las satrapías superiores, os confiaba y recomendaba a la mayoría de vosotros. Le he escrito la carta que aquí se adjunta. [26] Os pido, pues, encarecidamente que, en recuerdo a mis beneficios, así generales como particulares, conservéis también con mi hijo la benevolencia que tenéis conmigo. [27] Estoy ciertamente convencido de que, siguiendo con moderación y clemencia mi programa, vivirá en armonía con vosotros».

[28] El criminal y blasfemo, sufriendo de la forma más despiadada, como él había tratado a otros, acabó con lamentable muerte en tierra extraña y entre montañas. [29] Conducía el cadáver Filipo, compañero suyo, el cual, no fiándose del hijo de Antíoco, se dirigió a Ptolomeo Filométor en Egipto.

10 [1] Macabeo y sus adictos recuperaron bajo la guía de Dios el
santuario y la ciudad; [2] destruyeron los altares levantados en la vía
pública por los extranjeros, así como los recintos sagrados. [3] Después
de purificar el templo construyeron otro altar, y sacando fuego de
pedernal, ofrecieron un sacrificio al cabo de dos años; renovaron el

---

La lectura de Rahlfs, que siguen Guillaumont, Moffatt, Penna, dice así:

v.20 'Si estáis bien vosotros y vuestros hijos, y vuestras cosas marchan según vuestros deseos, yo, que espero sólo en el cielo,

v.21 me acuerdo con gratitud de vuestras pruebas de respeto y de vuestra benevolencia'.

25 *satrapías superiores.* Lo mismo que *regiones altas* del v.23 (cf. 1 Mac 3,37; 6,1).

la carta que aquí se adjunta. Literal: lo escrito abajo.

26 *os pido encarecidamente.* Literal: os exhorto y os ruego.

29 Sobre Filipo, cf. 1 Mac 6,14-15.55-63; sobre Ptolomeo, 4,21.

CAPITULO 10

Purificación del templo y dedicación. 10,1-9

1 Para estos primeros versos, cf. 1 Mac 4,36-61.

2 *recintos sagrados.* Cf. 1 Mac 1,47 nota (allí traduzco la misma palabra por *santuarios).*

3 *sacando fuego de pedernal.* Literal: habiendo hecho producir fuego a unas piedras y tomando fuego de éstas.

al cabo de dos años. Es decir, después de interrumpido el culto por dos años a causa de la persecución.

la exposición de los panes. Cf. 1 Mac 1,22.

incienso, las lámparas y la exposición de los panes. 4 Hecho lo cual,
suplicaron al Señor profundamente postrados que nunca más los
dejara caer en semejantes desgracias, sino que, si alguna vez pecaban,
los corrigiera con bondad y no los entregara a gentes blasfemas y crue-
les. 5 En la misma fecha que el templo había sido profanado por los
extranjeros, tuvo lugar la purificación del mismo, el veinticinco del
mes en curso, esto es, el de Casleu. 6 Celebraron con alegría ocho días
de fiesta al estilo de los Tabernáculos, recordando cómo poco antes
habían tenido que pasar la fiesta de los Tabernáculos en montañas y
cavernas, igual que las fieras. 7 Con tal motivo, llevando en las manos
tirsos, ramos verdes y palmas, elevaban himnos al que había llevado
a buen término la purificación de su propio lugar. 8 Y mediante una
decisión votada en asamblea, ordenaron a toda la nación judía celebrar
dichas fiestas cada año.
9 Tales fueron las circunstancias de la muerte de Antíoco, llamado
Epífanes.
10 Ahora daremos a conocer los hechos de Antíoco Eupátor, hijo
del impío, resumiendo las desgracias ocasionadas por las guerras.
11 Habiendo heredado éste el trono, nombró a un cierto Lisias canci-
ller y, además, primer gobernador de Celesiria y Fenicia; 12 pues

---

4 *profundamente postrados.* Literal: caídos sobre el vientre. La expresión más semejante en nuestra lengua es *pecho por tierra.* Este gesto de profunda postración perteneció, al menos en alguna época, a la liturgia penitencial judía (cf. Sal 44,26).

6 En este verso explica el autor—no sabemos si por cuenta propia o recogiendo el pensamiento ambiente—por qué se relacionaba esta fiesta con la de los Tabernáculos.

8 *y mediante una decisión...* Literal: y ordenaron con común decreto y votación a todo el pueblo de los judíos...

9 Este verso parece fuera de lugar. Lo más probable es que se hallase en un principio al final del capítulo precedente, quedando desgajado de él por la inclusión de 10,1-8. El episodio de la purificación del templo es anterior en 1 Mac a la muerte de Antíoco: el desplazamiento puede deberse bien a Jasón, bien al compendiador, o más probablemente—dada su colocación violenta y sin disimulo—a una mano posterior, al descubrir la incoherencia cronológica.

Diversos sucesos al comienzo del reinado de Antíoco V Eupátor. 10,10-23

11 *un cierto Lisias.* Este desconocimiento de personaje tan conocido parece afectado. Tal vez pretende el autor señalar con desprecio al que 'no tenía consideración ninguna a la soberanía de Dios' (11,4).

primer gobernador. Como observa Penna, la expresión es insólita, distinta de la acostumbrada para designar a un gobernador (cf. 8,8). La explicación que da es exacta: Lisias era, por así decir, el segundo de a bordo en el reino, situación de privilegio que subraya 1 Mac 3,32.

12 El incidente de Ptolomeo es como un paréntesis que aclara

Ptolomeo, el llamado Macrón, tomando la iniciativa de tratar con jus-
ticia a los judíos por razón de la injusticia perpetrada contra ellos, se
había esforzado por gobernarlos en plan amistoso. 13 Debido a esto
fue acusado ante Eupátor por los amigos, y a cada instante tenía que
oírse llamar traidor, por haber abandonado Chipre, que le confiara
Filométor, para pasarse a Antíoco Epífanes. Así que, no pudiendo
rehabilitar el honor de su cargo, envenenándose se quitó la vida.
14 Creado Gorgias jefe militar de distritos, mantenía un ejército
de extranjeros con que andaba constantemente molestando a los ju-
díos. 15 Al mismo tiempo que él, los idumeos, haciéndose fuertes en
importantes fortificaciones, fatigaban a los judíos, y, acogiendo a los
prófugos de Jerusalén, se ocupaban en fomentar la guerra. 16 Por su
parte, los del Macabeo, después de organizar una rogativa y de pedir
a Dios les asistiera en el combate, acometieron las fortificaciones de los
idumeos: 17 cayendo con ímpetu sobre ellos, se apoderaron de las
plazas, rechazaron a los que peleaban en las murallas, degollaron a
cuantos caían en sus manos, matando a no menos de veinte mil.
18 En un par de torres fortísimas se habían refugiado unos nueve mil,
llevando consigo lo necesario para el asedio; 19 el Macabeo, dejando a
Simón, a José y también a Zaqueo, junto con bastantes otros, encar-
gados del asedio, salió a otros sitios que urgían. 20 Mas los de Simón,

---

y justifica el nombramiento de Lisias para el cargo que hasta entonces había desempeñado Macrón (éste es el mismo de 4,45 y 8,8).

13 *acusado por los amigos.* Se entiende, por los amigos del rey (cf. 1 Mac 2,18).

14 *jefe militar de distritos.* Literal: general—o gobernador—de los lugares. No es fácil determinar qué lugares sean éstos. Grandclaudon afirma sin rodeos que Gorgias sucede a Ptolomeo; por consiguiente, se trata de Celesiria y Fenicia. Lo mismo sostiene Abel, según el cual Lisias ostentaba el cargo de general en jefe del ejército sirio en la provincia, mientras que Gorgias se encargaba de operar a las inmediatas sobre el terreno. Para Guillaumont, estos lugares o regiones son la Cisjordania; de hecho, en 12,32 aparece como general o gobernador de Idumea, y en 1 Mac 5,59 se halla en Jamnia, que defiende contra José y Azarías. Según esta última sugerencia cabe suponer que la posición de Gorgias con respecto a Lisias era semejante a la de Simón con relación a Jonatán bajo Antíoco VI (1 Mac 11,59), esto es, de jefe militar de los distritos marítimos, desde los cuales debía intentar romper el cerco defensivo de Judea, mantenido por el Macabeo.

andaba molestando. Literal: alimentaba—o fomentaba—la guerra. Como en el verso siguiente.

15 *fatigaban.* Literal: gimnaseaban. Alusión metafórica al cansancio de los atletas por el ejercicio de entrenamiento en el gimnasio.

16 Sobre la ofensiva a los idumeos, cf. 1 Mac 5,3-5.65.

19 Simón es el hermano de Judas; José, el de 8,22 y 1 Mac 5,56.60. Sobre Zaqueo no hay nada cierto; algunos lo identifican con Zacarías, padre de José (1 Mac 5,56).

20 *70.000 dracmas.* Cantidad equivalente a 63.000 pesetas oro (cf. 1 Mac 11,28).

dominados por la codicia, se dejaron sobornar por individuos de las
torres y, recibidas setenta mil dracmas, permitieron a algunos escapar.
21 Enterado el Macabeo de lo ocurrido, reunió a los oficiales del ejér-
cito, que acusó de haber vendido por dinero a sus hermanos dejando
libres contra ellos a los enemigos. 22 A los culpables de traición los
hizo ejecutar, e inmediatamente tomó las dos torres. 23 Llevándolo
todo a buen término en persona por las armas, dio muerte en las dos
fortalezas a más de veinte mil.
24 Timoteo, ya antes derrotado por los judíos, luego que hubo re-
clutado numerosísimos refuerzos extranjeros y reunido caballería pro-
cedente de Asia en no pequeño número, se presentó dispuesto a con-
quistar Judea por las armas. 25 Mientras él se aproximaba, los del Ma-
cabeo, esparciendo polvo sobre sus cabezas y ciñéndose las cinturas
con saco en señal de súplica a Dios, 26 le pedían postrados al pie del
altar que les fuese propicio, haciéndose enemigo de sus enemigos y
opresor de sus opresores, como dice claramente la Ley. 27 Acabada
la oración, empuñaron las armas y, fuera ya de la ciudad, caminaron
un buen trecho; llegados cerca del enemigo, se detuvieron. 28 Cuan-
do apenas despuntaba la primera luz entraron en combate: unos te-
nían como garantía de éxito y de victoria, además de su valor, su con-
fianza en el Señor, mientras los otros tomaban como guía de sus com-
bates su entusiasmo. 29 En lo más enconado de la lucha se aparecieron
a los enemigos, procedentes del cielo, cinco personajes extraordina-
rios, montados sobre caballos con bridas de oro, los cuales capitaneaban
a los judíos. 30 Dos de ellos pusieron en medio al Macabeo, y, cubrién-
dolo con sus armas, lo conservaban indemne, mientras lanzaban a los
adversarios dardos fulgurantes; con lo cual, en desorden por el deslum-

---

21 *oficiales del ejército.* Literal: jefes del pueblo. Hebraísmo.

23 *llevándolo todo a buen término.* Grandclaudon y Moffatt lo entienden en el sentido de tener éxito en *todas sus empresas* guerreras. Es difícil admitirlo, supuesto el segundo hemistiquio, en el que sólo se hace mención de la empresa de las torres.

en persona. Literal: con las manos. Judas, por entonces ausente (v.19), se había presentado a toda prisa para tomar cartas en el asunto.

a más de 20.000. Parece estar esta cifra en pugna con los 9.000 del v.18. En absoluto, nada se dice de que las torres estuviesen vacías, y, por el contrario, se hace constar que se trataba de fortificaciones considerables.

Judas vence a Timoteo y conquista Guézer. 10,24-38

24 *ya antes derrotado.* Cf. 8,30.

26 *opresor de sus opresores.* Traduzco del hebreo el texto de Ex 23,22 que aquí se cita.

27 *se detuvieron.* Literal: estaban en sí mismos.

28 *entraron en combate.* Literal: se lanzaron unos contra otros los dos bandos.

su confianza. Literal: su refugio, lugar seguro. Causa por efecto.

29 *en lo más enconado.* Literal: habiéndose vuelto dura la pelea.

30 *dardos fulgurantes.* Literal: flechas y rayos. Lo interpreto

bramiento, se dispersaron llenos de terror. [31] Perecieron veinte mil
quinientos, más seiscientos jinetes. [32] El mismo Timoteo tuvo que re-
fugiarse en la fortaleza llamada Guézer, muy bien defendida, donde
gobernaba Quereas. [33] Los del Macabeo, enardecidos, asediaron la
fortaleza durante cuatro días. [34] Los defensores, confiados en la solidez
inexpugnable de la plaza, blasfemaban sin tasa y proferían palabras
impías. [35] Mas al comenzar el quinto día, veinte jóvenes de los del Ma-
cabeo, ardiendo en ira por causa de las blasfemias, saltaron valiente-
mente a la muralla y, con ímpetu salvaje, daban muerte al que se les
ponía delante. [36] De modo semejante, otros, aprovechando el descon-
cierto, subieron al encuentro de los refugiados, prendiendo fuego a las
torres y encendiendo hogueras en las que quemaban vivos a los blasfe-
mos. Entre tanto otros derribaban las puertas y, dando entrada al resto
del ejército, se apoderaron de la ciudad. [37] A Timoteo, escondido en
una cisterna, lo degollaron junto con su hermano Quereas y Apoló-
fanes. [38] Hecho lo cual, bendecían sin cesar con himnos y acciones de
gracias al Señor, que había favorecido espléndidamente a Israel con-
cediéndole la victoria.

11 [1] Al cabo de muy poco tiempo, Lisias, tutor y familiar del rey y
su canciller, sumamente disgustado por lo ocurrido, [2] reuniendo unos
ochenta mil y toda la caballería, marchó contra los judíos, acariciando
la idea de hacer de la ciudad un lugar de residencia para griegos, [3] so-
meter a impuestos al santuario, como los otros santuarios de los pa-

---

como endíadis: dardos de rayos o radiantes. Parece convenir al texto, que no habla de heridas y sí de deslumbramiento.

32 *Guézer.* Cf. 1 Mac 4,15. Examinando 1 Mac 5,8, cabe suponer si no se identificará esta Gazara, más que con Guézer, con Yazer, la fortaleza ammonita de refugio conquistada por Judas a Timoteo, y recientemente asimilada a Khirbet Gazzîr, en Galaad. Sin embargo, por lo que se dirá en 12,2 acerca de Timoteo, parece más aconsejable su correspondencia con Guézer.

34 *los defensores.* Literal: los de dentro.

35 *ardiendo en ira.* Podría también traducirse: ardiendo—o abrasados—en sus corazones.

36 *aprovechando el desconcierto.* Literal: en medio de la confusión.

los refugiados. Literal: cf. v.34.

38 *bendecían sin cesar.* Literal: bendecían. Acción repetida del imperfecto.

CAPITULO 11

Campaña frustrada de Lisias. 11,1-12

1 Sobre Lisias, cf. 10,11; 1 Mac 3,32.

2 La cifra es aproximativa. 1 Mac 4,28 da 60.000, más 5.000 de caballería.

hacer de la ciudad. Es decir, de Jerusalén.

3 *someter a impuestos.* Literal: hacer tributario. Guillaumont prefiere traducir: (hacer) *del templo una fuente de ingresos.*

ganos, y hacer venal el sumo sacerdocio cada año. [4] No tenía en cuenta para nada el poderío de Dios, engreído como estaba con sus miríadas de infantes, sus miles de jinetes y sus ochenta elefantes. [5] Una vez penetrado en Judea, se acercó a Bet-Sur, plaza fuerte distante de Jerusalén unas cinco leguas, y la cercó. [6] Cuando supieron los compañeros del Macabeo que aquél estaba asediando la fortaleza, entre lamentos y sollozos suplicaban con la multitud al Señor que enviara un ángel protector para salvar a Israel. [7] El propio Macabeo, empuñando el primero las armas, exhortó a los otros a socorrer a los hermanos exponiéndose al peligro. Habiéndose ellos lanzado como un solo hombre y con generosidad, [8] mientras se hallaban allí mismo cerca de Jerusalén, apareció guiándolos un jinete con vestiduras blancas blandiendo armas de oro. [9] Todos a una bendijeron al misericordioso Dios y recobraron el ánimo. Dispuestos a acometer no sólo a hombres, sino a las bestias más feroces e incluso a murallas de hierro, [10] avanzaban en orden con su aliado celeste, pues el Señor se había compadecido de ellos. [11] Lanzándose contra los enemigos como leones, derribaron a once mil de ellos y a mil seiscientos jinetes; a todos los demás los obligaron a huir; [12] los más de éstos lograron escapar heridos y sin armas, y el mismo Lisias se salvó huyendo de manera indigna. [13] Mas como no era ningún insensato, pensando consigo mismo en la derrota sufrida y reconociendo que los hebreos eran invencibles por luchar de su parte el poderoso Dios, enviándoles una legación, [14] los persuadió a reconciliarse en términos equitativos, mientras él persuadiría e indu-

---

4 *miríadas*. La miríada consta de diez mil unidades. La versión más aproximada, aunque menos literal, sería: 'con sus *incontables* soldados de infantería'.

5 *Bet-Sur*. Cf. 1 Mac 4,29.

unas cinco leguas. La palabra σχοῖνος significa *junco*, y era una unidad de medida itineraria. Moffatt lo traduce por *legua* con bastante aproximación, ya que 5.572,7 metros de la legua, cinco veces, da 27.863,5 metros: prácticamente los 28 kilómetros que, según Abel, distaba Bet-Sur, al sur de Jerusalén. La lectura de otros códices—'cinco estadios'—no es probable, pues arrojaría un total de 924,15 metros: menos de un kilómetro.

6 *que aquél estaba asediando*. A saber, Lisias.

ángel protector. Literal: ángel bueno (cf. 15,23; Tob 5,22). Parece referirse al ángel encargado de sacar a Israel de Egipto y conducirlo a la tierra prometida (Ex 14,19; 23,20), sobre el cual residía el nombre de Yahvé (Ex 23,21) y que probablemente se identificaba con el de Ex 3,2.

9 Para la puntuación de este verso y del siguiente sigo la de Moffatt, por parecer más conforme al sentido de la frase.

recobraron el ánimo. Literal: se robustecieron en sus almas.

12 *sin armas*. Literal: desnudos.

Paz de Lisias con los judíos. Cuatro documentos. 11,13-38

13 *pensando consigo mismo*. El participio ἀντιβάλλων envuelve la idea de *contrastar, revolver, examinar* algo con el pensamiento. El significado de 'echarse la culpa' que le dan algunos (Arnaldich,

ciría al rey a hacérseles amigo. [15] Accedió el Macabeo a todas las propuestas de Lisias; a su vez, el rey concedió cuanto el Macabeo había consignado por escrito a Lisias en favor de los judíos.

[16] La carta escrita por Lisias a los judíos contenía lo siguiente: «Lisias saluda a la comunidad judía. [17] Juan y Absalón, vuestros legados, tras habernos hecho entrega de vuestro documento firmado, han intercedido a favor de las cláusulas en él señaladas. [18] Todo lo que era preciso exponer también al rey, se lo he hecho saber; pero lo que era de mi competencia, lo he concedido. [19] Por tanto, si conserváis vuestra buena disposición con lo pactado, yo procuraré en adelante favoreceros. [20] Respecto a las cuestiones de detalle, tengo dadas instrucciones a éstos y a los míos, para que se sometan a discusión con vosotros. [21] ¡Pasadlo bien! El año ciento cuarenta y ocho, veinticuatro de Zeus Corintio».

[22] La carta del rey estaba concebida en los siguientes términos: «Antíoco rey saluda al hermano Lisias. [23] Después que nuestro padre pasó a la compañía de los dioses, queriendo que los súbditos de nuestro reino puedan dedicarse sin temor al cuidado de sus propios intereses, [24] y habiendo sabido que los judíos no se avienen a adoptar las costumbres helénicas promovidas por nuestro padre, sino que, prefiriendo su propio género de vida, solicitan se les consientan sus leyes; [25] inclinándonos, por tanto, a que también este pueblo viva libre de temor, decretamos que su santuario sea restituido a su primitivo estado y que

---

Bover-C., Nácar-C.) le es ajeno y pugna con el contexto: no se ve, en efecto, cómo puede culparse de lo inevitable, pues reconoce que el adversario es invencible.

17 *documento firmado*. Literal: el documento infrascrito. Tal expresión puede significar, o bien 'documento adjunto' (copiado más abajo), como en 9,18.25, o bien 'documento firmado' (suscrito). Ahora bien: adjuntar a los judíos una copia de su propio documento no parece verosímil.

18 *lo he concedido*. Prefiero leer en primera persona con 19, 62,52,55 y laVL (B, M, P), en vez de la tercera persona—'ha concedido'—, que siguen Rahlfs y Kappler-Hanhart, de acuerdo con Syr y Vg. Me baso en el contexto próximo y en el remoto (v.35-36).

19 *buena disposición con lo pactado*. La palabra πράγματα, que traducen algunos por 'intereses del Estado', significa también *negocios, cosas que se han de hacer*. Parece más conveniente este segundo sentido, aludiendo al mutuo compromiso del acuerdo, que ambas partes deben observar.

21 El año 148—164 a.C.—es un punto de coincidencia con 1 Mac 4,52. Lo que permanece aún sin solución es el mes 'Zeus Corintio', desconocido en el calendario griego, y que Vg interpreta como mes de Dióscoro, sexto del calendario cretense (febr.-marzo). Es posible que, entre las innovaciones de Jasón, se hallara un calendario helenizado y adaptado, que, al no hallar amplia difusión, desapareció sin dejar huella.

22 *al hermano*. Título áulico (cf. 1 Mac 10,18).

25 *inclinándonos a*. El verbo αἱρεῖν dice relación a la voluntad en su aspecto electivo, no en el volitivo. Indica, pues, el movimiento por el cual uno se inclina y prefiere un objeto a otro u otros.

ellos se gobiernen de acuerdo con las costumbres de sus antepasados.
[26] Harás, pues, un buen servicio enviándoles una embajada de paz,
a fin de que, conociendo nuestra decisión, puedan vivir confiados y con-
tinúen dedicados de buena gana a sus peculiares ocupaciones».
[27] He aquí la carta del rey al pueblo: «Antíoco rey saluda al consejo
de los judíos y a los otros judíos. [28] Si estáis bien, será exactamente tal
y como lo deseamos; también nosotros gozamos de perfecta salud.
[29] Nos ha hecho saber Menelao que deseáis bajar con los vuestros.
[30] Por tanto, a los que hasta el treinta de Xántico estén de viaje, se les
garantiza la paz, [31] pudiendo los judíos disfrutar de sus usos y leyes
propias igual que antes, y ninguno de ellos será molestado bajo cual-
quier pretexto alegando ignorancia. [32] Os envío además a Menelao
para que os infunda confianza. [33] ¡Pasadlo bien! El año ciento cuaren-
ta y ocho, quince de Xántico».
[34] También los romanos les enviaron la siguiente carta: «Quinto
Memmio y Tito Manio, legados de los romanos, saludan al pueblo de
los judíos. [35] Respecto a lo que Lisias, familiar del rey, os ha otorgado,
también nosotros somos del mismo parecer. [36] Respecto a lo que él
juzgó se debía conferir con el rey, enviadnos urgentemente a alguien
con instrucciones detalladas sobre el particular, para que lo exponga-
mos como os conviene a vosotros, pues vamos a ir a Antioquía. [37] Así

---

26 *harás, pues, ... paz.* Literal: harás, pues, bien enviando (una embajada) a ellos y dándoles la derecha.

27 *he aquí la carta.* Literal: tal era la carta... Parece ser que iba dirigida a la comunidad judía de Siria, para autorizarla a celebrar la pascua en la metrópoli.

28 *será exactamente...* Sintácticamente es una oración potencial referente al futuro o, como aquí, a algo que se ignora si sucede o no: si estáis bien, entonces ocurrirá como lo deseamos.

29 *Menelao.* Lo más probable es que sea el suplantador de Jasón (4,27.34.50). La observación del v.32—*para que os infunda confianza*—parece una parodia sarcástica del 'ángel protector' (bueno) del v.6.

deseáis bajar. Es decir, a Jerusalén.

30 *hasta el treinta de Xántico.* Este mes era el sexto del calendario macedónico (marzo-abril), coincidiendo con el período de celebración de la pascua judía. Durante ese tiempo había paso libre.

se les garantiza la paz. Literal: habrá para ellos mano derecha con seguridad (paz segura).

31 *alegando ignorancia.* Literal: acerca de—o por causa de—las cosas ignoradas. Abstracto por concreto. Puede considerarse como aclaración de la observación: 'bajo ningún pretexto'; es decir, ni siquiera podrán decir—los agresores de los judíos—que no sabían nada.

34 *Q. Memmio y T. Manio.* No se ha podido identificar a estos legados. El códice V lee *Manio Ernio,* dato que aprovecha Niese para ver en él al Manio Sergio que formaba parte de una expedición romana a oriente en 165-164 a.C.

36 *con instrucciones detalladas.* Literal: después de haber estudiado sobre ellas. Según la variante de V, se trata no de que los

que daos prisa y mandadnos a algunos, a fin de que también nosotros conozcamos vuestro punto de vista. 38 ¡Saludos! El año ciento cuarenta y ocho, quince de Xántico».

12 1 Concluidas las negociaciones, Lisias marchó junto al rey, y los judíos se daban a la agricultura. 2 Pero, de entre los gobernadores locales, Timoteo, Apolonio, hijo de Genneo, además de Jerónimo y Demofón, y junto con ellos Nicanor, el Cipriarca, no los dejaban vivir

---

judíos envíen a uno después de estudiar entre ellos el caso, sino de que envíen a uno que estudie el caso con los romanos.

38 *quince de Xántico*. Para De Bruyne, que se pronuncia por Niese, es ésta una data interpolada, siendo la lectura primitiva *mes de Dióscoro* [1].

CAPITULO 12

Abusos de los estrategas y crimen de Joppe. Represalias de Judas contra Joppe y Jamnia. 12,1-9

1 *se daban a la agricultura*. Este es un signo de paz y prosperidad (cf. 1 Mac 14,8-9).

2 De estos personajes, Jerónimo y Demofón son desconocidos. Apolonio no es el famoso de 3,5, el cual era hijo de Menesteo (4,4). Nicanor parece ser el mismo que en 8,9 es llamado 'hijo de Patroclo' y que con Ptolomeo Macrón y con Gorgias constituía la plana mayor de los generales de Lisias [1]; el sobrenombre que se le da de Cipriarca no hay por qué interpretarlo forzosamente como jefe *actual* de mercenarios chipriotas (Abel, Grandclaudon), ya que pudo haber pertenecido en el pasado a Chipre, como Ptolomeo (cf. 10,13), pasándose después con él al partido seléucida y llegando a ser de los íntimos de Epífanes. Finalmente, sobre Timoteo, el primero que aquí se nombra, no hay unanimidad de pareceres. Una cosa es clara, a saber: su no identidad con el Timoteo de 10,24-37, que muere defendiendo Guézer y había sido antes derrotado por los judíos (cf. 8,30). El problema ahora es cuál de los dos se identifica con el de 1 Mac 5,6.11.37-44. Después de examinados los textos, parece que 1 Mac 5 y 2 Mac 12 dan un Timoteo distinto del de 2 Mac 10; favorecen la identidad:

a) campaña de Galaad (1 Mac 5,6.35-36.43-44; 2 Mac 12,13.17.21.26-27);

b) ejército numerosísimo (1 Mac 5,38-39; 2 Mac 12,20);

c) el de 2 Mac 10 es compañero de Báquides (8,30); el de 1 Mac 5 y 2 Mac 12 aparece como jefe único.

Si estas conclusiones son ciertas, la ciudad de 2 Mac 10,32 tiene más probabilidades de ser Guézer que no Yazer de Galaad.

[1] RB 31 (1922) 40.
[1] E. BEURLIER: DB, IV c.1613s.

tranquilos ni fomentar las ocupaciones propias de la paz. 3 Algunos
habitantes de Joppe cometieron este crimen horroroso. Habían invi-
tado a los judíos residentes entre ellos a subir con sus mujeres e hijos
a las embarcaciones que ellos mismos habían equipado, como si no
tramaran nada en contra suya, 4 sino que fuera una decisión unánime
de la ciudad. Habiendo aceptado, pues deseaban vivir en paz y no
sospechaban nada, una vez llevados a alta mar, los fondearon; eran
alrededor de doscientos.
5 Enterado Judas de la crueldad perpetrada contra sus connaciona-
les, la hizo saber a sus hombres, 6 y, después de invocar a Dios, justo
Juez, marchando contra los asesinos de sus hermanos, incendió por
la noche el puerto y entregó las naves a las llamas, haciendo perecer
a los allí refugiados. 7 Por hallarse cerrada la plaza, se retiró, con ánimo
de volver de nuevo a exterminar por completo la población de Joppe.
8 Informado entre tanto de que los de Jamnia maquinaban hacer algo
parecido con los judíos que vivían allí, 9 cayendo también durante la
noche sobre los jamnitas, incendió el puerto junto con la escuadra, de
forma que el resplandor de las llamas se vio en Jerusalén, distante dos-
cientos cuarenta estadios.
10 Alejándose de allí nueve estadios, mientras marchaban en expe-
dición contra Timoteo, unos árabes lo atacaron en número no inferior
a cinco mil y con quinientos jinetes. 11 Se produjo una encarnizada
lucha, en la que triunfaron los de Judas gracias al auxilio de Dios;
entonces los nómadas, vencidos, pidieron la paz a Judas, prometiendo
que les darían ganado y que los ayudarían en lo sucesivo. 12 Judas, cre-
yéndolos realmente útiles en muchos aspectos, accedió a concertar la
paz con ellos, y, hechos amigos, se retiraron a sus tiendas. 13 Atacó a
cierta ciudad fortificada con terraplenes, amurallada, habitada por una

---

3 *como si no tramaran...* Literal: como si no existiese contra ellos ninguna enemistad (o mala voluntad).

6 *incendió por la noche.* Literal: incendio nocturno.

7 *exterminar por completo.* Literal: arrancar de raíz (de cuajo). Sobre Joppe, cf. 1 Mac 10,75.

8 Sobre Jamnia, cf. 1 Mac 4,15.

9 *distante 240 estadios.* Tomando como base el estadio alejandrino (184,83 m.), son cerca de 44,5 kilómetros.

Campaña de Galaad. 12,10-31

10 *de allí.* Esta expresión no tiene valor local, ya que, de ser así, el punto de partida sería Jamnia, de la cual al país de los árabes que los atacaron—vivían en el desierto—había bastante más de nueve estadios.

12 *hechos amigos.* Literal: habiendo recibido las (manos) derechas (en señal de paz).

13 *fortificada con terraplenes.* Sigo la lectura de Rahlfs—γεφύραις—, dándole el significado de *terraplenes*, que le dan entre otros Bévenot, Guillaumont, Moffatt y Penna, en vez del de *puentes*, que le dan Gillet y Grandclaudon siguiendo a Vg. Arnaldich y Bover-C. rebasan los límites de una simple traducción para deducir la existencia de un foso. Abel omite la palabra, por considerarla ajena al texto.

abigarrada población, cuyo nombre era Caspín. 14 Los de dentro, confiados en la solidez de las murallas y en la reserva de víveres, trataban con bastante desconsideración a los de Judas, insultándolos e incluso blasfemando y hablando lo que no está permitido. 15 Invocando los de Judas al supremo Señor del universo, que, sin valerse de arietes ni de material bélico, derribó Jericó en tiempos de Josué, se lanzaron con bravura a la muralla, 16 y apoderándose de la ciudad con el consentimiento de Dios, realizaron una indecible carnicería; hasta el punto que el lago vecino, de dos estadios de ancho, aparecía rebosante, inundado de sangre.

17 Separándose de allí setecientos cincuenta estadios, llegaron a Caraca, a los judíos llamados tubienos. 18 A Timoteo no lo alcanzaron por aquellas regiones, porque por entonces, en vista de que no conseguía nada, se había retirado de allí, no sin antes dejar en cierto lugar una guarnición bastante fuerte. 19 Encaminándose entonces a la fortaleza Dositeo y Sosípatro, dos de los oficiales del Macabeo, hicieron perecer a los que Timoteo había dejado en ella: eran más de diez mil. 20 Después el Macabeo, dividiendo al ejército en escuadras, los puso al frente de ellas y se dirigió contra Timoteo, que había reunido en torno suyo

---

abigarrada población. Literal: gentes de múltiple procedencia.

Caspín. Suelen identificarla con la ciudad de Casfón de 1 Mac 5, 26-36 [2].

14 Este verso es literariamente muy semejante a 10,34, lo cual hace pensar en recursos redaccionales más o menos fijos, de los que el autor echaba mano con el fin de dramatizar e incluso amenizar la narración.

15 Sobre la toma de Jericó, cf. Jos 6,1ss.

17 *de allí.* Cf. lo expuesto en el v.10. Los 139 kilómetros recorridos constituyen una distancia mayor a la existente entre Caspín y la región de los tubienos. Es posible que en la obra de Jasón correspondiera a estas dos expresiones verdadero sentido geográfico.

Caraca. Se discute si esta palabra responde a un nombre propio o, por el contrario, a un nombre común (*k^{e}rākā'*, en siro-caldeo, significa *fortaleza, lugar fortificado).* Como nombre propio, es la única vez que aparece en la Biblia. El texto paralelo de 1 Mac 5,9ss persuade a inclinarse del lado del sustantivo común, que designaría la fortaleza de Datema (cf. 1 Mac 5,9 nota), objeto, según 1 Mac, de la expedición de Judas. Es de notar que, en 1 Mac 5,11.29.30, se designa a Datema como *la fortaleza* [3]; lo cual tiene más fuerza aún si se observa el parecido verbal de 1 Mac 5,29 y 2 Mac 12,17, quizás debido a una fuente común de la cual bebieron ambos autores: en 1 Mac se justifica no repetir junto a *fortaleza* el nombre propio, explícito en el v.9, mientras que en 2 Mac queda todo en la penumbra.

20 *los puso al frente.* El antecedente más próximo de este pronombre—*los*—son Dositeo y Sosípatro (v.19). Grimm lee artículo (τούς) en vez de pronombre (αὐτούς), y traduce: 'nombró *los* oficiales de las escuadras'. Sin embargo, el punto de vista de Grimm es

[2] Abel, II p.298. Ver también: Bévenot, Grandclaudon, Guillaumont, Penna.
[3] A. Legendre: DB, II c.577-579.

a ciento veinte mil infantes y dos mil quinientos jinetes. 21 Avisado de
la inminencia de Judas, Timoteo envió por delante a las mujeres y a
los niños, junto con el resto del bagaje, a la fortaleza llamada Carnión,
ya que era inexpugnable e inaccesible, debido a lo accidentado del te-
rreno. 22 En cuanto apareció la primera escuadra de Judas, el pánico
se apoderó de los enemigos, se abatió sobre ellos el horror por causa
de la manifestación del que todo lo ve; se dieron a la fuga sin orden ni
concierto, de manera que muchas veces eran heridos por ellos mismos
y se atravesaban con las puntas de sus espadas. 23 Judas perseguía en-
conadamente a los impíos acribillándolos a mandobles; mató a unos
treinta mil. 24 El mismo Timoteo, caído en manos de los de Dositeo
y Sosípatro, rogaba con gran sagacidad que lo dejaran sano y salvo,
pues tenía en su poder a los padres y hermanos de bastantes; de lo
contrario, no se tendría consideración con ellos. 25 Como asegurase y
prometiese con toda clase de argumentos que los devolvería incólu-
mes, lo soltaron, pues había que salvar a aquellos hermanos. 26 Mar-
chando después contra Carnión y contra el templo de Atargatis, dio
muerte a veinticinco mil hombres. 27 Una vez derrotados y destruidos
éstos, hizo una expedición contra Efrón, ciudad fortificada, en la cual

---

una conjetura, mientras que el pronombre es atestiguado por todos los códices.

21 *debido a lo accidentado del terreno.* Literal: a causa de la estrechez de todos los lugares. Sobre Carnión, cf. 1 Mac 5,43 nota.

22 *sin orden ni concierto.* Literal: llevados uno por un lado y otro por otro.

24 *de lo contrario...* Literal: y. Doy a esta 'y' el valor de un *wāw* adversativo, por influjo hebraico.

25 *pues había que salvar.* Literal: por causa de la salvación...

26 *Atargatis.* Diosa que suelen llamar la Astarté fenicia, venerada por filisteos, fenicios y sirios. Por pérdida de la *a* inicial y cambios de articulación de las consonantes, se la denominó también Derceto (A-*ta*-*r*-ga-*tis*: *De*-*r*-*ke*-*to*). Lo mismo que Astarté, tenía como atributos la paloma y el pez. Según algunos era mitad mujer, mitad pez: el doble femenino del dios Dagón (cf. 1 Mac 10, 83 nota). Era diosa de la fecundidad, y su templo más famoso fue el de Ascalón; el de Carnión lo asimilan a la denominación Astarot-Carnaim (Astarté la de los dos cuernos), que dio nombre a la ciudad (cf. 1 Mac 5,43 nota)[4].

27 *una vez derrotados...* Literal: después de la derrota y del exterminio de éstos. Para Abel, que sigue a De Bruyne, la palabra 'exterminio' es una glosa de 'derrota'. Todos los códices leen las dos palabras.

Efrón. Cf. 1 Mac 5,46 nota.

una muchedumbre de toda procedencia. Literal: en la cual una multitud de toda tribu en ella (en la cual... en ella: hebraísmo. Cf. 1 Mac 7,16 nota). Otros—Luciano, La, Syr, Arm—leen: 'en la cual habitaba Lisias (o Lisanias)'. Otros, finalmente, leen: 'en la cual habitaba Lisias y una muchedumbre...' Casi todos se inclinan por una de las dos últimas lecturas. Sin embargo, la que aquí adop-

[4] F. VIGOUROUX: DB, I c.1199-1203.

se había concentrado una muchedumbre de toda procedencia. Jóvenes fornidos, apostados delante de las murallas, peleaban con ardor; había allí abundancia de material y de armas arrojadizas. [28] Invocando al Soberano, que con su potencia deshace la fuerza de los enemigos, sometieron a su poder la ciudad, matando a sus habitantes, unos veinticinco mil. [29] Partiendo de allí se dirigieron a Escitópolis, distante de Jerusalén seiscientos estadios; [30] pero, al testimoniarles los judíos de allí la benevolencia y amistosa acogida que los escitopolitas les habían dispensado en las circunstancias adversas, [31] dándoles las gracias y animándolos a ser deferentes con sus connacionales en lo sucesivo, regresaron a Jerusalén, por estar próxima la fiesta de las semanas.

[32] Pasado Pentecostés—como le dicen—, se encaminaron contra Gorgias, gobernador de Idumea. [33] Salió él con tres mil infantes y cuatro mil jinetes; [34] y sucedió que cayeron unos cuantos del ejército judío. [35] Un tal Dositeo, de los de Bacenor, bravo jinete, tenía agarrado a Gorgias, y, asiéndole de la clámide, tiraba de él con fuerza queriendo coger vivo al infame; en esto, uno de los jinetes tracios se abalanzó sobre él y lo hirió por la espalda, con lo cual Gorgias pudo huir

---

to siguiendo a Kappler-Hanhart, parece por su misma estructura hebraica más próxima a las fuentes. Por otra parte, según el relato paralelo de 1 Mac 5,46-51—donde no se menciona a Lisias—, no quedaron supervivientes varones; resulta, pues, difícil admitir que él precisamente se escapara. Quizás por esta dificultad algunos leen Lisanias.

29 *Escitópolis.* Nombre griego de Bet-San (cf. 1 Mac 5,52).

600 estadios. Alrededor de 111 kilómetros.

31 *fiesta de las semanas.* Es traducción del hebreo *ḥag šābuᶜôt,* a su vez, abreviación de *ḥag šibᶜâ šābuᶜôt,* o *fiesta de las siete semanas,* esto es, Pentecostés, fiesta de acción de gracias por la recolección, que se celebraba unas siete semanas después de la Pascua.

Campaña y victoria sobre Gorgias. 12,32-37

32 *pasado Pentecostés...* Literal: después de la llamada (fiesta de) Pentecostés.

34 Este encuentro desfavorable a los judíos parece ser el de 1 Mac 5,60, donde son derrotados por Gorgias José y Azarías, muriendo dos mil de sus soldados. En tal caso no se explica bien la presencia de Judas en el v.36.

35 *Dositeo.* Parece claro que éste es distinto de su homónimo citado junto con Sosípatro en los v.19 y 24, ya que, además de ser desconocido—'un tal'—, no figura como oficial.

de los de Bacenor. Se ignora quién pueda ser. El contexto hace suponer se trata del jefe de un escuadrón de caballería. Según otros códices, omitido Bacenor, Dositeo era *de los tubienos.*

lo hirió por la espalda. La Vg traduce: 'y le amputó el hombro' *(humerumque eius amputavit).* Más que de hombro o de brazo, el texto habla de *espalda;* el acusativo τὸν ὦμον puede considerarse como acus. de relación. Por tanto, lo derribó—o hirió, o mató—*en cuanto a la espalda,* por la espalda.

Marisa. Cf. 1 Mac 5,66.

hacia Marisa. [36] Los de Esdrín se hallaban extenuados por haber pe-
leado durante mucho tiempo; entonces Judas, rogando al Señor se
mostrara como aliado y guía en el combate, [37] entonó en su propia
lengua el himno de guerra y cayó inesperadamente sobre los de Gor-
gias poniéndolos en fuga.

[38] Judas entonces, tomando consigo al ejército, se fue a la ciudad de
Odolam. Como estaba ya próximo el día séptimo, purificándose con
los ritos de costumbre, celebraron allí el sábado. [39] Al día siguiente vi-
nieron los de Judas—era necesario, dado el tiempo—a recoger los cuer-
pos de los caídos, con objeto de depositarlos en los sepulcros familiares,
junto a sus allegados. [40] En esto, hallaron debajo de las túnicas de cada
uno de los muertos objetos consagrados a los ídolos de Jamnia, de los
cuales manda la Ley abstenerse a los judíos; así fue claro para todos
que tal era la causa por la que habían sucumbido. [41] Todos, pues, luego
que hubieron bendecido el que el Señor, justo Juez, manifestase lo
oculto, [42] hicieron rogativas pidiendo que el pecado cometido fuese
completamente borrado. El noble Judas exhortó a la multitud a man-
tenerse sin pecado, habiendo visto con sus propios ojos lo sucedido por
causa del pecado de los caídos. [43] Y hecha una colecta de dos mil drac-
mas de plata, las envió a Jerusalén, a fin de que se ofreciera un sacrificio
por el pecado, obrando con la perfecta coherencia de quien cuenta con
la resurrección [44] (pues esperaba que los que habían muerto resucita-
rían), [45] considerando que, a los que descansan con piedad, les está
destinado el mejor galardón—¡santo y piadoso sentimiento!—; por eso
mandó ofrecer el sacrificio de expiación, a fin de que fuesen absueltos
del pecado.

---

36 *Esdrín* (forma griega de Ezrî). ¿Es el Azarías de 1 Mac 5, 18.56.60? En caso afirmativo, puede compaginarse la presencia de Judas suponiendo una campaña posterior a la de Jamnia, donde había sido batido con José.

37 *entonó el himno de guerra.* Literal: habiendo comenzado el grito con himnos.

Sábado en Odolam. Sacrificio por los judíos muertos en campaña. 12,38-45

39 *era necesario, dado el tiempo.* Un día insepultos en el mes de junio.

40 *objetos consagrados a los ídolos.* No se puede precisar si eran amuletos o exvotos o estatuillas. Es cierto que tenían relación con los ídolos, y probablemente que fueran de metal precioso, siendo ésta la causa de cogerlos.

de los cuales manda la Ley. Cf. Dt 7,25-26.

41 *el que el Señor.* Literal: las cosas del Señor. Moffatt: la conducta—el proceder *(dealings)*—del Señor.

43 *2.000 dracmas.* Unas 1.800 pesetas oro. Luciano y Syr leen 3.000; Vg, 12.000.

45 *los que descansan.* El empleo de 'descansar' o 'dormir' como sinónimo de *morir* no se halla en la literatura griega profana. El verbo está en presente, que le da carácter universal: todo el que muere con piedad.

EXCURSUS 2.— Sacrificio por el pecado. 2 Mac 12,42-45

Este texto, dada la importancia que tiene en teología dogmática, merece ser estudiado con mayor detención. Veamos, pues, sin prejuicio de ninguna clase, lo que dan de sí estos cuatro versos.

Preámbulo crítico: Establezco el texto sobre las ediciones críticas griegas de Rahlfs y Kappler-Hanhart, junto con el estudio crítico de la versión latina llevado a cabo por De Bruyne-Sodar [1].

Los textos griegos de Rahlfs y Kappler coinciden en todo, excepto en una palabra accidental del v.43. Entre este texto, suficientemente seguro, y el latino de De Bruyne-Sodar hay las siguientes discrepancias:

V.43. Gr.: 2.000 dracmas. Lat.: 12.000 dr.

V.44. Gr.: *pues, de no haber creído que los caídos resucitarían, habría sido superfluo e inútil rogar por los muertos.* Lat.: *porque esperaba que resucitarían los que habían caído* (quia eos qui prociderant resurgere sperabat).

N. B.—El codex Lugdunensis añade: *ex abundanti et vanum pro mortuis orare* (por ser superfluo y vano rezar por los muertos).

V.45. El inciso *santo y piadoso sentimiento* consta en el cod. Lugd., lo mismo que en Gr. Es una alabanza a la creencia en la resurrección.

Vg cambia el sentido, uniéndolo al resto de la frase en un nuevo verso, así:

V.46. *Sancta ergo et salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur* (por tanto, es santo y provechoso el pensamiento de orar por los difuntos, para que sean absueltos de sus pecados).

Respecto al v.44, su primera redacción parece reflejarse en la antigua versión latina (ver arriba). Después pudo añadirse la frase que atestigua el cod. Lugd. *(ex abundanti...)*, a la cual Luciano, por hallarla contradictoria, le agregó las tres palabras iniciales del v.44 de Kappler (εἰ μὴ γάρ). Ambos aditamentos son con toda probabilidad glosas posteriores.

Respecto al v.45, ningún texto conocido justifica la lectura de Vg; variante que quizás tenga origen cristiano.

Un dato importante. El v.40: Bajo las túnicas de los cadáveres encontraron objetos terminantemente prohibidos por la Ley; en concreto por Dt 7, 25-26. He aquí el texto:

Consumirás al fuego las imágenes de sus dioses. No codiciarás ni tomarás para ti la plata ni el oro que las recubre, para que no caigas víctima del engaño, ya que eso es objeto de la maldición de Yahvé, tu Dios. No metas, pues, tal abominación en tu casa, pues merecerás como ella ser destruido: evítalas y despréciaIas con toda tu alma, porque son para la destrucción.

Se deben distinguir aquí dos cosas: una es la prohibición de quedarse con cualquier cosa que se relacione con los ídolos, y otra es el motivo de la prohibición, que es evitar la ruptura con la alianza por contagio de idolatría. La mera transgresión de este precepto constituía una falta legal, que no siempre implicaba verdadera apostasía; si ésta no se daba, la falta podía cancelarse mediante un sacrificio de expiación o por el pecado. Donde la Ley se mostraba inflexible y dura era en los casos de verdadera y formal apostasía:

Indagarás diligentemente; y si se llega a comprobar que se ha cometido semejante abominación en Israel, sacarás a tus puertas al hombre o a la mujer que haya obrado tan mala acción, y lo lapidaréis hasta que muera (Dt 17,4-5).

El problema que se le plantea a Judas es que, habiendo muerto sus soldados, ya no puede indagar si de veras han apostatado, o sólo han cometido

[1] D. DE BRUYNE-B. SODAR, *Les anciennes traductions latines des Machabées* (Abbaye de Maredsous 1932). Ver también E. O'BRIEN, *The Scriptural Proof for the Existence of Purgatory from 2 Machabees 12: 43-45:* ScEccl I-II (1948-9) 80-108.

una transgresión material—contra la letra—de la Ley. Veremos cómo lo soluciona.

Castigo por el pecado. Todos comprendieron que la muerte de aquellos hombres era un castigo por su pecado (v.40b). Lo que más llama la atención es el modo como reaccionan: bendicen—lo cual implica en la mente hebrea *dar gracias*—el proceder del Señor, *justo Juez*, por manifestar lo oculto, y le piden que borre por completo el pecado (v.41-42). ¿Por qué esa bendición? No parece que sea por la noticia de un pecado, cuya gravedad no saben determinar. ¿Qué es lo que en realidad se les manifiesta?

El hecho de bendecir, en vez de temer, indica que el apelativo de *justo Juez* dado a Dios retiene el sentido plenamente bíblico de *justicia de Dios*, como contrapuesta a la *ira de Dios* y sinónimo de *providencia misericordiosa y salvífica*.

Además, es oportuno recordar ahora la profunda reflexión de 6,13, según la cual, el que Dios castigue a su pueblo sin aguardar a que colme la medida es un singular favor, recogiendo así la antigua enseñanza teológica sobre el castigo medicinal, tan bellamente condensada en Dt 8,5: *Convéncete de que Yahvé, tu Dios, te corrige como suele corregir un hombre a su hijo.* Por tanto, agradecen a Dios el beneficio del castigo. Interpretemos ya el texto.

Exegesis. Judas ve en lo ocurrido una señal de la misericordia de Dios, tanto para los vivos como para los muertos. Para los vivos es una advertencia: ... *para que no caigas víctima del engaño* (Dt 7,25); por eso exhorta a los soldados a mantenerse sin pecado, escarmentando en cabeza ajena (v.42b). Para los muertos, la misericordia está en no haberlos dejado colmar la medida de sus pecados, impidiendo que de la mera transgresión del precepto pasaran a la completa apostasía. Y deduce la no apostasía de sus soldados caídos del hecho de haber muerto por defender la alianza contra los impíos: han muerto con piedad, es decir, *fieles* a la alianza, y a los tales les aguarda el mejor galardón (v.45a); por eso manda ofrecer un sacrificio de expiación (v.45b), pues sabe que han incurrido en falta, pero reconociendo que no se puede comparar con la impiedad de Epífanes, ni menos con la de Alcimo.

Judas, en un acto formidable de fe en la resurrección, manda ofrecer por ellos un sacrificio que los libere de la falta en que han incurrido por contaminación con los objetos idolátricos, a fin de que, cuando despierten —están durmiendo, ¡están vivos!—, se encuentren en armonía hasta con la letra de la Ley.

De todo el contexto se deduce que el problema en cuestión son los pecados personales de los caídos y su liberación de ellos, no el evitar que el castigo merecido por tales pecados revertiera sobre la comunidad [2].

Enseñanza teológica. La idea central de esta perícopa es la fe absoluta en la resurrección. A su luz se justifica plenamente el que se ofrezca un sacrificio por los que sólo duermen y esperan el mejor galardón por haber muerto fieles a la alianza.

La resurrección se nos muestra como el estadio final—escatológico—de un todo unitario, consistente en haber sido inscrito en la vida tras el trance misericordioso de la que llamamos muerte. Precisamente por estar vivo el que murió amigo, lleva una exigencia de plenitud, que no es sino su ser lanzado en totalidad a Dios; y dicha exigencia—no natural, sino connatural, por don de gracia—la llena el único que es alfa y omega de la salvación, mediante la aplicación de ritos salvíficos, verdaderos signos de la justicia de Dios, único que salva. Nuestro texto habla de plegaria de los vivos por los muertos, pero en función y dependiendo del sacrificio ofrecido por ellos;

[2] Tal es el parecer de ISRAËL LEVI, *La commémoration des âmes dans le Judaïsme*: RevEj 29 (1894) 43-60.

13 [1] El año ciento cuarenta y nueve llegó a oídos de los de Judas
que Antíoco Eupátor había decidido venir contra Judea con numero-
so ejército. [2] Con él venía su preceptor y canciller Lisias, ambos con
un contingente griego de ciento diez mil soldados de infantería, cinco
mil trescientos jinetes y veintidós elefantes, además de trescientos ca-
rros falcados. [3] Se juntó a ellos Menelao, que, con extremada doblez,
trataba de ganarse a Antíoco, pensando no en el bien de su patria, sino

---

tal sacrificio pertenece a la obra transformante del único acto de misericordia, gracias al cual aquel que murió duerme y espera, y cuando los vivos ruegan por él, lo que hacen es pedir a Dios que consume su misericordia.

Esta visión teológica de la que podríamos llamar *consumación del amor redentor de Dios*, cristalizada en la resurrección como término escatológico de la alianza, ¿puede considerarse como argumento válido para la doctrina católica sobre el purgatorio? Evidentemente que supone un valor positivo para el avance de la revelación en lo tocante a dicha doctrina, la cual, sin embargo, no se halla explícita en la Biblia [3]. Así se explica el que los Padres, tanto griegos como latinos, al tratar de creencias tan antiguas, se limiten a afirmarla o, a lo más, den argumento de razón, pero no—casi en su totalidad—de Escritura [4].

Lo que ciertamente se desprende de nuestro texto es el contenido dinámico que se da al período que media entre muerte y resurrección, como el germinar silencioso, pero efectivo, del grano de trigo que se pudre bajo la tierra. Fuera de eso, es poquísimo lo que por revelación sabemos sobre ese lapso de tiempo, si es lícito hablar de tiempo después de la muerte.

CAPITULO 13

Plan de Antíoco y Lisias contra Judea. Muerte de Menelao. Derrota de los sirios junto a Modín. 13,1-17

1 *el año 149:* el 164-163 a.C. Según 1 Mac 6,20, fue el año 150 (163-162 a.C.). Suele explicarse la diferencia por el cómputo diverso de los dos calendarios: 2 Mac sigue el oriental, y 1 Mac el macedónico (cf. 1 Mac 6,14 nota).

2 *ambos con un ejército.* Literal: cada uno con un ejército. El pronombre ἕκαστος (cada uno) presenta una forma ambigua que puede llamar a engaño, pues su significado distributivo, unas veces afecta al objeto (cada cual poseía objetos diversos), y otras al sujeto (cada uno de ellos poseía el mismo objeto). 1 Mac 6,30 parece favorecer el segundo sentido.

carros falcados. Carros de combate erizados de cuchillas cortantes, que los hacía inabordables, tanto desde tierra como desde otros carros, que no se podían acercar, siendo por ello muy temidos. Eran de origen persa.

3 Sobre Menelao, cf. 4,23-50.

trataba de ganarse. Literal: se atraía. Imperfecto de conato.

[3] «Die Lehre vom Fegfeuer ist in der Schrift noch nicht voll ausgeprägt, sondern nur so ansatzmässig enthalten, dass die spätere theologische Entwicklung darauf aufbauen konnte» (J. GNILKA: LTK 4,50).

[4] E. O'BRIEN, a.c., p.87-93.

en hacerse con el poder. 4 Pero el Rey de los reyes encendió la ira de
Antíoco contra el criminal; pues, habiéndole hecho saber Lisias que
él era el causante de todos los males, dio orden de que lo llevaran a
Berea y le dieran el género de muerte que allí se estila. 5 Hay en el
lugar una torre de cincuenta codos llena de ceniza, con un dispositivo
giratorio por todas partes inclinado hacia la ceniza. 6 Allí es costumbre
arrojar al reo de robo sacrílego o al que ha sobresalido por algunos
otros crímenes para que perezca. 7 Así es como sucedió el fin violento
del impío Menelao, que no obtuvo siquiera sepultura; 8 y con toda
justicia, pues había perpetrado muchos crímenes contra el altar, cuyo
fuego y cuya ceniza eran santos, y así con ceniza halló la muerte.
9 El rey marchaba animado de feroces sentimientos, dispuesto a
dar a los judíos mucho peores tratos que los que habían tenido lugar
en tiempo de su padre. 10 Enterado de ello Judas, transmitió al ejército
la orden de rogar día y noche al Señor, para que, como en otras ocasiones, también entonces ayudara 11 a los que se encontraban en peli-
gro de ser despojados de la Ley, de la patria y del santuario, y que no
consintiera que el pueblo, hacía poco rehecho, cayera en manos de
gente perversa. 12 Tras haberlo hecho así todos a una y rogado al Señor
compasivo con lamentos, ayunos y postraciones sin parar durante tres

---

4 *el Rey de los reyes.* Superlativo hebraico: rey supremo o sumo. Este mismo título es aplicado en 1 Tim 6,15 al Padre, y en Ap 19,16 al Hijo, Palabra del Padre.

Berea. Ciudad situada a unos 100 kilómetros al este-sur de Antioquía. Es la antigua Alepo, que mejoró y cambió de nombre bajo Seleuco I Nicátor (311-280 a.C.), el fundador de Antioquía [1].

5 *una torre de 50 codos.* Unos 22,5 metros. La descripción de este instrumento de suplicio no es del todo clara. Parece que, en la parte superior de la torre, un plano cónico rotatorio emergía de un mar de cenizas con brasas; al girar dicho plano, el reo, puesto sobre él, perdía el equilibrio, resbalando y hundiéndose en la ceniza, donde moría asfixiado (cf. Calmet).

6 *es costumbre arrojar.* Literal: todos arrojan. El indefinido 'todos', sin duda desconcertante, parece indicar continuidad, algo que por costumbre hacen todos. Niese propone leer, en vez de *todos* (ἅπαντες), el participio ἄραντες, *subiendo;* es decir, después de hacer subir allá al reo, lo arrojan para que muera. La lectura más difícil es atestiguada por todos los códices.

7 *no obtuvo sepultura.* Literal: ni obtuvo la tierra.

8 *con toda justicia.* Nuevo recurso a la ley del talión.

10 *al ejército.* Literal: a la multitud. Hebraísmo.

como en otras ocasiones. Literal: si alguna vez y otra vez, también ahora. Abel piensa que la frase primitiva era: *si alguna vez, también ahora,* introduciéndose después como glosa las palabras 'y otra vez'. Otra explicación es considerarla como versión un poco libre del conocido modismo hebreo *como ayer y anteayer,* que 1 Mac 9,44 traduce a la letra. Cf. coment. 1 Mac 9,44.

11 *hacía poco rehecho.* Literal: apenas brevemente reanimado. Se refiere a la paz estipulada en el c.11.

[1] Abel, II p.264.

días, los arengó Judas y les mandó estar preparados. [13] Celebrando una
reunión con los ancianos, resolvió salir y decidir la situación con la
ayuda de Dios antes que el ejército del rey invadiera la Judea y se
adueñara de la ciudad. [14] Dejando el resultado en manos del Creador
del universo y animando a los suyos a luchar hasta la muerte en de-
fensa de leyes, santuario, ciudad, patria y derechos ciudadanos, hizo
instalar el campamento en las proximidades de Modín. [15] Dando a los
suyos como contraseña 'victoria de Dios', se lanzó de noche con un
puñado de jóvenes tenidos por los mejores contra el pabellón real,
haciendo perecer a unos dos mil hombres del ejército, a más del prin-
cipal de los elefantes con el que iba en la torreta. [16] Por fin, sembrando
el pánico y la confusión en el ejército, se retiraron victoriosos. [17] Ya
todo había acabado cuando despuntaba el día, gracias a la protección
solícita del Señor.
[18] Con esta experiencia de la bravura judía, el rey intentó apoderar-
se de los lugares de manera sistemática. [19] En Bet-Sur, plaza fuerte de
los judíos, atacaba y era puesto en fuga, volvía al ataque y era derro-
tado. [20] Judas envió a los defensores lo necesario. [21] Pero Rodoco, del
ejército judío, hizo saber al enemigo la maniobra secreta; se le buscó

---

14 *dejando el resultado...* Literal: habiendo dado el arbitraje al Creador.

Modín. Cf. 1 Mac 2,1 nota. En el texto paralelo (1 Mac 6,32), el ejército de Judas acampa en los alrededores de Bet-Zacaría. Nuestro libro no descuella por la exactitud en los datos cronológicos y topográficos.

15 *victoria de Dios.* Cf. 8,23 ('auxilio de Dios').

a más de... Literal: y añadió. Así leen los códices. Grimm sugiere sustituir 'añadió' (συνέθηκεν) por 'atravesó' (συνεκέντησε). Es sólo una conjetura.

Fracaso de Eupátor en Bet-Sur. Sedición de Filipo; paz con Judas y regreso a Antioquía. 13,18-26

18 *con esta experiencia...* Literal: teniendo cogido el gusto de...

de manera sistemática. Literal: mediante método, metódicamente. La idea de *engaño*, que también puede tener, no parece aquí indicada.

19 Sobre Bet-Sur, cf. 1 Mac 4,29 nota (para la distancia, 2 Mac 11,5 nota). Vg conserva bien la fuerza del griego, con sus cuatro imperfectos, agrupados en dos pares antitéticos *(castra admovebat, sed fugabatur; impingebat, minorabatur)*.

Según 1 Mac 6,50, Bet-Sur cayó en poder de Eupátor, y no fue reconquistada hasta el tiempo de Jonatán por su hermano Simón (1 Mac 11,66).

20 *a los defensores.* Literal: a los de dentro. Según el v.22 y 1 Mac 6,49, lo más probable es que la traición de Rodoco (v.21) tuvo como efecto el que los víveres fueran interceptados por los sirios, con lo cual los judíos no tuvieron más remedio que rendirse.

21 *fue encarcelado.* Abel, Guillaumont y Penna sostienen que esta expresión, lo mismo que en 4,34, es eufemística, dando con ella a entender que fue ejecutado.

y, detenido, fue encarcelado. 22 El rey, volviendo a tratar con los de Bet-Sur, hizo con ellos las paces y se marchó. 23 Atacó a los de Judas, pero fue derrotado. En esto supo que Filipo, dejado al frente de los asuntos en Antioquía, se había sublevado. Quedó consternado, y, haciendo llamar a los judíos, se sometió con promesa a todas las condiciones justas. Se reconcilió y ofreció un sacrificio, honrando al templo y tratando con benignidad su recinto. 24 Acogió favorablemente al Macabeo. Como gobernador desde Ptolemaida a Gerar dejó a Hegemónidas. 25 Luego se trasladó a Ptolemaida, cuyos habitantes estaban descontentos por los convenios; estaban, en efecto, terriblemente irritados y quisieron rechazar las cláusulas pactadas. 26 Entonces Lisias subió a la tribuna, defendió cuanto pudo, logró persuadirlos, calmarlos, captarse su benevolencia, y se marchó a Antioquía. Así sucedió lo que se refiere a la expedición y retirada del rey.

14 1 Al cabo de tres años llegó a los de Judas la noticia de que Demetrio, el hijo de Seleuco, había atracado en el puerto de Trípoli con un poderoso ejército y una flota, 2 y que se había adueñado del país haciendo ejecutar a Antíoco y a su preceptor Lisias. 3 Un cierto Alcimo, que había sido antes sumo sacerdote y después se había contaminado voluntariamente en el tiempo de la escisión, comprendiendo que para él no había rehabilitación posible ni acceso al altar santo, 4 vino al

---

23 Este Filipo es el mismo de 9,29 (cf. 1 Mac 6,55ss).

24 *Gerar.* Literal: hasta los gerarenos. Gerar era una ciudad situada al sureste de Gaza, que marca el límite sur de esta región costera [2].

CAPITULO 14

Demetrio I sube al poder y envía contra los judíos a Nicanor. 14,1-14

1 Trípoli, que debía su nombre a ser un conglomerado de tres ciudades, dependientes—cada cual por separado—de Arado, Tiro y Sidón, se hallaba al norte de Fenicia, en una región fértil cercana al río Eléutero, en la frontera de Siria [1].

Sobre Demetrio, cf. 1 Mac 7,1.

Como nota Abel, la expresión «al cabo de tres años» quizás se deba entender no en el cuarto año después de tres, sino dentro del tercero.

3 *un cierto Alcimo.* Cf. 1 Mac 7,5.

en el tiempo de la escisión. Literal: en los tiempos de la no mezcla. Alude al levantamiento de Matatías, que no quiso *mezclarse* con los promotores del helenismo.

no había rehabilitación posible. Literal: en cualquier modo no había para él salvación.

4 *el año 151:* el 161 a.C.

los acostumbrados ramos. Alcimo se presenta a Demetrio con el

[2] Abel, II p.330s.

[1] Abel, II p.488.

rey Demetrio hacia el año ciento cincuenta y uno con el presente de
una corona de oro y una palma, además de los acostumbrados ramos
de olivo del templo. Por aquel día dejó estar la cosa. 5 Pero aprovechó
una ocasión favorable a su insensatez. Llamado por Demetrio a con-
sejo y preguntado por las disposiciones y actitud con que se hallaban los
judíos, respondió: 6 «Los llamados 'asideos' de entre los judíos, capita-
neados por Judas Macabeo, fomentan la guerra y las revueltas, sin de-
jar al reino adquirir estabilidad. 7 Debido a eso, despojado de la dig-
nidad de mis mayores—me refiero al sumo sacerdocio—, he venido
acá, 8 en primer lugar, sinceramente preocupado por los intereses del
rey, y, en segundo lugar, buscando también los de mis propios con-
ciudadanos; pues, por la irreflexión de los ya mencionados, toda nues-
tra nación se halla no poco quebrantada. 9 Informándote, pues, rey, de
ello en detalle, vela por el país y por nuestra nación en peligro, de
acuerdo con los sentimientos humanitarios con que te haces asequible
a todos. 10 Ciertamente, mientras Judas esté en pie, es imposible que
las cosas anden tranquilas». 11 Dicho lo cual por él, los otros amigos,
hostiles al partido de Judas, se apresuraron a encender aún más a De-
metrio. 12 Eligiendo sin demora a Nicanor, oficial de elefantes, y nom-
brándolo gobernador de Judea, lo envió 13 dándole instrucciones para
que diese muerte a Judas y dispersase a sus partidarios, poniendo de
sumo sacerdote del gran templo a Alcimo. 14 Las gentes que en Judea
habían huido de Judas se unían a Nicanor, pensando que los infortu-
nios y calamidades de los judíos iban a ser sus victorias. 15 Al enterarse
de la expedición de Nicanor y de cómo las gentes se le habían unido,
cubriéndose de polvo suplicaban al que constituyó a su pueblo con un
destino eterno y cuida siempre de su heredad de manera ostensible.
16 Luego, bajo la dirección del jefe, se salió de allí a toda prisa dándo-

---

simbólico olivo con que los sacerdotes solían obsequiar al rey en demanda de protección pacífica.

dejó estar la cosa. Literal: tuvo paz.

6 *los llamados asideos.* Cf. 1 Mac 7,13. El nombre es la adaptación griega del hebreo *ḥăsîdîm*, que significa *piadosos* y designa a los incondicionales adictos a la Ley. Históricamente son precursores de los fariseos.

14 *los que habían huido de Judas.* La construcción es insólita, ya que propiamente significa lo contrario (los que habían hecho huir a Judas). Es muy probable que haya habido confusión, algo así como confundir en latín *fugare periculum* (ahuyentar el peligro) con *effugere periculum* (huir del peligro). El contexto pide la forma intransitiva que damos (cf. Abel). Se rompe la concordancia gramatical: οἱ ἔθνη, en vez de τὰ ἔθνη.

Encuentro en Desau. Nicanor cambia de táctica con Judas. 14,15-25

15 *cómo se habían unido.* Literal: (al oír) la añadidura (de las gentes). Ni lingüísticamente ni por el contexto (véase verso anterior) se justifica la traducción de «asalto» que otros le dan.

16 Este verso es sumamente oscuro. Los verbos en singular

seles alcance cerca de la aldea de Desau. [17] Simón, el hermano de Judas, había trabado combate con Nicanor; pero a última hora había sufrido un revés, por la inesperada venida de los enemigos. [18] Entre tanto Nicanor, enterado de la bravura de que estaban animados los de Judas y del buen ánimo que desplegaban por defender su patria, temía decidir la cuestión a precio de sangre; [19] por lo cual envió a Posidonio, a Teódoto y a Matatías para proponer la paz. [20] Tras un detenido examen, el jefe se comunicó con el ejército, y, por unanimidad, aprobaron que se llegara a un acuerdo. [21] Determinaron el día en que deberían celebrar una entrevista privada sobre ello; un estrado de cada bando apareció en sitio visible, colocaron asientos. [22] Judas había colocado soldados armados, preparados en puntos estratégicos, no fuera que se produjese inesperadamente un ataque a traición por parte de los enemigos. Tuvieron la conversación de manera normal. [23] Nicanor vivía en Jerusalén sin cometer ningún despropósito, e incluso licenció las tropas que en masa se le habían incorporado. [24] Trataba constantemente con Judas, al cual se sentía cordialmente atraído; [25] lo animó a casarse y a tener hijos, y él se casó compartiendo en paz la vida.

[26] Viendo Alcimo la recíproca armonía y considerando los pactos celebrados, se fue a Demetrio y sostenía que Nicanor abrigaba senti-

---

los interpreto como formas impersonales, coincidiendo así con la corrección de Luciano, que los pone en plural.

Sobre Desau nada se sabe. Se ha lanzado la hipótesis (cf. Abel) de su identidad con la Adasa de 1 Mac 7,40 [2].

17 También este verso es refractario al análisis. Con Abel, y apoyado en Vg, prefiero leer «venida» (ἄφιξιν) que no «estupor» (ἀφασίαν); en lo demás sigo a Kappler-Hanhart. Creo que no se trata de una derrota de Simón, sino de que una carga inesperada de los sirios por el lado donde él peleaba impidió que la victoria se inclinara de su lado; esto lo forzó a redoblar su esfuerzo en un alarde de arrojo que se deja traslucir en el verso que sigue.

18 *a precio de sangre.* Literal: mediante las sangres (a costa de vidas).

19 *para proponer la paz.* Literal: para dar y recibir las (manos) derechas.

20 *se comunicó con el ejército.* Literal: habiéndose comunicado con las multitudes. Hebraísmo.

24 *trataba... Judas.* Literal: tenía constantemente a Judas en su presencia (en el rostro). Color semítico.

25 *compartiendo... vida.* Literal: gozó de tranquilidad, compartió la vida.

Alcimo acusa a Nicanor. Amenaza de éste al templo. 14,26-36

26 *considerando los pactos.* No pocos traducen: «tomando copia de los acuerdos hechos» (Abel, Bévenot, Bover-C., Grandclaudon, Guillaumont, Penna). No se debe olvidar que λαμβάνειν, *tomar*, puede entenderse en sentido físico *(coger* con la mano) o en sentido intelectual (coger con la mente, comprender, *considerar).*

[2] Abel, II p.304.

mientos contrarios a los intereses del Estado, ya que había nombrado lugarteniente suyo a Judas, el rival de su reino. 27 Irritado el rey y excitado por las acusaciones del perverso, escribió a Nicanor comunicándole que lo de los pactos le desagradaba, y le ordenaba remitirle inmediatamente preso al Macabeo a Antioquía. 28 Llegadas a Nicanor tales noticias, quedó desconcertado, y le indignaba tener que violar los convenios sin haberle hecho aquel hombre ningún mal. 29 Puesto que no era posible actuar en contra del rey, espiaba la oportunidad de llevar esto a cabo valiéndose de una estratagema. 30 Viendo, por su parte, el Macabeo que Nicanor le dispensaba un trato más distanciado, y comprendiendo que la sequedad con que se habían hecho más difíciles sus relaciones habituales no obedecía a los mejores motivos, formando grupo con no pocos de los suyos, trataba de ocultarse de Nicanor. 31 Al darse éste cuenta de cuán hábilmente era burlado por él, se presentó en el sumo y santo templo cuando los sacerdotes ofrecían los sacrificios de ritual, y ordenó le fuese entregado el hombre. 32 Como ellos aseguraban y juraban que no sabían dónde se hallaba entonces el que buscaba, 33 con el brazo extendido contra el templo profirió el siguiente juramento: «Si no me entregáis prisionero a Judas, arrasaré este recinto consagrado a Dios y demoleré el altar, levantando en su lugar un magnífico templo a Dióniso». 34 Dicho esto se fue. Entonces los sacerdotes, levantando las manos al cielo, invocaban al constante defensor de nuestro pueblo diciendo: 35 «Tú, Señor de todas las cosas, a pesar de no necesitar de nada, has tenido a bien que el templo de tu morada esté entre nosotros. 36 Ahora, pues, Señor santo de toda santidad, conserva para siempre sin mancha esta casa recientemente purificada».

37 Un cierto Razís, de los ancianos de Jerusalén, buen patriota sumamente estimado y que por su bondad era llamado 'padre de los ju-

---

Creo que el dinamismo de la frase pide aquí ese sentido intelectual, que hace a συνιδών y a λαβών prácticamente sinónimos. Otra razón determinante es el v.30, donde se corresponden συνιδών y νοήσας.

30 *formando grupo*. Creo es mejor este significado que el de «reunir». Más que de reclutar gente se trata de mezclarse en un grupo que automáticamente lo saque del área de influjo y de trato de Nicanor, librándose con ello de una posible emboscada. Tal es la idea de 1 Mac 7,30.

31 *era burlado*. El verbo está en perfecto, posiblemente por influjo hebraico, equivaliendo a un presente histórico (cf. 1 Mac 11,10).

33 Cf. 1 Mac 7,35.

36 *Señor santo de toda santidad*. Dos posibles sentidos: *a) fuente* de toda santidad; *b)* totalmente santo, *santísimo* (superlativo hebraico).

díos', fue denunciado a Nicanor. 38 El, en efecto, en los pasados días
de la ruptura había tomado sobre sí la lucha del judaísmo, entregado
en cuerpo y alma con toda perseverancia por la defensa del judaísmo.
39 Deseando Nicanor hacer patente la animosidad que profesaba con-
tra los judíos, envió más de quinientos soldados a prenderlo, 40 pues le
parecía que, apoderándose de él, les acarreaba una grave desgracia.
41 Estaban las tropas a punto de tomar la torre y forzaban la puerta del
patio, y daban órdenes de acercar fuego e incendiar las puertas. Ha-
llándose acorralado por todas partes, se hundió en el vientre la espada,
42 prefiriendo morir valientemente a caer en manos de aquellos desal-
mados y ser objeto de violencias indignas de su nobleza. 43 Pero, como
no había acertado en el golpe, por la precipitación del asalto, y como
las turbas se abrían paso a través de las puertas, corriendo con brío por
el muro se arrojó varonilmente sobre la multitud. 44 Echándose ésta
atrás se hizo un claro, viniendo a caer en medio del espacio vacío.
45 Vivo aún e inflamado de celo, incorporándose a pesar de que la san-
gre le salía a borbotones y de que las heridas eran graves, corrió atra-
vesando las multitudes y se colocó sobre una roca escarpada; 46 ya es-
taba desangrado por completo, se arrancó las entrañas y, cogiéndolas
con ambas manos, las arrojó a aquella gente. Y de esta manera, después
de invocar al Señor de la vida y del aliento vital para que se los devol-
viese de nuevo, expiró.

Fin trágico de Razís. 14,37-46

38 *en los días de la ruptura.* Cf. v.3.

había tomado sobre sí la lucha. Según algunos, el sentido es que había sido *acusado de adhesión al judaísmo* (Abel, Arnaldich, Bover-C., Guillaumont, Moffatt, Nácar-C., Penna). Supuesto que κρίσις significa también *lucha, momento decisivo,* prefiero darle el sentido de *pronunciarse a favor de,* tomar como suya la lucha que sostenía el judaísmo. Así creo se entiende mejor el segundo hemistiquio del verso.

41 *las tropas.* Literal: las muchedumbres.

se hundió la espada. Literal: puso debajo la espada. Alude al gesto de arrojarse sobre la propia espada (cf. 1 Sam 31,4). No puede decirse que el autor alaba el suicidio de Razís, como tampoco Gén 38,1ss pretende justificar el incesto de Tamar; se limita a contar el hecho. Además, es difícil determinar si es éste un verdadero suicidio (cf. 1 Mac 9,19).

46 El final de este hombre, «más admirable que prudente y alabado, aunque no recomendado por la Escritura», a juicio de San Agustín [3], es, si se nos permite la expresión, un himno salvaje a la resurrección, tema predilecto de 2 Mac.

[3] S. August., *Contra Gaudentium* 31,37: ML 43,729. Las palabras del santo no contradicen lo dicho en el v.41 (no justifica, sino expone). Siguiendo el paralelo de Tamar, hay un fondo innegable de fidelidad en ambos episodios, que los respectivos hagiógrafos no disimulan. Lo que ni justifican ni recomiendan es la acción reprobable en cuanto tal.

15 1 Informado Nicanor de que los de Judas se hallaban en las re-
giones de Samaria, resolvió atacarlos sin falta el día de descanso. 2 Al
decirle los judíos que a la fuerza le acompañaban: «No los hagas pere-
cer tan despiadada y cruelmente, sino más bien glorifica el día que ha
sido honrado con especial santidad por el que todo lo ve», 3 el muy
perverso preguntó si era el Soberano del cielo quien había ordenado
celebrar el día de sábado. 4 Cuando le hubieron declarado: «El Señor
vivo, ese que es Soberano en el cielo, es el que ha mandado honrar el
día séptimo», 5 el otro replicó: «Pues yo, soberano en la tierra, soy quien
mando empuñar las armas para servir al rey». Sin embargo, no llegó
a realizar su inicuo proyecto.

6 Nicanor, ensoberbecido en su extrema arrogancia, había decidido
levantar un monumento público, conmemorativo de su victoria sobre
los de Judas. 7 Por el contrario, el Macabeo se afianzaba por momen-
tos en la firme esperanza de alcanzar auxilio de parte del Señor;
8 exhortaba a sus compañeros a que, lejos de temer el ataque de los ene-
migos, aguardaran que ahora les viniese la victoria de la mano del To-
dopoderoso, atendiendo a los socorros que anteriormente les habían
venido del cielo. 9 Tranquilizándolos con ayuda de la Ley y de los pro-
fetas, y haciéndoles recordar los combates que habían llevado a cabo,
logró infundirles mayor ánimo; 10 y al mismo tiempo que erigía sus
espíritus, los estimulaba mostrándoles la perfidia de los enemigos, cómo
quebrantaban las promesas. 11 Los alegró a todos armando a cada uno
de ellos, no tanto de seguridad en escudos y lanzas cuanto de consuelo

---

CAPITULO 15

Altivez blasfema de Nicanor. Judas arenga a los suyos y les comunica un sueño. Preparación para el combate y plegaria de Judas. 1,1-24

1 *sin falta.* Literal: con toda seguridad.

3 *el muy perverso.* Cf. 8,34.

si era el Soberano... Abel, Arnaldich, Bévenot, Bover-C., Gillet, Grandclaudon, Guillaumont. Moffatt, Nácar-C., Penna, siguiendo V y Vg, traducen: '(preguntó) si *había* un poderoso...' El códice A permite traducir: 'si *era* el Soberano del cielo *el que...*' Considero preferible esta segunda lectura, porque así se ve nítido el contraste literario con el v.5: 'si Dios en el cielo *es el que* manda..., yo en la tierra *soy quien* ordeno...'

5 *para servir al rey.* Literal: y cumplir los servicios reales.

6 *un monumento conmemorativo.* Literal: un trofeo público de los de Judas. El τρόπαιον era entre los griegos un monumento de victoria, levantado con las armas cogidas al enemigo. Es, pues, un sentido distinto del que hoy tiene la palabra *trofeo.*

11 *de seguridad... de consuelo.* Dos acusativos de relación: (los armaba) no en lo que se refiere a..., sino en lo que respecta a.

sueño totalmente fidedigno. La recensión de Luciano, en vez de *totalmente* (ὑπέρ τι), lee: *cierta visión* (ὕπαρ τι). La segunda lectura, además de ser más rebuscada y hacer pesada la frase, crea un poco

con sus alentadoras palabras, y exponiendo un sueño totalmente fidedigno. 12 Su visión era como sigue. Onías, el que fue sumo sacerdote, hombre cabal, de trato modesto, de carácter afable, de hablar mesurado, ejercitado desde niño en todas las prácticas propias de la virtud, oraba con los brazos extendidos por toda la asamblea de los judíos.
13 Asimismo se apareció después un personaje que se destacaba por sus cabellos blancos y por su prestancia, rodeado de un cierto aire de majestad admirable y magnífica. 14 Tomando Onías la palabra dijo: «Este es Jeremías, el profeta de Dios, que ama a los hermanos, orando sin cesar por el pueblo y por la ciudad santa». 15 Entonces Jeremías, alargando su mano derecha, entregó a Judas una espada de oro, y, mientras se la daba, pronunció estas palabras: 16 «Toma la espada santa, don de Dios, con la cual vas a destruir a los enemigos». 17 Animados con las maravillosas palabras de Judas, capaces de empujar al heroísmo y de inyectar vigor de hombres en corazones jóvenes, decidieron no organizar expediciones militares, sino concentrarse generosamente y, unidos, decidir la situación con todo ardor, pues se hallaban en peligro la ciudad, las instituciones sagradas y el santuario. 18 Para ellos, en realidad, el cuidado por mujeres y niños, e incluso por hermanos y parientes, revestía una importancia secundaria; su mayor y primordial preocupación era por el sagrado templo. 19 La ansiedad de los que quedaban en la ciudad no era pequeña, inquietos por la ofensiva en campo abierto. 20 Estando ya todos en espera de la inminente contienda, concentrados ya los enemigos, en orden el ejército, los elefantes colocados en sitios oportunos y la caballería alineada en cada ala;
21 cuando el Macabeo vio las multitudes allí presentes, la variada provisión de armas y la ferocidad de los elefantes, extendió los brazos

---

de confusión, ya que, entre los griegos, *sueño*, contrapuesto a *visión*, tenía sentido despectivo. Por el contrario, diciendo *un sueño totalmente fidedigno*, se alude con ello a una visión, que se nombra inmediatamente después, al comienzo del v.12, con el apelativo más usual de θεωρία, *visión* o *contemplación*.

12 *hombre cabal*. El autor usa la fórmula clásica griega: καλὸς καὶ ἀγαθός, con que se expresaba el ideal de perfección humana, mediante la conjugación armónica de belleza físico-moral y bondad (Liddel-Scott: *a perfect gentleman)*.

14 *tomando la palabra, dijo*. Literal: respondiendo dijo. Hebraísmo.

17 *decidieron... con todo ardor*. Esta es la versión que me parece más indicada, en caso de seguir los códices no lucianeos: se contraponen las campañas parciales (por grupos: Judas, Simón, Jonatán...) y el frente único que aconseja el mayor peligro del momento. Según Luciano, se contraponen quedar en el campamento y atacar sin más dilación. No es claro que el participio ἐμπλακέντες indique una *lucha cuerpo a cuerpo*, como sostienen Abel, Guillaumont y Moffatt; me parece más normal que conserve su significado primordial de *unidos*, sin necesidad de darle matiz hostil.

18 *revestía una importancia secundaria*. Literal: para ellos... se hallaba en una parte inferior.

sagrado templo. Literal: el templo santificado.

20 *los elefantes*. Literal: las fieras (cf. 1 Mac 11,56).

hacia el cielo e invocó al Señor, realizador de prodigios, sabiendo que
no es por medio de las armas, sino por el medio de él determinado
como procura la victoria a los que la merecen. 22 Durante la invoca-
ción se expresaba de este modo: «Tú, gran Señor, enviaste tu ángel a
Ezequías, rey de Judea, y exterminó a ciento ochenta y cinco mil del
ejército de Senaquerib. 23 Ahora, Soberano de los cielos, envía un án-
gel protector que nos preceda sembrando el pánico y el temblor;
24 que con el poder de tu brazo queden aterrados los que, profiriendo
blasfemias, han venido contra tu pueblo santo». Con estas palabras él
terminó.
25 Las tropas de Nicanor avanzaban al son de trompetas y de can-
tos de guerra; 26 en cambio, los de Judas se enfrentaron con los enemi-
gos entre invocaciones y plegarias: 27 mientras luchaban con las manos,
con los corazones se encomendaban a Dios, y así abatieron a no menos
de treinta y cinco mil, llenos de alegría por la patente intervención de
Dios. 28 Acabado el combate, al tiempo que volvían regocijados, reco-
nocieron a Nicanor caído por tierra con la armadura. 29 Entre la al-
gazara y la conmoción que se produjo, daban gracias al Soberano en
su lengua nativa. 30 Después, el que con toda dedicación—en cuerpo
y alma—había combatido en primera línea por sus conciudadanos, el
que había conservado con sus compatriotas el afecto de su juventud,
mandó que amputasen la cabeza de Nicanor, junto con el brazo y la es-
palda, y que los llevasen a Jerusalén. 31 Llegado allá, convocando a sus
connacionales y a los sacerdotes, puesto delante del altar, mandó bus-
car a los de la ciudadela. 32 Entonces mostró la cabeza del abominable
Nicanor y el brazo que el infame, en un arrebato de soberbia, había
levantado contra la santa casa del Todopoderoso. 33 Mandó que la
lengua del impío Nicanor, cortada y hecha menudos trozos, fuese
arrojada a las aves, y que el salario de su locura fuese colgado a la vis-
ta del templo. 34 Todos, vueltos al cielo, bendijeron al Señor, que se ma-
nifestaba. «¡Bendito—decían—el que ha conservado su lugar inconta-

---

22 Sobre la ayuda a Ezequías, cf. 8,19.
23 *ángel protector.* Cf. 11,6.
sembrando pánico y temblor. Literal: para pánico y temblor.

Derrota de Nicanor y fiestas. Epílogo. 15,25-39

30 *con toda dedicación.* Literal: en todo, completamente.

31 *mandó buscar a los de la ciudadela.* Eran todavía sirios; lo cual no significa nada, ya que Judas no pretendía sino proclamar el hecho a los ojos de amigos y enemigos.

33 *el salario de su locura.* Es discutible que ἐπίχειρον signifique brazo—'lo que está sobre la mano'—, supuesto que χείρ significa tanto *brazo* como *mano.* El verdadero significado parece ser: *'lo que está sobre* o *corresponde al brazo'*; es decir, el salario que se debe al *bracero* o trabajador manual. En nuestro caso, los despojos de Nicanor son considerados como el salario merecido por su conducta blasfema.

a la vista del templo. Frente a él, pero fuera de su recinto, para no incurrir en impureza legal.

34 *al Señor, que se manifestaba.* Es como una rehabilitación del

minado!» [35] Mandó suspender de la ciudadela la cara de Nicanor bien visible a todos, como señal patente de la protección del Señor. [36] Todos votaron un decreto público de no dejar pasar inadvertido tal día, sino de distinguir con una señal el día trece del mes doce—lo llaman Adar en siríaco—, víspera del 'día de Mardoqueo'.

[37] Tales son los sucesos referentes a Nicanor. A partir de aquellos momentos la ciudad estuvo en poder de los hebreos; por eso aquí mismo daré fin a mi narración. [38] Si ésta se ha acomodado con acierto al plan, eso es lo que yo deseaba; si, por el contrario, es deficiente y mediocre, hice cuanto pude. [39] Porque, así como beber solo tanto el vino como el agua resulta enojoso, mientras que el vino mezclado con el agua produce un placer agradable, así también la disposición artística de la narración agrada a los oídos de quienes se ponen en contacto con la obra. Y con esto permítasenos acabar.

---

título *epífanes* (manifiesto, visible), que sólo a Dios corresponde con entera propiedad.

35 *la cara.* No es la cabeza, sino la parte de ésta que corresponde al rostro; diríamos, una mascarilla de la propia carne del ejecutado: su mascarilla natural.

36 *día de Mardoqueo.* Las fiestas decretadas por Mardoqueo a favor de los judíos eran las más alegres, y se celebraban los días 14 y 15 de Adar (febrero-marzo). Recibían también el nombre de *purîm*, palabra cuyo significado puede verse en Est 9,20-32.

39 *y con esto... acabar.* Literal: y aquí será el fin. Doy al futuro el matiz de mandato o ruego que suele tener con frecuencia en hebreo.

SAPIENCIALES

INTRODUCCIÓN GENERAL

Por Félix Asensio, S. I.
Profesor en la Pont. Univ. Gregoriana de Roma

1. Nombre

Un grupo de *siete* libros, colocados en *G* y *Vg* a continuación de los «históricos» y antes de los «proféticos» [1], es conocido con el nombre de «sapienciales» o «didácticos» y «poéticos». Son los que forman la célebre «literatura sapiencial» del AT, y se distinguen tanto de los «históricos» como de los «proféticos» por su materia principal («sabiduría») y su estilo literario («forma poética») [2].

2. Argumento

Eminentemente práctica, la literatura «sapiencial» de Israel se basa en la *ḥokmâ* = *sabiduría* de los *ḥăkāmîm* = *sabios* que, desde el ángulo de la experiencia o de la fe, ahondan en el estudio del mundo y lo enfocan hacia el lado práctico, profano o religioso, de la vida. En el primer caso, la «sabiduría», puramente humana y filosófica o laica, pertenece a la clase de los «sabios» que, en diversos campos, excepto el de la «magia-adivinación», y como en el resto del Antiguo Oriente [3], existió en Israel desde el desierto hasta después del destierro [4]; en el segundo caso, la «sabiduría», de carácter religioso-moral y opuesta a la sabiduría humana, es un don divino que Yahvé concede a hombres privilegiados como una participación de su propia sabiduría, de

[1] En *G* el orden es: Salmos, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Job, Sabiduría de Salomón, Sabiduría de Siraj (= Sirácides); en *Vg*: Job, Salmos, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Sabiduría, Eclesiástico (= Sirácides). En la *Biblia hebrea* (que omite, naturalmente, el griego de Sabiduría y el de Eclesiástico, conocido en su «totalidad» sólo en griego) se les coloca después de los *Neḇî'îm* = *Profetas mayores y menores* y se les divide en dos grupos: el de los llamados *keṯûḇîm gedôlîm* = *Escritos mayores* (Salmos, *Mešālîm* = *Proverbios*, Job) y el de los *ḥāmēš megillôt* = *Cinco volúmenes* (Cántico de los Cánticos, Rut, *'Êḵâ* = *Trenos* o Lamentaciones, *Qōhelet* = Eclesiastés, Ester). Cf. J. Scharbert, *Kommentare zu den Megillot*: BZ 8 (1964) 299-305; S. Segert, *Zur literarischen Form und Funktion der fünf Megilloth*: ArchOrient 33 (1965) 451-462.

[2] También en los libros «históricos» y «proféticos» se da el doble elemento «sabiduría-doctrina» y «forma poética», pero ni el primero es el tema central ni el segundo la forma ordinaria. Puede verse J. Lindblom, *La sagesse chez les Prophètes de l'A.Testament*: VTSuppl III (1955) 192-204; H. Cazelles, *Bible, Sagesse, Science*: RScR (1960) 40-54; R. B. Y. Scott, *Priesthood, Prophecy, Wisdom and the Knowdledge of God*: JBLit (1961) 1-15; Id., *Proverbs, Ecclesiastes* (New York 1965) p.XV-LIII; H. F. Priest, *Where is Wisdom to be placed*: JBRel 31 (1963) 276-282; W. Zimmerli, *Ort und Grenze der Weisheit im Rahmen der alttestamentlichen Theologie*: Sagesses du Pr.-Or. ancien (Paris 1963) 121-137; Id., *The Place and Limit of the Wisdom in the Framework of the Old Testament Theology*: SJTh 17 (1964) 146-158; R. E. Murphy, *La literatura sapiencial del Antiguo Testamento*: Conc 1,10 (1965) 121-133; J. P. Crenshan, *The Influence of the Wise upon Amos*: ZAW (1967) 42-51.

[3] Egipto (Gén 41,8; Ex 7,11.22; Is 19,11-12); Fenicia (1 Re 7,13-14; Ez 28,2-5.12-17); Babilonia (Is 44,25; 47,9-10; Dan 1,20; 5,11-12); Asiria (Est 1,13); Persia (Tob 1,21-22).

[4] Ex 28,3; 31,1-11; 2 Sam 13,3; 1 Re 12,6; Is 3,3; Jer 18,18; Ez 7,26; Eclo 39,1-3. Una buena síntesis en H. Renard: SBPC VI (1946) p.7-13. Más completo A. Piazza, *I Sapienti d'Israele*: Secoli sul mondo (Torino 1957) p.337-358. Sobre un punto más concreto, J. Fichtner, *Jesaja unter den Weisen*: ThLitZ (1949) 75-80 (recogido más tarde en *Gottes Weisheit* [Stuttgart 1965] p.17-26); R. Martin-Achard, *Sagesse de Dieu et sagesse humaine chez Esaïe*: Homm. W. Vischer (Montpellier 1960) p.137-144. Cf. también A. M. Dubarle, *Los sabios de Israel* (Madrid 1959); W. Harrington, *The Wisdom of Israel*: IThQ 30 (1963) 311-325; H. Cazelles, *Les débuts de la sagesse en Israël*: Sagesses du Pr.-Or. ancien (Paris 1963) 27-40; J. Goldstein, *Les sentiers de la Sagesse* (Paris 1967); A. M. Dubarle, *Où en est l'étude de la littérature sapientielle?*: EThL 44 (1968) 407-419.

su «espíritu» y de su «palabra»[5], elevada a veces al plano de «hipóstasis» o «personificación» divina. Elemento específico de la literatura «sapiencial»[6], la «sabiduría» bíblica se desarrolla en torno al clásico *māšāl = proverbio*, más o menos complicada con el tiempo su simple primitiva forma gnómica[7], y constituye un campo fecundísimo teórico-práctico de cara a la filosofía popular, a la moral humana y, en último término, a la teología o posición del hombre ante Dios.

3. Importancia

La literatura «sapiencial» sigue la misma línea «religiosa» que la «histórica», la «histórico-legislativa» y la «profética», a través del eje «teológico» que va de Dios al hombre y del hombre a Dios. La diferencia está en el elemento «sabiduría», que en los libros «Sapienciales» forma el revestimiento doctrinal de ese eje humano-divino. Natural y filosófica en ocasiones, puede decirse que, sin las raras excepciones de otros libros (Gén 4,23-24; Núm 21,17-18.27-30; 2 Sam 18-27), la «sabiduría» es directa o indirectamente esencialmente «religiosa». Aun como fruto de la reflexión humana, la «sabiduría» aparece en último término bajo ese prisma «religioso moral» (Prov 1,2-6; 2,2-11; 10,11; 13,14; 23,1-2) que se revela en todo su esplendor con la «sabiduría-atributo» dinámico de Yahvé (Job 28,25-27; Prov 8, 12-21; Sab 1,4-5; 7,15-21; 8,1; 9,1-2; 10,15-19,20; Eclo 24,18-22) y más aún con la «sabiduría» «hipostática» y «personal» a lo divino (Prov 8,22-31; 9,1-6; Sab 7,22-8,8; Eclo 24,1-31), como punto de arranque para la «Sabiduría-Persona» divina del NT[8]. Elemento de enlace entre estos dos extremos, la «sabiduría», como don divino (Job 32, 18-20; Prov 2,6-7; Ecl 2,26; Sab 7,27; Eclo 1,15), que tiende a fijar la unión del hombre con Dios y camina inseparablemente emparejada al clásico y fecundo «temor de Yahvé», reconocimiento teórico-práctico, como corona y síntesis de la vida «religiosa» (Job 28,28; Sal 111,10; Prov 1,7; Eclo 1,11-21). Alternando lo lírico con lo expo-

[5] A. Drubell, *Le conflict entre la sagesse profane et la sagesse religieuse:* B (1936) 45-70. 407-428; W. Dillistone, *Wisdom Word and Spirit. Revelation in the Wisdom Literature:* Interp (1948) 275-287; J. W. Montgomery, *Wisdom as Gift:* ibid. (1962) 43-57. Véase además antes, nt.2.

[6] Explícitamente y a lo largo de todo el libro, en Job, Prov, Ecl, Sab y Eclo; aparece también, más o menos explícita, en algunos salmos (1; 37; 39; 49; 73; 112). No aparece en el libro de Cant, incorporado a los «sapienciales» en la liturgia. Para los Salmos, puede verse R. E. Murphy, *A Consideration of the Classification «Wisdom Psalms»:* VTSuppl IX (1963) 156-167.

[7] O. Eissfeldt, *Der Maschal:* BZAW (1913); J. Pirot, *Le «Māšāl» dans l'A.Testament:* RScR (1950) 565-580; F. Hauck: ThWNT V (1954) p.744-748; A. S. Herbert, *The «Parable» (Māšāl) in the O. Testament:* SJTh (1954) 180-196; A. R. Johnson, *Māšāl:* VTSuppl III (1955) 162-169; S. Lach, *Maschal. Eine didaktische, literarische Form in den Büchern des A.Testaments:* Ann. Theol-Cann. (1956) 285-309; G. Rinaldi, *Alcuni termini ebraici relativi alla letteratura:* B (1959) 267-289; A. George, *Parabole:* DBS VI (1960) c.1149-1155; B. Gemser, *The Spiritual Structure of Biblical Aphoristic Wisdom:* Hom. Bibl. (1962) 3-10.

[8] Para los diversos puntos de vista sobre este doble aspecto de la sabiduría «divina», puede verse J. de Savignac, *Note sur le sens du vers 8,22 des Prov:* VT (1954) 429-432; R. B. Y. Scott, *Wisdom in Creation: the 'āmôn of Prov. 8,30:* VT (1960) 213-223; W. A. Irwin, *Where shall Wisdom be found?:* JBLit (1961) 133-142; de nuevo J. de Savignac, *Sagesse en Prov. 8,22-31:* VT (1962) 211-215 (contra la interpretación de Scott); A. Hulsbosch, *Sagesse créatrice et éducatrice (Prov.8):* Augustinianum (1961) 217-235.433-451; (1962) 5-39; (1963) 5-27; W. Vischer, *Der Hymnus der Weisheit in den Sprüchen Salomos 8,22-31:* EvTh (1962) 309-326; R. N. Whybray, *Prov. 8,22-31 and its supposed prototypes:* VT (1965) 504-514; D. J. McCarthy, *«Creation» Motifs in Ancient Hebrew Poetry:* CBQ (1967) 393-406; M. Dahood: CBQ (1968) 512-521.

sitivo y aun lo dramático, la «sabiduría» desarrolla un magnífico cuadro doctrinal de fondo «religioso», y a él subordina cuanto de más o menos «humano» va recogiendo [9].

4. Origen

Antiquísimo sin duda, separado en su origen de la «historia-prosa» o unido a ella [10], el género «sapiencial-poético», como tal, no es exclusivo de la literatura bíblica. Floreció también en los países del Medio Oriente con quienes Israel hubo necesariamente de vivir en contacto: en Canaán y Fenicia, más aún en Egipto y Mesopotamia (Sumer-Acad, Babilonia y Asiria), existió una literatura «sapiencial» prevalentemente de carácter «político» y «humano», pero en ocasiones no desprovista del elemento «religioso» [11]. Ya el hecho por sí solo, y sobre todo por el encuentro «literario-doctrinal» de algunos de estos documentos «sapienciales» extrabíblicos con determinados pasajes de la literatura «sapiencial» bíblica [12], suscita el problema de las posibles relaciones existentes entre ambas literaturas. ¿Fue autónoma en su origen la literatura «sapiencial» bíblica o, más bien, se inspiró (y en qué grado) en la literatura «sapiencial» extrabíblica? La respuesta depende del estudio comparativo bíblico-extrabíblico de cada uno de los documentos que de hecho presente entrecruces «literario-doctrinales» más o menos llamativos, y, por lo mismo, habrá de darse en la exegesis de los pasajes concretos de los distintos

[9] A. Vaccari, *Il Concetto della Sapienza nell'A.T.*: Greg (1920) 218-251; W. Zimmerli, *Zur Struktur der altt. Weisheit*: ZAW (1933) 177-204; T. Kázmér, *Wesen und Entwicklung des Weisheitsbegriffes in den Weisheitsbüchern des A.Testaments* (Roma 1951); G. von Rad, *Theologie des A.Testaments* I (München 1957) p.415-451; E. Cantore, *La Sapienza biblica, ideale religioso del credente*: RivB (1960) 1-9.129-143.193-205; H. Duesberg, *Sagesse humaine et sagesse divine*: BVieCh 45 (1962) 54-68; G. Sprondel, *Untersuchungen zum Selbstverständnis und zur Frömmigkeit der alten Weisheit Israels* (Diss. Göttingen 1962); D. A. Hubbard, *The Wisdom Movement and Israel's Covenant Faith*: TyndHB 17 (1966) 3-33; J. L. Mc Kenzie, *Reflection on Wisdom*: JBLit (1967) 1-9; R. E. Murphy, *Assumptions and Problems in Old Testament Wisdom Research*: CBQ (1967) 407-418.

[10] Véase A. Lods, *Histoire de la littérature hébraïque et juive* (Paris 1950) p.22-72; Bewer-Kraeling, *The Literature of the O. Testament* (New York 1962³) p.1-22; D. Gonzalo Maeso, *Manual de Historia de la Literatura Hebrea* (Madrid 1960) p.123-131; R. E. Murphy, *Introduction to the Wisdom Literature of the Old Testament* (Collegeville, Minn., 1965).

[11] Para los textos, puede verse J. B. Pritchard: ANET (1955²) p.405-452. Para su estudio en Canaán-Fenicia, W. F. Albright, *Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom*: VTSuppl III (1955) 1-15; C. H. Gordon, *UL* y *UM*; E. Jacob, *Ras Shamra et l'A.Testament* (Neuchâtel 1960); en Mesopotamia, J. J. A. van Dijk, *La sagesse suméro-accadienne* (Leiden 1953); Id., *Note sur la sagesse suméro-accadienne*: Sumer (1954) 139-142; R. de Langhe, *La Bible et la litérature ugaritique*: L'A.Testament et l'Orient (Louvain 1957) p.65-87; E. I. Gordon, *Sumerian Proverbs* (Philadelphia 1959); W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford 1960); F. Nötscher, *Biblische und Babylonische Weisheit*: BZ (1962) 120-126; G. Couturier, *Sagesse babylonienne et Sagesse israélite*: ScEccl (1962) 293-310; S. N. Kramer, *The Sumerians* (Chicago 1963); en Egipto, E. Würthwein, *Die Weisheit Aegyptens und das A.Testament* (Marburg 1960); A. Barucq, *L'expresion de la louange divine et de la prière dans la Bible et en Egypte* (Le Caire 1962); P. Kaplony, *Eine neue Weisheitslehre aus dem alten Reich*: Or 37 (1968) 1-62.339-345. Artículos de diversos autores en *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*: VTSuppl III (1955). Un claro estudio de síntesis, R. B. Y. Scott, *Proverbs...* (1965) p.XL-LIII. Cf. también H. H. Schmid, *Hauptprobleme der altorientalischen Weisheitsliteratur*: Schweiz.Theol.Umschau 35,2 (1965) 1-7.68-74; Id., *Wesen und Geschichte der Weisheit*: BZAW 101 (1966); A. G. Wright, *Numerical Patterns in the Book of Wisdom*: CBQ (1967) 524-538.

[12] T. Ayuso, *Los elementos extrabíblicos de los Sapienciales*: EstB (1947) 187-223; B. Celada, *Sabiduría internacional en la Biblia*: CultB 23 (1966) 108-111; Id., *Pensamiento laico en la Biblia. La Sabiduría popular incorporada a la Biblia*: ibid., 173-176. Para la *bibliografía* sobre estos casos concretos (Amen-em-ope, Justo paciente, Himno al Sol, Palabras de ʾAḥîqār...), me remito a la exegesis de los pasajes correspondientes de Prov, Job, Sal, etc.

libros «Sapienciales». En una *Introducción* general, sólo pueden establecerse algunos principios, aunque siempre como reflejo del estudio comparativo. A pesar del aislamiento político-religioso-cultural impuesto al pueblo escogido, Israel hubo de estar continuamente en contacto, voluntario o forzoso, con los pueblos de Oriente Medio desde su permanencia en Egipto hasta su vida en el destierro babilónico y su retorno a Palestina: lo imponía su posición de «puente» para el tráfico comercial en tiempo de paz y para los movimientos militares en tiempo de guerra. Si este contacto influyó tanto en sus vacilaciones políticas y en su mismo ambiente religioso, es lógico que influyese también en su ambiente cultural, «sapiencial» en concreto [13]. ¿Hasta qué punto? ¿Se debió a este contacto el origen mismo de su espléndido género «sapiencial», o solamente el principio de fecundación en algunos casos concretos? Aun suponiendo, en pasajes determinados, dependencia y no paralelismo entre las literaturas «sapienciales» de los diversos pueblos, no es fácil probar que en Israel hubo de esperarse un impulso de fuera para poner en marcha su carrera «sapiencial»: el contenido social-ético-religioso de los libros «sapienciales» israelitas forma un mundo aparte, y la sombra de su figura central, Yahvé-Dios único-Creador-Providente, llena todo un cuadro siempre actual e incomparable en su conjunto. Pudo sin duda en algunos detalles, pasajes concretos, inspirarse en modelos extrabíblicos, calcar más o menos su forma literaria y hasta fecundarse con su fondo doctrinal: en todo caso, los hizo suyos y los purificó al contacto del más estricto monoteísmo yahvista con todas sus consecuencias religioso-morales.

5. Forma literaria

La literatura bíblica «sapiencial» es «didáctica» por su contenido y «poética» por su presentación externa. Más aún que la misma «prosa literaria», la literatura «sapiencial» busca un vocabulario «escogido», tiene preferencia por un estilo «figurado» y se envuelve misteriosamente en una forma «rítmica» y «musical». De estos aspectos literarios, diversamente conjugados en la variada gama poética del trinomio «lírico-didáctico-dramático» [14], tiene el tercero una importancia especial, y en él se entrelazan diversos elementos que conviene tener en cuenta:

A) *Ritmo interno o lógico*, resultante de la exposición de una «idea» que, de uno u otro modo, se completa progresivamente. Ya notado por los Padres y conocido por los exegetas antiguos con el nombre de «epexegesis» (aposición aclaratoria) [15], recibió más tarde

[13] Al hablar de la «sabiduría» de Salomón (cf. *Wisdom in Israel...*: VTSuppl III [1955] 225-237.262-279), el hagiógrafo la coloca sobre «toda la sabiduría de los hijos de Oriente y del Egipto» (1 Re 5,10-11). Atraída por la fama de esa «sabiduría», visita a Salomón, «el más grande de los reyes de la tierra por las riquezas y la sabiduría», la reina de Sabá, y todos «deseaban oírle» (1 Re 10,1-13.23-24). Todo ello supone, de un lado, un ambiente de especial «sabiduría» en Israel, y de otro, el conocimiento del mundo «sapiencial» extrabíblico por parte del hagiógrafo y sin duda de los círculos cultos jerosolimitanos.

[14] Una buena síntesis de las diversas clases de poesía lírica y didáctica en Höpfl-Bovo ([6]1963) p.317-319. Cf. también G. Lasry, *Preceptiva Hebrea*: EBG V (1965) 1159-1173; L. Alonso Schökel, *Poésie hébraïque*: DBS VIII (1967) 47-90.

[15] G. Castellino, *Il ritmo ebraico nel pensiero degli antichi*: B (1934) 505-516; M. Pei-

el nombre clásico y definitivo de *paralelismo de los miembros* [16]. Espontáneo, como por exigencia humana, en toda «poesía» antigua y moderna, en la bíblica el paralelismo es una especie de constante y puede ser considerado como su primera e inequívoca ley en su triple forma de *sinónimo* («repetición» de la idea anterior en términos «semejantes»), *antitético* («oposición» a la idea anterior en términos «contrarios»), y (sólo «especie» de paralelismo) *sintético* («desarrollo» de la idea anterior). Siempre que se proceda sin subjetivismos y apriorismos, el *paralelismo* es útil en el campo de la llamada «crítica del texto» y de la «exegesis»: a base de él, pero sin violentarlo en busca de una perfección que no siempre tiene, puede llegarse a la lectura más probable, a veces cierta, de un texto dudoso y, a través de ella, a su sentido auténtico [17].

B) *Ritmo técnico o externo*, como resultado del acoplamiento mecánico de las expresiones usadas y presentes, según cánones diversos, en la «poesía» moderna a partir de la griega y latina. En la poesía «hebrea» hay una serie de elementos (ausencia original de vocales, desconocimiento de la auténtica primitiva pronunciación, deficiencias en el texto llegado hasta nosotros) que dificultan la determinación de las leyes a que pueda obedecer ese *ritmo externo*. Admitida su indudable existencia, ¿puede considerarse como independiente de toda norma fija, o como sujeta a leyes concretas? Aunque más fácil el primer camino, los estudiosos han preferido seguir el segundo. Partiendo de algunas afirmaciones de Josefo, y con el fin de poner la poesía «hebreo-sacra» en el mismo plano de perfección literaria que la «profana» greco-latina, algunos Padres aplicaron al *ritmo externo* bíblico las leyes del metro clásico (cantidad-medida de las sílabas o silabas «largas» y «breves») [18]. A partir del siglo XIX, estudios más a fondo suscitaron un problema que desde antiguo no había sufrido variaciones. Cierto que algunos autores modernos han simplificado el problema, poniendo como base única

NADOR, *Estudios sobre el paralelismo de la poesía hebrea:* Ilustr. del Cler. (1940) 251-262; (1941) 5-15.319-328; (1942) 46-50.129-134.214-222.

[16] Así lo propuso y explicó por vez primera R. LOWTH, *De sacra poësi hebraeorum* (Oxford 1753).

[17] A. VACCARI, *De utilitate parallelismi poëtici ad intelligentiam SS. Librorum:* VD (1921) 184-189; T. J. MEEK, *Hebrew Poetic Structure as a Translation Guide:* JBLit (1940) 1-9; D. GONZALO MAESO, *Contribución al estudio de la métrica bíblica: sobre la verdadera significación y alcance del «paralelismo»:* Sef (1943) 3-39; ID., *Principios fundamentales del verso hebreo:* Sef 5 (1945) 3-47; TH. H. ROBINSON, *The Poetry of the O. Testament* (London 1947); J. MUILENBURG, *A Study in Hebrew Rhetoric. Repetition and Style:* VTSuppl I (1953) 97-111; M. PEINADOR, *El paralelismo de la poesía hebrea como fenómeno literario y norma exegética:* Cuad. Bibl. (1959) 257-268; R. G. BOLING, *«Synonimus» Parallelism in the Psalms:* JSemSt (1960) 221-255; E. S. MELAMMED, *Break-up of Stereotyp Phrases as an Artistic Device in Biblical Poetry:* ScrHier 8 (1961) 115-153; O. EISSFELDT, *Einl.* (1964^3) p.75-86 (amplia *bibliografía* para lo bíblico y extrabíblico antiguo); HÖPFL-BOVO, p.319-321; S. GEVIRTZ, *Patterns in the Early Poetry of Israel* (Chicago 1963); G. GERLEMAN, *Bemerkungen zum alttestamentlichen Sprachstil:* Fs. T. C. Vriezen (Wageningen 1966) 108-114

[18] FL. JOSEFO, *Antiq.* 2,16,4; 4,18,42 (hexámetro en Ex 15,1-18 y Dt 32,1-43; trímetro y pentámetro en los Salmos); ORÍGENES (?), *In Psalm.* 118,1-2 (como JOSEFO); cf. J. B. PITRA, *Analecta Sacra* II (Parisiis 1884) p.341; III p.252; EUSEBIO: MG 21,853 (hexámetros y más ordinariamente trímetros y tetrámetros); SAN JERÓNIMO: ML 28,1140-41 (hexámetros); SAN ISIDORO: ML 82,119 (hexámetros). En este sentido, entre otros, F. GOMER, *Davidis lyra seu nova hebraea S. Scripturae ars poëtica canonibus suis descripta et exemplis sacris, et Pindari ac Sophoclis parallelis demonstrata* (Lugduni 1637) p.609-832. Véase B. UGOLINUS, *Thesaurus antiquitatum sacrarum* (Venetiis 1766) p.XXXI.

del ritmo hebreo el número de «ideas», con exclusión del número de «sílabas» [19]; pero puede afirmarse que la tendencia general no es ésta, aunque después varíen los intentos por determinar la faceta específica de las «palabras» como elementos del *ritmo externo*. Se admite como imprescindible y decisiva la presencia del «acento» prosódico, que, de uno u otro modo, va repitiéndose a lo largo del verso. Para algunos, este «acento», siguiendo el principio de la métrica siríaca («número de sílabas»), es «alterno» (una sílaba «tónica», la siguiente «átona») y forma exclusivamente pies «yámbicos» o «trocaicos» [20]. Para otros cuenta sólo el «acento» gramatical, que, independiente del «número de sílabas», se va sucediendo entre un número determinado de sílabas «átonas» y constituye el ritmo «anapéstico» [21]. Además del «acento», pero sin preocuparse del número de sílabas «átonas», exigen otros la «cantidad» o «medida» de las sílabas [22].

Como puede verse, la solución positiva del problema en su paso definitivo queda al aire y difícilmente podrá llegar, teniendo en cuenta que se trabaja con elementos de vocalización poco seguros. Pretender, por lo mismo, encerrar en un mecanismo rígido el *ritmo externo* de la poesía bíblica, que sin duda tenía su «armoniosidad», es peligroso. De aquí la tendencia a una teoría [23] que parece más humana y es más flexible, a base de los siguientes principios: no cuenta la «cantidad» o «medida» de las sílabas, sino sólo los «acentos»; en concreto, hay que admitir un cierto número de «acentos» o «sílabas tónicas» según la diversa «extensión» de cada verso; queda al arbitrio del poeta el uso del «número» de «acentos» (de «dos» a «cinco» en cada verso) que se van alternando con un número indeterminado de «sílabas átonas» (de «una» a «tres»); los «acentos» coinciden generalmente con el «número de palabras», a no ser que éstas, excesivamente largas, admitan dos «acentos», o, demasiado breves («monosílabos»,

[19] Véase F. Baumgärtel, *Der Hiobdialog:* BWANT (1933); J. Herz, *Formgeschichtliche Untersuchungen zum Problem des Hiobbuches:* Fs. Alt p.107-112.

[20] Así G. Bickell, *Metrices biblicae regulae exemplis illustratae* (Oeniponte 1879), a quien, entre otros, han seguido G. Hölscher: BZAW (1920) 93-101 y más sistemáticamente S. Segert: ArchOrient (1953) 481-542; (1957) 190-200; Commun. Viat. (1958) 233-241; VTSuppl VII (1960) 283-291.

[21] Padre de la teoría puede decirse J. Ley, *Die metrischen Formen der hebräischen Poesie* (Leipzig 1866), a quien, entre otros, siguen J. Begrich: ThRs (1932) 767-789; T. H. Robinson: ZAW (1936) 28-43 y, campeón decidido, E. Sievers, *Metrische Studien* I (Leipzig 1901); II (1904-1905); III (1907). Sobre esta teoría, E. Vogt, citado por O. Eissfeldt, *Einl.* p.988-89.

[22] La hipótesis ha quedado un tanto anticuada: véase principalmente N. Schlögl, *De re metrica Veterum Hebraeorum* (Wien 1899).

[23] La *bibliografía* sobre la teoría en su conjunto y cada uno de sus elementos es abundante. Fecundo, aunque acaso indeciso en algún punto, S. Mowinckel, *Zum Problem der hebräischen Metrik* I: Fs. Berth p.379-394; *Zur hebräischen Metrik* II: StTh (1953) 54-85; *Marginalien zur hebräischen Metrik:* ZAW (1956) 97-193; *Real and Apparent Tricola in Psalm Poetry* (Oslo 1957); (otros estudios suyos sobre pasajes más concretos en StOrPed p.250-262 sobre Sal 8; ZAW [1953] 167-187, sobre Is 62,1-12 y los llamados «kurzverse»; StTh [1956] 137-165 sobre Jesús Sirac). Véase también S. H. Birkeland, *Akzent und Vocalismus im Althebräischen* (Oslo 1940); H. B. Rosén: RB (1953) 30-40; F. Horst: ThRs (1953) 97-121; E. Vogt: B (1960) 79-81; M. Weiss, *Wege der neuen Dichtungswissenschaft, in ihrer Anwendung auf die Psalmenforschung:* B (1961) 255-302. Estudio comparativo en L. Alonso Schökel, *Quid scimus hodie de rythmo poëtico hebraico:* VD (1962) 109-122. Una buena síntesis en A. Lods, *Histoire...* p.73-82. Cf. además L. Alonso Schökel, *Estudios de poética hebrea* (Barcelona 1963), espec. p.119-193; Höpfl-Bovo, p.321-324; S. E. Loewenstamm, *The Extended Hemistich in Ugaritic and Biblical Verses* (en heb.): Lesh 27s (1963) 111-126; Gordon, *UT* 128,21ss; M. Dahood, *A New Metrical Pattern in Biblical Poetry:* CBQ (1967) 574-579; G. Fohrer, *Ueber den Kurzvers:* BZAW 99 (1967) 59-91 (= ZAW 66 [1954] 199-236).

«preposiciones», etc.) y estados constructos, no admitan ninguno. Hipótesis razonable que, abierta a muchas excepciones, salva con cierta «fluidez» la existencia de un *ritmo externo* que sin duda se daba en la primitiva poesía hebrea.

C) *Estrofas.* Como en el género «poético» de toda literatura, también en la literatura bíblica los versos se reúnen formando estrofas. Admitido el hecho, más o menos fluido, no es fácil determinar con certeza las leyes que presiden su formación, mucho menos la uniformidad con que se aplican. A la constante fija, «simetría» y «alternación», en la poesía clásica, la poesía hebrea responde con una línea estrófica esfumada y anárquica [24]. Cuando se trata de seguirla, lógicamente surge como ley fundamental el progresivo avance de la idea inicial que, del principio al fin, parece ha de señalar en algún modo la presencia de una unidad estrófica. Fuera de esta ley lógica de carácter general, hay en la poesía hebrea algunos elementos literarios que pueden indicar la división de un poema en diversas estrofas, pero sólo muy parcialmente, dada su relativa poca frecuencia. Enumeremos algunos:

a) *Verso intercalado* o *estribillo* (Sal 42,6.12; 43,5; 46,8.12; 80,4.8.15.20; 107,8.15.29.31), que repite la misma idea con las mismas palabras al fin de una serie de versos [25].

b) *Poema alfabético-acróstico* (Sal 25; 34; 37; 111; 112; 119; 145; Prov 31,10-31; Lam 1,4), que comienza cada verso o cada serie de versos con una letra del alfabeto hebreo en orden progresivo [26].

c) Complejo *estrofa-antiestrofa* (Sal 132,2-10 con 11-18), o respuesta simétrica de la segunda a la primera [27].

d) *Anadiplosis* (Sal 121,4 con 5), o comienzo de una parte del poema con las mismas palabras que cierran la anterior [28].

e) *Anakrusis*, o repetición enfática de una misma fórmula o partícula al principio del verso [29].

f) *Asonancia* en las palabras que cierran un verso o una parte del poema [30].

g) *Selâ* (frecuente en los Salmos), que en algunas ocasiones parece indicar una pausa-separación [31]. Se trata de recursos litera-

[24] Véase, por ejemplo, A. CONDAMIN, *Poèmes de la Bible* (Paris 1933) p.18-38; C. F. KRAFT, *The Strophic Structure of Hebrew Poetry* (Chicago 1938), y *Some Further Observations concerning the Strophic Structure of Hebrew Poetry*: A Stubborn... Irwin (1956) p.62-89; J. A. MONTGOMERY, *Stanza-Formation in Hebrew Poetry*: JBLit (1945) 379-384; J. SCHILDENBERGER (para los Salmos): EstE (1960) 673-687; J. COPPENS, *Le Psautier*: Or. et Bibl. Lov. IV (1962) p.48 (bibliográfico); I. ADLER: KirSep (1963) 408-418 (bibliográfico); A. KOSMALA: VT (1964) 423-445; (1966) 152-180 (en general); HÖPFL-BOVO, p.324s.

[25] M. H. SEGAL, *The Refrain in Biblical Poetry*: Tarb (1934-35) 125-144.433-451.

[26] P. A. MUNCH: ZDMG (1936) 703-710 (para los Salmos); T. PIATTI, *I carmi alfabetici della Bibbia chiave della metrica ebraica?*: B (1950) 281-315.427-458.

[27] I. W. SLOTKI, *Antiphony in Ancient Hebrew Poetry*: JQR (1935-36) 199-219.

[28] A. MIRSKY, *The Origin of the Anadiplosis in Hebrew Literature*: Tarb (1958-59) 171-180 IV.

[29] H. W. ROBINSON, *Anacrusis in Hebrew Poetry*: BZAW (1936) 37-40.

[30] O. S. RANKIN, *Alliteration in Hebrew Poetry*: JThSt (1929-1930) 285-291; P. P. SAYDON, *Assonance in Hebrew as a Means of expressing Emphasis*: B (1955) 36-50.287-504; A. GOLDBERG, *h'lytr'syh hhg'yt-ḥrwzyt bmqr'*: BetM 16 (1963) 177-179.

[31] R. GYLLENBERG: ZAW (1940-1941) 153-156; N. H. SNAITH: VT (1952) 45-56; L. KANZ: ThGl (1956) 763-769.

rios [32] que pueden ser indicios de la división del poema en estrofas, pero nunca un elemento decisivo para fijar una teoría estrófica tal como nosotros la entendemos [33], y mucho menos para permitir hablar del clásico complejo «estrofas-antiestrofas-estrofas alternas» [34].

Rica en su contenido teológico, gráfica y elegante en su expresión literaria, la importante literatura bíblica «poético-sapiencial» invita a la atenta reflexión sobre las huellas que va dejando la «sabiduría» humano-divina y al estudio profundo de problemas técnicos aún no resueltos. Es Yahvé que enseña desde la «nube» lejana y misteriosa, desde la «zarza» inaccesible, desde su «trono» en la «altura» de los cielos.

[32] Entre otros, puede también tenerse en cuenta el de repetición de una o más palabras al principio *(anáfora)*, al fin *(epífora)*, al principio y al fin *(símploce)* de algunos versos.

[33] J. SCHIRMANN: KirSep (1959) 222-230 (bibliográfico); L. ALONSO SCHÖKEL, *Estudios de poética hebrea* (Barcelona 1963).

[34] J. K. ZENNER, *Die Chorgesänge im Buche der Psalmen* (Freiburg 1896); S. MOWINCKEL (a propósito del Sal 8 y del Eclesiástico): véase nt.23. Sobre otras figuras de dicción, W. M. W. ROTH, *The Numerical Sequence x/x + 1 in the OT*: VT 12 (1962) 300-311; ID., *Numerical Sayings in the OT. A form-critical Study*: VTSuppl XIII (1965); H. A. BRONGERS, *Merismus, Synekdoche und Hendiadys in der bibelhebräischen Sprache*: OTSt 14 (1965) 100-114.

J O B

TRADUCCIÓN Y COMENTARIO POR

LUIS BRATES, S. I.
Profesor en la Facultad de Teología de San Cugat del Vallés (Barcelona)

INTRODUCCION[1]

1. Nombre

Como es frecuente en los libros del AT (cf. Josué, Jueces, Samuel, etc.), también éste recibe su nombre del personaje principal. En el TH ese nombre es *ʾiyyôb*, que G transcribió Ιωβ, forma conservada en el «Iob» de la Vg. Sobre él véase comentario a 1,1.

2. Canonicidad

La canonicidad del libro de Job fue reconocida sin dificultad por la sinagoga y por la Iglesia. En una y otra era leído desde tiempo antiguo. San Pablo (1 Cor 3,19) alega Job 5,13 como escritura divina. Sant 5,11 pone a Job como ejemplo de paciencia; sin duda lo considera en cuanto descrito en el libro, especialmente en el prólogo. Claras alusiones hay en 1 Tes 5,22 (cf. Job 1,1 = 1,8; 2,3); Ap 9,6 (cf. 3,21); Flp 1,19 (13,16 [G]); Rom 11,35 (41,3)[2]. La canonicidad la negaron Teodoro de Mopsuestia y Junilio Africano, por creer que el autor del libro falseaba la historia atribuyendo a Job actitudes y palabras indignas de la santidad del varón justo. No atendían al carácter literario del libro. Tampoco pueden oponerse como contrarios a la divina inspiración del libro los modos de hablar erróneos de Job o de sus amigos.

El lugar del libro varía en los distintos cánones. En el judío forma con los Salmos y Proverbios una clase especial: la de los libros poéticos. En el griego, los tres libros se unen con los otros dos intitulados de Salomón: Cantar y Eclesiastés, y con las dos Sabidurías. El orden de colocación varía en las Biblias y en las listas. Entre los latinos, esta agrupación se conserva en los cánones del concilio de Hipona, pero en el Occidente se tiende a hacer de Job, con Ester, Tobit y Judit, un segundo grupo de libros históricos. Es el orden de la Vulgata, que se conserva en los cánones del Florentino, Tridentino y Vaticano I. En el canon siríaco, Job sigue a los libros de Moisés por acomodarse a la opinión rabínica *(Baba Bathra* 15a), que lo creía obra del autor del Pentateuco.

3. Forma externa

Por su forma externa, el libro de Job pertenece a los poéticos del AT. Atendiendo a ese carácter, los *Naqdānîm* o «punctatores» extendieron a él el sistema especial de acentos que emplearon con los Salmos y Proverbios. La forma poética no alcanza a algunas partes pequeñas del libro: prólogo, introducción a los discursos de

[1] Cf. las introducciones generales a los libros del AT o a los libros poéticos. También L. Bigot, *Job:* DTC 8 (1925) 1458-1486; A. Lefèvre, *Job:* DBS 4 (1949) 1073-1098; J. Giblet, *Brevis introductio in librum Job:* CMech 22 (1952) 468-471.

[2] Se han afirmado afinidades verbales y paralelos ideológicos entre Job y 18 pasajes del NT, sin contar 1 Cor 2,19. C. Hanson, *Quotations of the Book of Job:* Theology 53 (1950) 250.

Elihú y epílogo. En todo lo restante aparecen las características de la forma poética hebrea: ritmo y paralelismo. Por el paralelismo se unen los dos (algunas veces tres) [3] miembros (hemistiquios, esticos) de la frase poética en una unidad superior, el verso. Los versos, a su vez, pueden unirse en grupos mayores, llamados por algunos estrofas, nombre a veces impropio, ya que el agrupamiento nace de motivos meramente ideológicos [4].

4. Estructura

En líneas generales, el libro consta de un prólogo (1,1-2,13), al que corresponde un epílogo (42,7-17), ambos en prosa y de aspecto histórico. Uno y otro encuadran un poema (3,1-42,6) que, en sustancia, consiste en un diálogo entre Job y diversos personajes. En ese diálogo se pueden distinguir tres partes: la discusión de Job con tres amigos que han venido a consolarle (3,1-31,40); la intervención de un nuevo personaje, Elihú, que interpela a Job sin que éste responda (32,1-37,24), y una larga interpelación de Yahvé a la que Job responde brevemente (38,1-42,6).

5. Lenguaje

«El autor emplea vocabulario, gramática, modos de expresión propios» (Dhorme, p.CXL). Hay en el libro muchos términos que no aparecen más que una vez en el AT *(hapax legómena)* o que no se hallan en otros libros y que declaran la predilección del autor por voces desusadas. Muchos de ellos parecen tomados de lenguas semíticas distintas del hebreo, especialmente del arameo. El autor pretendía así tal vez dar a su lenguaje cierto sabor exótico o insólito, conforme a la tendencia de la poesía [5].

[3] Algunos autores (Duhm, Hölscher, Fohrer) no admiten más que versos de dos esticos y suprimen sistemáticamente el tercero cuando aparece en el texto. Eso parece arbitrario. Cf. PETERS (p.73*); W. F. ALBRIGHT, *Archaeology of Palestine* (Harmondsworth 1956) p.231.

[4] Acerca de las estrofas en el AT hay gran diversidad de opiniones. Sobre la forma externa del libro de Job, cf. M. LÖHR, *Beobachtungen zur Strophik im Buche Hiob*: BZAW 33 (1918) 303-321; F. ZORELL, *Ex disputatione Jobi cum amicis suis*: VD (1930) 265-268; CH. L. FEINBERG, *The poetic Structure of Book Job and the Ugaritic Literature*: BSacr 103 (1946) 282-292; W. A. IRWIN, *Poetic Structure in Dialogue of Job*: JNESt 5 (1946) 26-39; H. HERTZBERG, *Der Aufbau des Buches Hiob*: Fs. Berth (Tübingen 1950) p.233-258; C. WESTERMANN, *Der Aufbau des Buches Hiob* (Tübingen 1956); P. W. SKEHAN, *Strophic Patterns in the Book of Job*: CBQ 23 (1961) 129-143; C. K. JOHNSTONE, *Poetic Statement in «Job»*: RevUOtt 32 (1963) 45*-49*.

[5] La índole singular del lenguaje del libro de Job ha hecho pensar a algunos si sería versión de algún libro escrito en otra lengua afín al hebreo (Ibn Ezra), como el árabe. El lenguaje del libro, a pesar de sus peculiaridades, se manifiesta originariamente hebreo, lo mismo que su autor. La abundancia de términos exóticos atestiguaría que el autor era versado en otras lenguas distintas de la suya propia. Aunque, para asegurar eso con certeza, tendría que conocerse enteramente el lenguaje hebreo literario y popular de la época en que escribía. G. R. Driver *(Canaanite Mythes and Legends:* Old Testaments Studies 3 [1956]) nota las peculiaridades del hebreo comunes con el ugarítico. Cf. también J. GRAY, *The Legacy of Canaan*: VTSuppl 5 (1965). Además F. H. FOSTER, *Is the Book of Job a Translation of an Arabic Original?*: AmJSemLL 49 (1932-33) 21-45; D. W. THOMAS, *The Root ydᶜ in Hebrew*: JThSt 36 (1935) 409-412; *The Interpretation of bᵉsôd in Job 29,4*: JBLit 65 (1946) 63-66; W. F. ALBRIGHT, *The Old Testament and Canaanite Language and Literature*: CBQ 7 (1945) 5-31; R. DUSSAUD, *La néphesh et la rouah dans le «Livre de Job»*: RevHR 119 (1945) 17-30; J. DE SAVIGNAC, *Notes sur l'use du terme ṣâphôn dans quelques passages de la Bible*: VT (1953) 95-96 (a Job 26,7); W. COSSER, *The Meaning of Life (ḥayyîm) in Proverbes, Job and Ecclesiaste*: Transactions of Glasgow University Oriental Society 15 (1955) 48-53; N. M. SARNA, *Studies in the Language of Job* (Dropsie College 1955); *Some Instances of the Enclitic M in Job*: JJewSt

6. Texto y versiones

El texto hebreo (TH), a pesar de las innumerables correcciones que los críticos introducen en él, hay que decir con N. Peters que está relativamente bien conservado. Entre los autores más recientes (v.gr., Peters, Weiser, Horst, etc.) se nota tendencia a respetar el texto transmitido, en contra de lo que era ordinario en otros más antiguos, hasta llegar a extremos de arbitrariedad, rechazada por otros más discretos. Se han de admitir, con todo, no pocas corrupciones, para sanar las cuales la crítica textual se ha mostrado útil en no pocos pasajes cuya inteligencia ha facilitado. Las causas de error son, en general, en este libro, las mismas que en los otros del AT, favorecidas aquí por la dificultad intrínseca de penetrar el pensamiento en muchos pasajes [6].

La versión griega (G) presenta caracteres que la hacen poco útil para la corrección del texto. Busca más expresar el sentido que conservar las palabras y pone empeño en dar a la versión el corte de un buen griego helenístico. De ahí que ella resulte algo perifrástica. El traductor no muestra un conocimiento del hebreo tan perfecto como hubiera sido de desear. Expresiones de Job que le han parecido ofensivas para Dios las ha suavizado y aun eliminado. Lo más peculiar de esta versión es que ofrece un texto notablemente más corto que el TH. Los críticos, en general, están de acuerdo en que, por lo común, el texto original coincida con el TH [7].

De las otras versiones griegas, Aquila (Aq), Símmaco (Símm) y Teodoción (Teod), sólo se conservan fragmentos que mantienen en nuestro libro los caracteres que presentan en los otros del AT. Se advierte que traducen un texto hebreo que variaba poco del actual.

6 (1955) 108-110; M. DAHOOD, *Some Northwest Semitic Words in Job:* B 38 (1957) 306-320; *Mišmār «muzzle» in Job 7,12:* JBLit 80 (1961) 270s; *Northwest Semitic Philology and Job:* The Bible and Current Catholic (1962) 55-74; *Ugaritic lexicography:* MélETiss I (1964) p.81-104; W. L. MORAN, *The Hebrew Language in its Northwest Semitic Background:* The Bible and the Ancient Near East (1961) 54-72; A. GUILLAUME, *Studies in the Book of Job:* Ann. of Leeds Univ. Or. Soc. Suppl. 2 (1968).

6 G. BEER, *Der Text des Buches Hiob* (Marburg 1897); G. R. DRIVER, *Problems in Job:* AmJSemLL 52 (1935); *Problems in the Text of Job:* VTSuppl 3 (1955) 72-93; A. DÍEZ MACHO, *Un manuscrito protobabilónico de los libros poéticos de la Biblia:* EstB 18 (1959) 323-356. A la corrección del TM son muchos los trabajos que se han dedicado, y sería poco útil reseñarlos aquí. Citaremos algunos que abarcan todo el libro o varios capítulos: N. H. SNAITH, *Notes on Hebrew Text of Job I-VI* (London 1945); E. F. SUTCLIFFE, *Notes on Job Textual and Exegetical:* B 30 (1949) 66-90; *Further Notes on Job Textual and Exegetical:* B 31 (1950) 365-378; W. B. STEVENSON, *Critical Notes on the Hebrew Text of the Poem of Job* (Aberdeen 1951). Entre los documentos de Qumrân se han hallado dos fragmentos en hebreo en la cueva IV, uno en escritura antigua y el otro en cuadrada (cf. J. T. MILIK, *Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda* [París 1957] p.26). Se han hallado también dos fragmentos, uno muy pequeño (en c.IV) y otro más extenso (c.XI), de un *Targum*, todavía no estudiados, pero que podrían ser parte del *Targum* más antiguo conocido; cf. F.M. CROSS, *The Ancient Library of Qumrân and Modern Bible Studies* (New York 1958) p.26; J. P. VAN DER PLOEG, *Een Targum van het Boek Job:* Het Heilig Land 15 (1962) 145-149; A. S. VAN DER WOUDE, *Das Hiobtargum aus Qumrân Höhle XI:* VTSuppl 9 (1963) 322-331. Se ha conservado del 12 al 15 por 100. Los fragmentos se refieren a los c.17-42. Texto de c.100 a.C.

7 Cf. J. ZIEGLER, *Der textkritische Wert der Septuaginta des Buches Job:* MisBib 2 (1934) 277-296; H. S. GEHMAN, *The Theological Aproach of the Greek Translator of Job 1-15:* JBLit 68 (1949) 231ss; D. H. GARD, *The exegetical Method of the Greek Translator of the Book of Job:* JBLit Monograph Series 8 (1952); J. W. WEVERS, *Septuaginta Forschungen:* ThRs 41 (1954) 85-137.171-190; F. PÉREZ CASTRO, *Corregido y correcto. El Ms B19a (Leningrado) frente al Ms 4445 (Londres) y al Códice de los profetas del Cairo:* Sef 15 (1955) 3-30; H. ORLINSKI, *Studies in the Septuaginta of the Book of Job:* HUCA 28 (1957) 53-74; 29 (1958) 229-271; 30 (1959) 53-67; 32 (1961) 239-268; 33 (1962) 119-152.

La versión siríaca Pešiṭtā' (S) quiso mantenerse fiel, aunque con cierta libertad, a la letra del original; pero su imperfecto conocimiento del hebreo se lo impide en los pasajes difíciles, en los que recurre a la conjetura o los deja sin traducir.

La utilidad del conjunto de estas versiones estriba en que a veces nos descubren un arquetipo exento de alguna corrupción que afecta al TM.

El Targum de Job, por su carácter más bien homilético y de edificación, es de poco valor para la crítica textual.

San Jerónimo en su Vg procuró mantenerse fiel a la *hebraica veritas*. Sin hacerse esclavo de las palabras, tiende siempre a dar una traducción que refleje bien el original. No logró, con todo, evitar algunos yerros en la lectura e interpretación de vocablos raros, frecuentes en Job. Su empeño en dar su versión en un latín fluido y correcto hace que a veces sea algo libre y perifrástica. Las diferencias entre TH y Vg son en Job más numerosas que en los otros libros. Sus lecciones pueden ser útiles para la crítica textual cuando coinciden con las de las otros versiones en contra del TH, siempre que no dependa de ellas [8].

7. El problema del dolor en el justo

Puede decirse que los autores recientes, en gran número, creen que el autor quiso dar solución al problema del dolor en el justo. No se puede negar que ese problema ocupa un gran lugar en el libro: la controversia entre Job y sus amigos y la intervención de Elihú giran alrededor de él. A pesar de eso no parece que el autor pusiera a su libro como meta suprema dar solución a ese enigma. Hay varios indicios que parecen probarlo.

1) No hay duda de que, objetivamente considerada, la solución más completa que se da en el libro del problema de la retribución, en el que en último término se resuelve el del dolor en el justo, se halla en 19,25ss. A pesar de eso, después de ese capítulo continúa el diálogo y la solución presentada apenas ejerce influencia en lo restante del libro. Dígase lo mismo de las soluciones complementarias que da Elihú.

2) Sin duda que la cima de todo el poema se halla en los discursos de Yahvé. La dignidad del interlocutor y el lugar postrero que se le ha reservado manifiestan que es Yahvé el que con su aparición y con la revelación concomitante ha de llevar a la obra a su coronamiento y a la consecución de su fin principal. Si éste fuera el de dar solución al problema, Yahvé sería el que la diera. Pero Yahvé se desentiende de la cuestión y no le da solución alguna. En cambio, encamina sus palabras a llevar a Job a una actitud de ánimo determinada. Parece, pues, que el fin principal que el autor pretendía con su obra era el de enseñar al justo que se hallase en circunstancias semejantes a las de Job, la disposición de ánimo

[8] Cf. L. Barret, *Job selon la Vulgate* (Toulon 1925); J. H. Gailey, *Jerome's Latin Version of Job from the Greek ch. 1-26* (Princeton 1948); P. Salmon, *De quelques leçons du texte de Job dans la nouvelle édition de la Vulgate:* MisBU p.177-184.

con que habrá de aceptar la tribulación y cómo se ha de haber en ella. No quiere, pues, enseñar al justo por qué motivos padece, sino el modo como ha de padecer.

3) Una confirmación de esto tenemos en la pobreza de soluciones que ofrece el libro al problema teórico. La que proponen los amigos es falsa, como prueba Job. Este llega a vislumbrar la de la retribución de ultratumba, pero de modo tan imperfecto que ni a él le satisface (véase el comentario a 19,25ss). Las propuestas por Elihú, aunque verdaderas, son también imperfectas, como veremos más adelante. La conclusión que parece poderse deducir es que el autor no quiere dar esas soluciones, ni cada una de ellas por sí solas ni en su conjunto, como solución satisfactoria del problema. Más bien las trae para hacer ver que ninguna de ellas podía llevar al justo de su tiempo a una serena aceptación de las tribulaciones y que tenía, por lo tanto, que recurrir a la solución última práctica que se le presentaba en la revelación de Yahvé, aceptada por Job en las últimas palabras que profiere: la de admitir el misterio y someterse con humildad y confianza a las disposiciones del supremo rector de los destinos humanos [9].

[9] Las monografías de los años 1920-1954 pueden verse en las secciones bibliográficas de los dos trabajos de C. Kuhl, *Neuere Literaturkritik des Buches Hiob:* ThRs 21 (1953) 161-204.257-317; *Von Hiobbuche und seinen Problemen:* ThRs 22 (1954) 261-316. Cf. además E. E. Kellet, *'Job': an Allegory?:* ExpT 51 (1939) 250-251; C. H. Feinberg, *Job and the Nation Israel:* BSacr 96 (1939) 405-411; 97 (1940) 27-33. 211-216; M. Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (Zürich 1948); J. Fichtner, *Hiob in der Verkündigung unserer Zeit:* Wort un Dienst N. F. 2 (1950) 71-89; M. Gonzalo Maeso, *Sentido nacional del libro de Job:* EstB 9 (1950) 67-81; R. Brunner, *Die Juden:* Judaica 8 (1954) 164-178; A. Neher, *Job: The Biblical Man:* Judaism 13 (1964) 37-47; G. Hölscher, *Das Problem des Hiobgedichtes:* Neue Heidelberger Jahrbücher N. F. (1937) 9-17; R. A. Mc Kenzie, *The Purpose of the Yahweh Speekes in the Book of Job:* AnB 10 (1959) 435-445; H. Möller, *Sinn und Aufbau des Buches Hiob* (Berlin 1955); C. Stange, *Das Problem Hiob's und seine Lösung:* ZSTh 24 (1955) 342-355; H. H. Rowley, *The Book of Job and its Meaning:* BullJRL 41 (1958) 167-207; G. Fohrer, *Das Hiobproblem und seine Lösung:* WissZHalle 12 (1963) 249-258; A. Jepsen, *Das Buch Hiob und seine Deutung:* Arbeiten zur Theologie I 14 (1963) 5-28; H. Gordis, *The Lord out of the Whirlwind. The Climax and Meaning of «Job»:* Judaism 13 (1964) 48-63; M. Tsevat, *The Meaning of the Book of Job:* HUCA 37 (1966) 73-106; J. Wood, *Job and the human Situation* (London 1966); F. Hoang-van-Doan, *Le sens de la souffrance dans le livre de Job* (Paris 1944); J. Straubinger, *El libro del consuelo* (B. Aires 1945); A. H. Edekoort, *Het Boek Job en het Problem van het Lijden* (Den Haag 1946); P. P. Parente, *The Book of Job. Reflexions on the mystic Value of human Suffering:* CBQ 8 (1946) 213 - 219; W. Koepp, *Von Hiobthema und der Zeit als Leiden:* ThLitZ 74 (1949) 389-396; J. H. Kroeze, *De Hand op den Mond. Verklaring van het Boek Job* (Franeker 1949); C. da Ariezo *Il dolore di Giobbe:* PalCl 37 (1958) 735-739; P. Cruveilhier, *La conduite de la Providence dans la répartition du bonheur ou du malheur en cette vie selon l'auteur du livre de Job et selon la révélation chrétienne:* RevPApol 52 (1931) 5-20.150-168; W. Bovey, *The unjust God? Job's Problem and ours:* Hibbert Journal 36 (1937-38) 353-364; A. Charue, *Job et le Problème des rétributions dans l'Ancien Testament:* CNamur 33 (1939) 251-271; R. H. L. Slater, *God and human Suffering with special Reference to the Book of Job* (London 1941); J. J. Stamm, *Gottes Gerechtigkeit, das Zeugnis des Hiobbuches:* Der Grundriss 5 (1943) 1-13; H. Junker, *Jobs Leid, Streit und Sieg oder ein Mensch ringt mit dem Schicksal und mit Gott* (Freiburg i. Br. 1948); A. Feuillet, *L'énigme de la souffrance et la réponse de Dieu:* Dieu Vivant 17 (1951) 77-91; J. J. Stamm, *Das Leid in Babylon und Israel* (Zürich 1946); A. S. Peake, *The Problem of Suffering in the Old Testament* (London 1947); J. Coste, *Notion grecque et notion biblique de la souffrance éducatrice:* RScR 34 (1955) 481-523; H. Frey, *Zur Sinndeutung des Leidens im Alten Testament* (Bonn 1955); K. Koch, *Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?:* ZThKirch 52 (1955) 1-42; J. B. Sanders, *Suffering as divine Discipline in the Old Testament and in the Postbiblical Judaism* (Rochester 1955); J. Scharbert, *Der Schmerz im Alten Testament* (Bonn 1955); D. J. Shapiro, *The Problem of Evil and the Book Job:* Judaism 5 (1956) 46-52; E. F. Sutcliffe, *Dios y el sufrimiento en el Antiguo y en el Nuevo Testamento* (Barcelona 1959); O. G. de la Fuente, *La prosperidad del malvado en el libro de Job y en los poemas babilónicos:* EstE 34 (1960) 603-619; J. Carmignac, *La théologie de la souffrance dans les Hymnes de Qumrân:* RevQ 3 (1961-62) 365-386; J. Paulus, *Le thème du juste souffrant dans la pensée grecque et hébraique:* RevHR 14 (1949) 5-29; J. Salguero, *El dolor constituye una*

8. Unidad literaria

La crítica literaria moderna no ha sido más blanda con el libro de Job que con la mayoría de los del AT. En la disección que practican los críticos en él distinguen entre el núcleo primitivo, obra del autor primario, y las demás partes, debidas a redactores posteriores de distintas épocas. Un redactor final daría al conjunto su forma definitiva actual. No faltan, con todo, aun entre los más modernos comentadores científicos, quienes sostienen la unidad literaria y de autor del libro [10]. Otros, aunque no admiten la unidad propiamente tal de autor, juzgan que ninguna parte del libro fue escrita con independencia de él, sino que todas lo fueron en atención al conjunto.

La posición general de los críticos respecto de cada una de las partes se puede expresar del modo siguiente:

a) Del *diálogo*, la parte más intrínseca de la obra. Si se prescinde del c.28 y de los discursos de Elihú (dejamos también aparte la intervención final de Yahvé), los críticos en general, aunque desechando muchos de ellos como adiciones posteriores, no sólo versos aislados, sino fragmentos más o menos extensos [11], admiten la autenticidad del diálogo en su conjunto.

b) Del *prólogo* y *epílogo*, que se unen y complementan para formar una narración única, interrumpida por la parte poética, en cierto modo un episodio de ella extraordinariamente desarrollado. Uno y otro se suelen atribuir a un mismo autor, opinión confirmada por la igualdad de lenguaje y de estilo de entrambos. La diversidad de opiniones surge al querer determinar la relación de composición de esta narración en prosa con el poema. Acerca de ella se han propuesto todas las hipótesis posibles: *Primera*, narración y poema son de un único mismo autor [12]. *Segunda*, la narración existía ya cuando se escribió el poema, o escrita, o como tradición oral fijada en Israel hasta en sus mínimos pormenores. El autor del

prueba saludable para el hombre: CultB 20 (1963) 280-299; N. H. SNAITH, *The Book of Job. Its Origin and Purpose* (London 1968).

[10] Así E. DIMMLER, *Job übersetzt, eingeleitet und erklärt* (München-Gladbach 1922); E. KALT, *Das Buch Job* (Seyl 1924); Haghebert, Junker, Hontheim, Ricciotti, entre los católicos. De los acatólicos, Kuhl ([1953] 187) enumera a R. DRUMMER, *Der Gottes Knecht* (Basel s.f.); M. THILO; C. VAN GELDEREN, *De Hoofdpunten der Zielgeschiedening van Job* (Kampen 1931); J. J. BUSKES, *Job* (Baarn 1925); S. NOWELL-ROSTRON, *The Challenge of Calamity* (London 1939), E. KROEZE. Todos ellos sostienen la autenticidad sustancial del libro. También, fundamentalmente, A. GUILLAUME, *The Unity of the Book of Job:* The Ann. of Leeds Univ. Or. Soc. 4 (1962-63) 26-46.

[11] Así, v.gr., Fohrer tiene por secundarios 12,7-25; 24,1-25; 26,5-14; 27,7-10.13-23; 30,2-8. Algunos críticos reducen la obra original a los dos monólogos c.13 y 29,3-17. El diálogo sería sólo un aditamento. Así P. BERTIE, *Le poème de Job* (Paris 1929); N. H. SNAITH, *The Book of Job* (London 1941). Cf. también D. N. FREEDMAN, *The Elihu Speeches in the Book of Job. A Hypothetical Episode in the Literary History of the Work:* HTR 61 (1968) 51-59.

[12] La primera hipótesis la sostienen algunos católicos, como E. Dhorme. Otros, en cambio (Peters, Larcher), admiten la segunda, que no obsta a la unidad literaria del libro. Pero todos los católicos sostienen que el marco en prosa con que comienza y acaba el libro ha sido puesto en él por el autor del poema. Con ellos va la mayoría de los autores acatólicos, que suscribirían sin duda las palabras de Hölscher, p.4: «El poema en verso no pudo existir sin una introducción; es decir, sin la narración que lo enmarca». Citemos entre ellos algunos aun de los más avanzados: M. BUTTEN-WIESER, *The Book of Job* (London 1922); A. S. PEAKE, *The significance of the Book of Job* (London 1922); C. STEUERNAGEL, *Das Buch Hiob* (Tübingen 1923); O. EISSFELDT, *Einleitung ins A. T.* (Tübingen 1934); McFADYEN; G. FOHRER.

poema la habría tomado tal cual la halló, variándola a lo más en algunos rasgos para acomodarla a su fin de hacer de ella un marco de índole histórica que encuadrase su poema. *Tercera*, sería una adición posterior a la composición del poema de algún redactor que quiso proveer a aquél de prólogo y epílogo o sustituir con ella el principio y fin que habría puesto el autor a su obra. Para fundamentar la sentencia última, se trae como argumento principal la oposición existente entre el Job del prólogo y el del diálogo poético. El del prólogo es un varón consumado en la virtud y en especial un modelo de paciencia. El del diálogo se mostraría impaciente hasta la blasfemia o, por lo menos, hasta la ofensa grave a Dios. No se puede negar que hay diversidad en el comportamiento de Job en el prólogo y en el diálogo.

Pero, si se examina a fondo esa diversidad, obedece en parte a que el prólogo manifiesta la actitud fundamental de la voluntad de Job en su expresión externa inicial, mientras que en el diálogo se presenta con la mayor viveza y fuerza la grandeza del dolor con las reacciones psicológicas que necesariamente produce una tribulación, que se prolonga y exacerba con la inhumana conducta de los amigos y con la reflexión constante sobre lo inmerecido de la desgracia y el incomprensible modo de obrar Dios con el paciente. Pertenece, pues, al arte del autor el que ya desde el principio del diálogo haga manifestar a Job su dolor con palabras que él mismo califica de desvaríos causados por la grandeza de su desgracia y dé a sus palabras un tono cada vez más duro hasta convertirlas en quejas y reclamaciones que olvidan el respeto debido a Dios. Sin duda que el autor quiere presentar así a Job como imperfecto en su piedad y sumisión a Dios.

Más difícil es responder a la pregunta de si la narración y el poema son del mismo autor o si la narración es anterior al poema y el autor de éste la insertó en su obra sin modificarla, fuera, tal vez, de lo que la misma inserción exigía. Varios indicios parecerían favorecer esta hipótesis: algunos elementos de la narración no tienen eficiencia visible en el diálogo, como la intervención de Satán, del que ya no vuelve a hacerse mención en lo restante de la obra. De haber sido el autor del poema enteramente libre en la composición del prólogo, parece que hubiera evitado las divergencias de carácter en Job y en general hubiera logrado mayor coherencia entre la narración y el poema. No habría, pues, dificultad en admitir esta segunda hipótesis, que, por otro lado, favorecería a la historicidad de la narración. Por lo menos parece que hay que admitir que, cuando escribía el autor del diálogo, la figura histórica de Job estaba tan concretamente definida en Israel que al querer el autor del poema valerse de ella en su obra tuvo que acomodarse a ella sin alterarla a su arbitrio.

La teofanía y discursos de Yahvé son el complemento necesario del libro. Job ha deseado con gran vehemencia y ha pedido insistentemente que Dios interviniera para defender su causa (13,3.6. 19-22; 23,31.35-37). La esperanza cierta que ha expresado en 19,

25ss de que, a falta de eso, Dios no dejaría de salir por él después de su muerte, no es solución que le haya satisfecho plenamente, y así, aun después de haberse levantado a esperanza tan magnífica, sigue en sus deseos y peticiones de una pronta manifestación de Dios a su favor. Todo el monólogo último (c.29-31) está dirigido a conseguir de Dios, como a la fuerza, esa ansiada manifestación. El lector espera que Dios ha de satisfacer esas ansias. Era, pues, natural que el autor terminara su poema con una teofanía en la que Dios premiara lo que esos intensos deseos contenían de piedad y confianza, aunque hubiera de corregir o reprender lo que en su expresión había habido de irreverente y descomedido. Pero además esa teofanía era necesaria para llevar a Job a la disposición de ánimo conveniente para aceptar y sobrellevar la tribulación con una humilde y tranquila sumisión que no sólo aleja toda rebeldía a Dios, sino que hace posible una vida de íntima comunión con Dios por la confianza en El y la seguridad de su favor y benevolencia: aquella de que disfrutaba antiguamente Job y que, afligido luego por la tribulación, cree irremediablemente perdida. Con razón, pues, coinciden los críticos en atribuir la teofanía al autor principal del poema, y la mayoría de ellos también los discursos de Yahvé que la acompañan [13]. No faltan, con todo, algunos (C. Kuhl [1954] 305ss y los que él menciona en [1953] 270) que creen que los discursos mismos fueron añadidos por quien no había sabido ver la fuerza que la teofanía por sí tenía en orden a la solución del problema. Pero eso sería una prueba de que el autor debió de sentir la necesidad de explicar, con palabras accesibles a todos los lectores, lo que esos autores suponen que Job pudo conseguir con la sola experiencia de la presencia divina. Por eso lo ordinario es que los autores admitan como auténticos los mismos discursos, aunque algunos exceptúan algunos fragmentos del primer discurso y todo el segundo [14]. Esta cuestión no es de capital importancia ni respecto de la autenticidad general del libro, que permanecería sustancialmente el mismo, desechados esos fragmentos, ni para la determinación de su finalidad, pues aun sin esos fragmentos los discursos de Yahvé contribuirían del mismo modo al fin que el autor quería conseguir con su obra. Admitimos, por tanto, con otros muchos, la autenticidad. Es un error fundamental de Kuhl el de creer que la revelación adjunta puede destruir o aminorar para Job la eficacia de la teofanía. La teofanía y el discurso de Yahvé se complementan. Por la teofanía, Job ve con claridad que Dios no ha obrado con él por odio; pues que El, lejos de destruir a Job, se le manifiesta,

[13] Pocos son los críticos que se atreven a rechazarlos en su totalidad. La mayoría juzga, como, v.gr., Hölscher (p.3), que el diálogo exige una intervención divina a la que tienden los discursos de Job y con tanta fuerza reclaman sus palabras en 31,35-37. Como atinadamente nota McKenzie (o.c., p.437), el autor había de cumplir la esperanza que él mismo había hecho despertar en los lectores con las palabras que había puesto en labios de Job.

[14] Kuhl (1953) cita como favorables a la autenticidad de los dos discursos de Yahvé a Ceuppens, Dimmler, Feinberg, Gelderen, Junker, Kelly, Kroeze, Lamparter, Larcher, Lefèvre, Nowell-Rostron, Proosdij, Peters, Robin, Szczygiel. J. J. Weber *(Le libre de Job* [Paris 1947]) tiene por primitivo el texto de los dos discursos, aunque cree que originariamente formaban los dos un discurso único. Eso nos parece también a nosotros más probable (cf. comentario).

respondiendo a sus vehementes deseos, continúa amándolo también ahora como en los tiempos de la anterior prosperidad. Pero era necesario también que Job recibiese un correctivo por la presuntuosa altivez con que ha hablado a Dios exigiéndole cuentas y demandándole, como si fuera su igual, que interviniera en su litigio. Y era, sobre todo, inducirle a someter el entendimiento a la misteriosa providencia de Dios ejercida con él. Eso lo conseguía directamente la revelación aneja a la teofanía.

9. Contenido doctrinal

Atenderemos sólo a lo más específico y conexo con el fin principal del libro: el concepto de la justicia divina y el dogma de la retribución. Otros capítulos dignos de estudio serían: los ángeles y el pecado en su carácter de universalidad. Pero diremos algo en los pasajes correspondientes.

a) *La justicia divina.* Ella ocupa un lugar relevante en el libro. Aunque éste no tenga por fin último explicar cómo se manifiesta ese atributo divino en el régimen del mundo humano, se puede decir que el misterio de la armonización de la justicia divina con el modo como Dios gobierna a los hombres y recompensa sus obras, es en cierto modo el alma de todo el poema. Todos los personajes que intervienen en él menos Yahvé, que rehúsa entrar en la discusión del problema y exige la sumisión de Job independientemente de su solución, suponen o buscan esa solución. Pero mientras los amigos y Elihú creen poder armonizar el concepto tradicional y ortodoxo de justicia divina con la conducta de Dios en el gobierno de los hombres, Job halla gran dificultad en ello. Los amigos sostienen que Dios en su gobierno se acomoda a la más estricta regla de la justa retribución, y así «nunca tuerce el derecho ni viola la justicia», como declara Bildad (8,3). Así también Elihú, aunque según él temple Dios su justicia con designios de benevolencia. Job, en cambio, no admite que Dios obre siempre con los hombres conforme a esa regla de retribución, y por eso se ve forzado a modificar el concepto de la justicia divina. Este lo expresa con claridad en 9,3-4. Identifica la justicia en Dios con su poder, no ciego, sino guiado por la sabiduría divina y extendiéndose a cuanto Dios se propone como razón final digna de El. La consecuencia que de ahí deduce es que Dios no se ha de sujetar a las normas que la razón humana señala a la virtud de la justicia, sino que está sobre ellas, y ésa es la raíz de todas las desventuras de Job: que Dios, salva su peculiar justicia, puede corresponder al justo con el dolor y la desgracia. El principio de que la justicia divina, infinitamente perfecta, y por eso trascendente a todo concepto humano, no puede estrecharse a moldes racionales que la limitasen, era verdadero, pero, y en eso erraba Job, nunca puede estar en pugna con las normas que la recta razón señala con certeza a la virtud de la justicia. A pesar de eso Job acertaba en la aplicación que hacía de su principio a la retribución que hace Dios de las obras humanas en esta vida: la per-

fección misma de la justicia divina hace que su actuación completa y definitiva se reserve para después de la muerte, de suerte que no se dé en este mundo la adecuación sostenida por los contrarios de Job entre mérito y recompensa. Encastillado Job en su principio, se sentía fuerte para rechazar cualquier acusación de que negaba la justicia de Dios. Pero no conociendo él tampoco más retribución que la terrena, no lograba defenderse del reproche de que su concepto de justicia divina y la consecuencia que de él sacaba destruían de hecho el atributo divino.

b) *La retribución y el dolor.* Con la cuestión de la justicia divina están íntimamente relacionadas las de la retribución y el dolor, ambas trabadas a su vez entre sí. Acerca de ellas piensan de diverso modo Job, los amigos y Elihú.

La doctrina que propone Job en sus intervenciones es más bien negativa. Con gran vehemencia y fuerza de argumentos niega que sea verdadera la que sostienen los otros tres interlocutores del diálogo. Su prueba culmina en los c.21 y 24. En los demás casi se limita a negar que esa doctrina se cumpla en sí, que está libre de pecado, a pesar de hallarse en el colmo de la tribulación. La dificultad más grave, mejor la única, que suscita su posición, es que, al parecer, niega la justicia de Dios. Hemos dicho cómo se esfuerza en salvar ese escollo acogiéndose a la incomprensibilidad de ese atributo divino que no se adecua al concepto humano de justicia. Por eso, en su obrar, Dios no se ajusta siempre a ese concepto, y manteniéndose justo puede tratar al hombre justo como si fuera pecador. Algo terrible, pero muy verdadero (cf. 21,4-6). Pero si ese modo de concebir la justicia divina le parece a Job que es a propósito para poderla defender en el modo de portarse Dios con el hombre, no puede satisfacer a su corazón cuanto al modo como Dios se porta con él. Job experimentó un tiempo a Dios lleno de benignidad para consigo, y no se aviene a que la amorosa tutela que ejercía con él se haya convertido en misteriosa dureza e inexplicable enemistad. Por eso, en el fondo de su alma guarda un destello de esperanza de que la enemistad cesará un día y Dios le mostrará el amor de antaño. Job desearía ardientemente que eso sucediera antes de su muerte para poder gozar de nuevo de la dicha que la amorosa solicitud divina le hacía gustar. Pero no ve indicio alguno de que eso haya de llegar a realizarse y cree que sus males acabarán con una muerte llena de amargura. Esa perspectiva tan oscura le hace subir primero a la idea y al deseo (14,13-17) y luego a la firme persuasión de que esa ansiada reconciliación entre Dios y Job se realizará después de su muerte. De ese modo llega Job a la esperanza cierta de su resurrección (cf. 16,18-21; 19,25-27). Pero la resurrección que aguarda Job no es la resurrección gloriosa, objeto de la esperanza cristiana (véase comentario a 19,25ss), sino un mero sustitutivo supletorio del encuentro de Dios y Job en esta vida, único que, a su parecer, le devolvería la felicidad de la antigua amistad. Por eso, aun después de haber subido a aquella esperanza, sigue Job deseando ese encuentro terreno hasta que Dios llena su deseo.

La retribución y el dolor según la doctrina de los amigos. La doctrina de los amigos acerca de la tribulación no es del todo coherente. En principio sostienen que toda aflicción está causada por el pecado (cf. 4,7-11) y que, por el contrario, el justo goza de constante dicha y prosperidad (cf. 5,19). Según ellos, pues, en teoría toda tribulación tiene su origen en el pecado, y, viceversa, el pecado lleva consigo necesariamente calamidad y ruina. Por el contrario, la justicia y probidad está siempre unida a la dicha y felicidad; y, a su vez, éstas no pueden darse en la iniquidad. Pero como no pueden negar que hay justos que padecen y malvados que llevan vida próspera, resuelven estas para ellos excepciones afirmando que tales estados no duran, y terminan, el de los justos, en mayor prosperidad, y el de los malvados, en definitiva ruina. La aflicción de los justos no es debida a Dios, sino a la mala voluntad de los hombres; por eso en ese caso hablan de «pobres», «humildes», «afligidos». De hecho, pues, los amigos distinguen los siguientes grupos de hombres cuanto a la relación entre la conducta moral y el estado de fortuna: *Primero*, el de los justos que gozan de prosperidad y dicha: es el caso normal; *segundo*, el de los justos afligidos y humillados por los impíos: Dios los librará y llevará a la altura de la felicidad; *tercero*, el de los pecadores inicuos castigados por Dios con desgracias que les llevarán a la ruina total: el caso normal de todos los malvados; *cuarto*, el de los inicuos que con sus injusticias y maldades han logrado una aparente felicidad: Dios pondrá rápido fin a ella y los hundirá en la desgracia. ¿En qué categoría de éstas sitúan los amigos a Job? Evidentemente en la tercera. Elifaz, al principio de su primera intervención, parece que habla en el supuesto de que Job ha sido justo hasta ahora; pero eso está en contradicción con su doctrina, y así viene paladinamente a afirmar lo contrario en los siguientes discursos, sobre todo en el último (c.21). Con todo, aunque los amigos tengan a la tribulación como un castigo del pecado, no ven en ella un *mero* castigo divino. Dios pretende también con ella la corrección del pecador (c.20). Por eso la ha de recibir éste como un beneficio (5,17). Para que la tribulación consiga ese efecto, es necesario que el castigado con ella se vuelva a Dios por la penitencia y la oración. De ahí el consejo que insistentemente dan los amigos a Job (cf. 5,8.17; 8,5-7; 11,13-18). Es claro que eso exige el reconocimiento del pecado cometido. Job, que tiene conciencia de su inocencia, no puede aceptar ese consejo. De ahí la disensión entre él y sus interlocutores. Ella hará que Job impugne la doctrina de sus amigos y que lo que debía haber sido un diálogo sobre un tema personal tendente a consolar y aprovechar al atribulado, se convierta hasta cierto punto en una discusión doctrinal.

Teología del dolor en los discursos de Elihú (cf. 33,14-28; 34,10-36; 35,6-15; 36,3-23). Elihú, como los amigos de Job, pone el pecado en la base de la economía de la tribulación. A pesar de eso, su doctrina acerca de ella es distinta. Para los amigos, la tribulación era siempre *castigo* del pecador. Ellos no distinguían más que dos clases de hombres: justos y malvados; los primeros, inmunes de pecado y premia

dos por Dios con una dicha nunca interrumpida por la desgracia. Los otros, reos de grandes pecados, castigados por ellos con la desgracia y, por fin, con la muerte. Elihú, entre esas dos clases, pone otra: la de hombres que no están absolutamente exentos de pecado, pero que no pueden llamarse malvados; son más bien justos imperfectos. El *castigo* está reservado a los malvados, y consiste en la completa ruina y destrucción. La tribulación que aflige a los que hemos llamado justos imperfectos (podríamos llamarlos pecadores por debilidad), aunque ocasionada por sus pecados, no tiene razón de castigo; es una medicina dolorosa por la que Dios quiere curarles de sus pecados y evitar que caigan en lo profundo de la iniquidad, que les acarrearía el castigo destructor. Para Elihú, pues, se dan estas categorías en los hombres afligidos por la tribulación: Primera, la de los justos oprimidos por los poderosos inicuos. Este caso, tan frecuente en las tribulaciones de los justos, no causa mucha dificultad ni a los amigos de Job ni a Elihú. Era un axioma atestiguado por los otros libros del AT y en particular por los Salmos (cf. v.gr., Sal 39 y 91), que Dios no deja nunca al justo al arbitrio del pecador, sino que siempre lo salva y exalta. La segunda categoría de atribulados era la de los pecadores dados enteramente a la maldad, opresores de los humildes y despreciadores de Dios (34,18.27-28): en este caso, Dios no tarda en enviarles el castigo destructor (34,18), a no ser que los mismos oprimidos impidan que Dios intervenga para librarlos, o porque no claman a Dios con fe y confianza, como deberían (35,9-12); o porque ellos mismos están manchados con pecados de los que Dios quiere purificarlos y corregirlos por medio de la tribulación (34,29-32). Forman la tercera categoría los que hemos llamado justos imperfectos, que en la prosperidad de que gozaban se han manchado con pecados de que Dios quiere que se limpien y aparten (36,8-10). Si se someten al designio divino reconociendo sus pecados y pidiendo perdón de ellos, Dios les devuelve la dicha perdida (33,25-28), y para siempre (36,11). Mientras no lo hacen, aunque no lleguen al fondo de la maldad, Dios continúa afligiéndolos hasta que se sometan y conviertan (33,19-22). Si llegaran al extremo de la maldad apartándose de Dios, serían destruidos por El, como malvados (cf. 36,18.21). Así, pues, la tribulación, fuera del caso del pecador depravado a cuya destrucción tiende, no tiene por fin primario castigar, sino aleccionar, corregir, curar y salvar de la ruina.

10. Género literario y formas literarias elementales [15]

Aunque por su fin el libro de Job es un libro sapiencial, su forma literaria difiere mucho de la de otros libros sapienciales. No aparece en él la característica estructura sentenciosa [16] ni se deja oír en él

[15] Cf. G. Thils, *De genere litterario et fontibus libri Job*: CMech 31 (1946) 37-40; T. Antolín, *El género literario del libro de Job*: EstB 6 (1947) 449-450; H. Richter, *Studien zu Hiob. Der Aufbau des Hiobbuches an den Gattungen des Rechtsleben*: Theologische Arbeiten 11 (1958) 7-147; G. Fohrer, *Form und Funktion in der Hiobdichtung*: ZDMG 109 (1959) 31-49; H. Bardtke, *Prophetische Züge im Buche Job*: FNW p.1-10.

[16] No faltan, con todo, algunos *m*e*šālîm*: 5,2.6; 6,5; 11,12 y tal vez 7,9; 8,20; 12,14; 15,20. 34; 17,5.9; 20,5.

la voz del sabio que inculca al lector lecciones de sabiduría. En nuestro libro hallamos primeramente, en la parte prosaica, una narración de estilo popular, como suelen afirmar los autores [17], y de forma histórica. El diálogo poético que sigue a continuación tiene no pocos elementos del drama, con el que algunos lo han querido equiparar [18]: diversos personajes dialogan entre sí, manifestando no sólo sus pensamientos, sino sus afectos, a veces con apasionada violencia, y todo el diálogo culmina en un desenlace al que todo por fuerza interna se encamina. A pesar de todo eso, dista el diálogo mucho de ser un drama en el sentido clásico de la palabra; en realidad es una discusión, no ciertamente académica, en la que se diserte acerca de una cuestión doctrinal, sino más bien judicial, un debate en que se juzga la conducta de una persona acusada como reo y que de su parte se defiende pretendiendo ganar su causa, y en que al fin se da sentencia definitiva e inapelable. Por eso es natural que los críticos hayan descubierto en el diálogo las formas literarias propias del lenguaje jurídico. Pero éstas se hallan mezcladas con otras propias de las lamentaciones o súplicas de los Salmos, con himnos de alabanza y formas expositivas propias del lenguaje sapiencial. El género literario del poema es, por tanto, un género mixto, en que se muestra lo independiente de la personalidad literaria del autor, que acertó a mezclar los distintos elementos con maestría tal, que dieran origen a una de las más excelsas producciones del ingenio humano [19].

11. Historicidad

A pesar de no ser el libro de Job un libro histórico en su conjunto, toma como punto de arranque una narración que, cuanto a la forma, se presenta como histórica. Pero tal vez ha sido fingida por el autor o por la imaginación popular. En el Talmud *(Baba Bathra* 15a) se refiere la sentencia de un rabbí, Reš Lakiš, que sostenía que el personaje Job no existió, sino que era «una parábola». Pero esa opinión no arraigó en Israel por más que aparezca en *Berešit rabba* y en Maimónides *(More Bebukim* III 22). Entre los cristianos la tuvieron algunos protestantes del siglo XVIII y luego se hizo común entre los críticos acatólicos. Dada la índole del libro, nada impedía que el autor hubiera fundamentado su poema en un personaje inexistente; la forma histórica de la narración no obsta

17 Contra Fohrer y E. G. Kraeling, que le atribuyen estilo elevado sin motivo suficiente.

18 Cf. CH. F. AKED, *The divine Drama of Job* (Edinburgh 1913); A. LANNER, *Job. Biblisches Drama* (Breslau 1913). Teodoro de Mopsuestia y varios modernos lo han asemejado a las tragedias griegas.

19 Los exegetas y literatos son unánimes en considerar a «Job» como una de las mejores obras de la literatura universal y no temen excederse en su alabanza. De los libros de la Sagrada Escritura, sólo Isaías creen que puede competir con él. Cf., v.gr., F. PRAT, *Job:* DB 3,1561; A. VACCARI, *De libris didacticis* (Romae 1929) n.71; N. PETERS, p.6*; H. JUNKER, p.7, etc.; H. H. ROWLEY (l.c. 167) cita estas palabras de Carlyle: «No se ha escrito, a mi parecer, ni dentro ni fuera de la Biblia, algo de igual mérito literario». Varios autores lo relacionan con el hombre de nuestro tiempo. Cf. M. BUTTENWIESER, p.3; H. G. DAVIS, *The Message of the Book of Job for Today:* Lutheran Church Quarterly 6 (1933) 131-146; P. LIPPERT, *El hombre Job habla con Dios* (México 1944); J. STRAUBINGER, *El libro del consuelo* (B. Aires 1945); W. BOWEY, *The unjust God?...*; W. KOEPP, *Hiobthema...*; P. HUMBERT, *Le modernisme de Job:* VTSuppl 3 (1955) 150-161.

para que ella sea una mera parábola o alegoría. Pero, de otro lado, tampoco hay nada que se oponga a la historicidad del personaje y de la misma narración, por lo menos en sus rasgos sustanciales. De suyo, lo histórico y real mueve con más eficacia que lo ficticio. En nuestro caso, el autor del poema se apoya en una tradición; trabaja sobre un fondo vivo en ella. De esa tradición dan también testimonio otros libros de la Sagrada Escritura (Ez 14,14-20; Eclo 49,9; Tob 2,12 [sólo en la Vg]; Sant 5,11). Pero esa tradición, ¿se fundaba en noticias verdaderamente históricas, o se había derivado de alguna leyenda sin valor histórico? Pues se trata de un personaje no israelita al que se atribuye virtud tan extraordinaria, se hace difícil pensar que esa tradición fuera mero fruto de la imaginación de los israelitas o que el pueblo de Israel la hubiera admitido de algún pueblo circunvecino sin ninguna garantía de verdad. Ya es difícil que en un pueblo surja la figura de algún héroe como mero producto de la imaginación. Lo normal es que el héroe haya existido y dado por lo menos algún fundamento a la aureola de virtud, valor, etc., de que luego apareció circundado, y que la leyenda no haya hecho más que recoger, agrandándolos y exornándolos, algunos rasgos históricos del héroe. Mucho más cuando la fama del héroe trasciende los linderos nacionales y llega a ser reconocido como tal por otros pueblos, tal vez hostiles al del héroe. Todo eso juzgando *a priori*. Pero, además, en nuestro caso tenemos esos textos de la Sagrada Escritura que—si no se recurre a sutilezas que no favorecen la sinceridad de los autores sagrados, aun admitida su compatibilidad con la divina inspiración—dejan en el ánimo la impresión de que los autores suponían la existencia real de Job, cuyo carácter moral coincidía con el expresado en la narración del prólogo de nuestro libro, y que habían querido expresar esa su personal persuasión, que tenían por verdadera. De otro modo no hubieran equiparado a Job con otras personas de cuya existencia real estaban ciertos, como hacen Ezequiel y Santiago, que unen y ponen en la misma línea a Job, el primero con Noé y el segundo con el Señor. Cuanto a la misma historia de Job que nos refiere la narración en prosa, ya no contamos con testimonio alguno extrínseco a ella, pues no consta con certeza que ninguno de esos textos, fuera del incierto de Tobías, aluda a ella. Con todo, pues que se trata de una persona real histórica, como acabamos de probar, no hay razón para creer que ni siquiera los rasgos esenciales de ella responden a la realidad, aunque haya otros que pueden ser, pues se trata de una narración popular, manera de proponer en forma concreta y viviente los que en una narración de tono más serio se habrían presentado de modo más abstracto o genérico. Así se han de tomar como modos populares de expresión, v.gr., la nota de que Job era «el más opulento de todos los orientales» y el modo como caen sobre Job los golpes de la desgracia. Las escenas de Dios y de Satán se pueden tener como una dramatización de la interpretación teológica que daba la tradición israelítica al origen de las calamidades de Job. Según ella, las desgracias del justo

Job eran debidas, supuesta la permisión de Dios, a la mala voluntad del adversario de los hombres. Para el autor del poema, la interpretación no tenía gran interés, por no poderse extender a la tribulación en general. Así se explica que no hiciera referencia a ella en el poema y menos a Satán, principal elemento de su escenificación. Es, como ya indicamos, un fuerte indicio de que la narración no la compuso el autor del poema. Creemos, pues, que la narración, sin querer ser historia rigurosamente tal, ofrecía al autor del poema un fondo histórico sobre el cual pudo tejer su maravillosa obra poética, en la cual ya no hay que buscar más que la labor de su poderoso ingenio. No es imposible que la tradición hubiera conservado también la memoria de una disputa entre Job y algunos visitantes amigos; pero ello, como ciertamente lo es la marcha de la disputa, pudo ser invención del autor.

12. Autor y tiempo de composición

Desde los tiempos de la composición del *Talmud* a nuestros días se han hecho tentativas de identificar al autor de nuestro libro con alguno de los personajes del AT. Se han propuesto, v.gr., Moisés, el mismo Job, Jeremías, Ezequiel. Pero ninguna de esas identificaciones se funda en base sólida. Lo único que cabe afirmar con mucha verosimilitud, o mejor, tal vez, con certeza, es que el autor debió de ser un sabio y piadoso israelita. Es la sentencia que prevalece entre los críticos, contra las que han sostenido algunos haciendo al autor originario de alguno de los países vecinos a Israel [20]. La obra es profundamente israelita, no obstante la no pertenencia a Israel de los personajes que intervienen en el diálogo y el barniz de arabismo o edomismo que algunos autores le hallan (cf. Dhorme, p.CXXI). «Cada discurso lleva el sello del pensamiento y de la cultura judía (Kissane, p.XIV). El conocimiento que manifiesta el autor de las tradiciones mesopotámicas y fenicias, así como acerca de Egipto y de su literatura, prueban sólo que debió de haber hecho repetidos viajes por esos países, lo que, según el Eclesiástico (Eclo 39,4), es propio del varón sabio. El carácter universalista que junto al específico israelita presenta, es nota distintiva de la literatura sapiencial hebrea.

Acerca del tiempo en que fue compuesto el libro, reina entre los autores gran dispersión de pareceres. Se han señalado épocas que van desde el tiempo anterior a Moisés hasta fines del siglo III a.C. Alguna de ellas, como la época premosaica o mosaica, es desechada por la casi totalidad de los críticos (Kuhl [1953, 314] aún cita de

[20] Cf. A. Beel, *Auctor et tempus conscriptionis libri Job:* CBrug 33 (1933) 321-26. De ordinario se considera al autor como judío (cf. M. Bic, *Le juste et l'impie dans le livre de Job:* VTSuppl 15 [1966] 34), por el carácter eminentemente israelita del libro (cf. P. Kleiner, *Das spezifisch Hebräische im Buche Hiob:* TheolStud. u. Kritik [1886] 257-300; R. Marcus, *Job and God:* Rev of Rel 14 (1949) 5-29; A. Robert, *Littéraires (Genres):* DBS 5 col.412. Lo considera de origen arábigo S. H. Perowne: PEQ 71 (1939) 202s; también A. Guillaume: Fs. S. H. Hooke (Edinburgh 1963) p.106-127, y *Studies in the Book of Job* (1968) (en NO. de Arabia, pero autor judío). Es de origen edomítico para R. H. Pfeiffer: ZAW 40 (1926) 13-25; *Introduction to the Old T.* (New York 1941) p.678-83. En cuanto al tiempo de composición, existen múltiples hipótesis (cf. C. Kuhl [1953] 314-17).

1952 a Beheim-Schwarzbach). Actualmente, la mayoría, dejando opiniones en otro tiempo en boga (época de Salomón, Jeremías), se inclina por el tiempo posterior al destierro, pero con oscilaciones que van del tiempo inmediato al de la vuelta (siglo VI) hasta el fin del siglo III. Para fijarlo recurren a criterios lingüísticos (abundancia de aramaísmos), históricos (presuntas alusiones a hechos históricos, v.gr., en 6,19; 12,17-19; 15,19; 36,7-12, que, aunque se admitieran como reales, parecen a otros excesivamente escasas e indeterminadas: Kuhl [1953] 315), ideológicos o doctrinales (como la elevada moral presentada en el c.31). El criterio que podría ser de fuerza sería el de la relación del libro de Job con otros del AT (Jeremías, Lamentaciones, Deuteroisaías, Salmos, Proverbios). Se han puesto con mucho cuidado de relieve los puntos de contacto y se ha procurado deducir qué dependencia literaria entrañan. Pero los resultados han sido contradictorios: no se puede determinar con certeza de qué lado está la dependencia, si la hay.

Una época muy posterior al destierro parece excluirla la fuerza y clásica elegancia del lenguaje (Dillmann, Vaccari). El libro con que el de Job tiene más estrecha afinidad es, a lo que parece, Jeremías (cf. Jer 12,1-4 con el argumento general de Job; Jer 20,2 con Job 13,27; Jer 9,3 con Job 7,15; Jer 20,14-19 con Job 3,3-12; Us, fuera de Job, sólo es nombrado en Jer 25,20 y Lam 4,21). Ezequiel (Ez 14,14) poco después conmemoraba a Job como uno de los justos más insignes. Sin querer deducir de ahí que Ezequiel atendiese a nuestro libro, podría suponerse que por aquel tiempo se había hecho más viva entre los judíos la memoria de Job. La doctrina de le retribución ultraterrena, mucho menos desarrollada en el libro de Job que en otros posteriores, desaconseja también retrasar mucho la época de su composición. Lo más prudente parece, pues, no separarla mucho de la del destierro. ¿No podrían haber dado ocasión al libro las tribulaciones del destierro y las inmediatamente subsiguientes, en las que se habrían de ver envueltos no pocos de los justos, que no faltarían tampoco en aquella época en Judá? En el destierro mismo no hubiera tenido el autor la libertad de movimientos para los viajes que parece debió de hacer. Además, varios indicios dan probabilidad a la idea de que el libro se escribió en Palestina. Sobre todo el de que las descripciones de la naturaleza se acomodan, generalmente, a las condiciones geográficas y climatológicas de esa región. Durante el destierro, si el autor participó de él, pudo adquirir el conocimiento de las tradiciones mesopotámicas a que antes aludimos. Los conocimientos de otros países pueden derivarse de viajes realizados en el período de mayor libertad que sucedió al destierro.

13. El libro de Job y los otros del AT

El libro de Job está enraizado en los temas e ideas del AT. Su autor se muestra muy versado en la lectura y estudio de los otros libros de que se componía el AT [21] en su tiempo y muy penetrado.

[21] Los libros con los que más relaciones de semejanza se advierten son los Salmos, Pro-

de las doctrinas tradicionales de Israel. Constantemente se ofrecen al expositor del libro lugares del AT con pensamientos iguales o afines a los del libro de Job expresados a veces con las mismas imágenes y aun con los mismos términos. A pesar de ello apenas se hallan en el libro ideas exclusivamente judías. El autor no quiere aprovechar únicamente a los judíos, sino a los hombres de cualquier raza que reconozcan al único verdadero Dios y le quieran servir. Por eso, como es común a la literatura sapiencial judía, trabaja sobre el tesoro doctrinal de Israel, de modo que pueda llegar a ser propiedad universal de todos los pueblos.

14. El libro de Job y las literaturas del antiguo Oriente

En las literaturas del antiguo Oriente[22] se han descubierto varios poemas con los que se ha cotejado nuestro libro para descubrir la posible dependencia que éste pudiera tener de ellas.

Entre los textos sumérico-acádicos de Mesopotamia, los que mayor afinidad con Job presentan son el *Diálogo de un atribulado con su buen amigo*, y el que comienza *Quiero alabar al Señor de la Sabiduría*. Pero las semejanzas que se han notado entre ellos y el libro de Job no son tales que muevan a los críticos a reconocer dependencia literaria en Job respecto de ellos, aunque no se deseche toda influencia, que puede ser muy indirecta. De la literatura egipcia se han traído principalmente a colación la *Disputa de un cansado de la vida con su alma, Lamentaciones del campesino, Vaticinio de Nefer-rehu* y *Amonestaciones de Ipuwer*. En ellos, como en los poemas babilónicos, se puede notar como común con el de Job la forma dialogada y el marco narrativo que encuadra el diálogo. Fuera de ello no hay nada que pueda apoyar la dependencia de Job, que se segrega de toda esa literatura por su extraordinaria fuerza y belleza de dicción y por la solución singular que da al problema de la tri-

verbios, Isaías y Jeremías. Con los Proverbios ven los autores gran consonancia en no pocos pensamientos y aun en las palabras, de las que deducen relación de dependencia de un autor con otro. Pero ¿cuál depende de cuál? Esa misma relación de dependencia creen que se da entre Job e Isaías; pero mientras algunos se inclinan a dar la prioridad a Isaías (cf. Possel, p.5; Dhorme, p.CXXIIs; S. Terrien: VTSuppl 15 [1966] 295-310), otros creen verla en Job. La afinidad de Job con Jeremías ya la notamos en otro lugar. Hay además cierta coincidencia entre el argumento de Job y el de Eclesiastés: ambos niegan que haya plena justicia y felicidad en esta vida. Pero en Job se habla del justo paciente; en Ecl se habla de manera más general, aunque no olvida el caso del justo afligido y del impío feliz (Ecl 8,10-14). Cf. Dhorme, p.CXXI-CXXXI; Peters, p.42*-44* y las tablas de Driver-Gray, p.LXVIII, y de Davidson-Lanchester, p.LXV-LXXI.

[22] (Cf. C. Kuhl [1953] 294-306.) 1. El libro de Job y la literatura babilónica: S. Landersdorfer, *Eine babylonische Quelle für das Buch Job?*: BSt 16,2 (1911); P. Dhorme, *Ecclésiaste ou Job?*: RB 32 (1923) 5-27; J. J. Stamm, *Die Theodizee in Babylon und Israel*: JbExOr Lux 9 (1944) 99-107; *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel* (Zürich 1946); S. L. Terrien, *The Babylonian Dialogue on Theodicy and the Book of Job*: JBLit 63 (1944) VI; G. Thils, *De genere litterario et fontibus libri Job*: CMech 31 (1946) 37-40; J. Nougayrol, *Une version ancienne du «juste souffrant»*: RB 59 (1952) 239-250; H. Hoyos, *Un texto original de los Sumerios con entonaciones del libro de Job*: RevB 18 (1956) 36s; F. Bustos, *Recens poëma sumericum de «iusto patiente» et V. T.*: VD 35 (1957) 287-299. 2. Job y la literatura egipcia: A. Causse, *Sagesse égyptienne et sagesse juive*: RevHPhRel 9 (1929) 149-169; P. Humberg, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientielle d'Israël*: Mémoires de l'Université de Neuchâtel 7 (1929) 75ss. 3. Job y la literatura cananea: W. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel* (Baltimore 1946) p.83; A. Bea, *Ras Šamra und das A. T.*: B 19 (1938) 435-453; 4. Job y la literatura griega: J. Neyrand, *Le livre de Job et les poèmes d'Homère*; Et 59 (1922) 129-224. Más bibliografía en H. H. Rowley, *The Book of Job and its Meaning*: BullJRL 41 (1958-59) 168.

bulación. A semejantes resultados ha llevado la comparación de Job con la literatura cananea de que han suministrado rico material las excavaciones de Raʾs Šamra. No se ha omitido tampoco el cotejo con la literatura griega, especialmente con el *Prometeo encadenado*. La conclusión más prudente es la de que no puede probarse que el autor conociese la literatura griega. Con Fohrer (p.47) se puede afirmar que, en su conjunto, el poema de Job es único dentro y fuera del AT y que no puede derivarse de ningún modelo [23].

15. Bibliografía selecta

A) *Comentarios antiguos:*

1. *Edad patrística*. De ella es poco lo que ha llegado a nosotros. De los escritores griegos no se conservan más que fragmentos recogidos en la *Catena in Iob*, de NICETAS DE HERACLEA. Citemos a ORÍGENES: MG 12, 1029-1050; 17,17-106; SAN JUAN CRISÓSTOMO: MG 64,505-656 (varios de los fragmentos son de Policromio); OLIMPIODORO: MG 93,13-470. De los Padres orientales, San Efrén ilustró el libro con breves escolios (*Opera* II [Romae 1740] 1-20). Se ha publicado también un comentario de Išoʿdad de Merw (Giessen 1907); cf. I. VOSTÉ, *Mar Išoʿdad de Merw sur Job:* B 30 (1949) 305-313. De los latinos, el más popular fue San Gregorio Magno por su *Expositio in librum Iob* o *Moralia* (ML 75,509-1162; 76,9-782), muy útil desde el punto de vista ascético, poco desde el exegético. De Juliano de Eclano se conserva un comentario que, según A. Vaccari, es lo mejor que ha llegado a nosotros de la antigüedad cristiana latina; cf. A. VACCARI, *Un commento a Giobbe di Giuliano di Eclano* (Roma 1915).

2. *Edad Media*. Los comentarios de esta edad dependen en general de San Gregorio. El sentido literal lo investigaron San Alberto Magno, *Commentarii in Job:* ed. M. WEISS (Friburgi 1904); Santo Tomás de Aquino, *Expositio in librum S. Job*, en *Opera omnia* 14 (Parma 1863).

3. *Siglos XVI y XVII*. Los comentarios más importantes son los de J. DE PINEDA, *Commentariorum in Iob ll. 13* I y II (Madrid 1597-1601), muy alabado por su erudición y por el examen y juicios de las sentencias; G. SÁNCHEZ, *Commentarii in librum Iob* (Lugduni 1625), más breve, pero insigne por su claridad y solidez; B. CORDERIUS, *Iob elucidatus* (Antverpiae 1646): con buen juicio toma lo mejor de los dos anteriores. Otros autores comentan con brevedad casi toda la Biblia, y sus obras están reunidas en la *Biblia Magna* de DE LA HAYE (Paris 1643) o en la *Biblia Veneta* (Venetiis 1745). Digno de mención es principalmente por su doble versión directa del original hebreo, en prosa y verso, L. DE LEÓN (Salamanca 1891, Madrid ²1951); cf. D. IBÁÑEZ, *La versión del libro de Job de Fr. Luis de León:* Rev. Esp. de Est. Bibl. 3 (1928) 211-217.

4. *Siglos XVIII y XIX*. A. CALMET, *Commentaire littéral...* (Paris 1724); B. WELTE, *Das Buch Job übersetzt und erklärt* (Freiburg in Br. 1849); A. M. LE HIR, *Le livre de Job* (Paris 1873); J. KNABENBAUER, *Commentarius in librum Iob:* CSS 30 (1886); H. LESÊTRE, *Le livre de Job* (Paris 1886).

B) *Comentarios recientes católicos:*

J. HONTHEIM: BSt (1904); G. RICCIOTTI, *Il libro di Giobbe* (Torino 1924); P. DHORME: EtB (1926); N. PETERS, *Das Buch Job:* EHAT (1928); P. SZCZYGIEL: HSAT (1931); H. BÜCKERS: HBK (1939) 267-507; E. KISSANE, *The Book of Job* (Dublin 1939-New York 1946); J. WEBER, *Le livre de Job* (Pa-

[23] Cf. DHORME, p.LXXXVIs; PETERS, p.55*-57*; ROWLEY, l.c., p.183.

1 1 Hubo un varón en el país de Us cuyo nombre era Job. Era ese

ris 1947); E. ROBIN: SBPC 4 (1949) 697-868; H. JUNKER: EBi 13 (1954); J. STEINMANN, *Le livre de Job* (Paris 1955); F. ASENSIO, *In Libros Didacticos* (Romae 1955); C. LARCHER: BJ (1950, [2]1957); R. AUGÉ: BM 9 (1959); M. GARCÍA CORDERO: BC (1962).

C) *Comentarios no católicos:*

F. W. ROSENMÜLLER, *Scholia in V. T.* 5 (Leipzig 1806); *Das Buch Hiob* (1832); L. HIRZEL, *Hiob erklärt* (Leipzig 1839, [2]1852); A. B. DAVIDSON, *A Commentary of the Book of Job* (1862, [2]1918, [3]1926); FR. DELITZSCH, *Das Buch Hiob* (Leipzig 1864, [2]1876); A. DILLMANN, *Das Buch Hiob* (Leipzig 1869, [4]1891); F. HITZIG, *Das Buch Hiob* (Leipzig 1874); K. BUDDE: HKAT (1896, [2]1919); B. DUHM, *Das Buch Hiob* (Tübingen 1897); S. R. DRIVER-G. B. GRAY: ICC (1921, [2]1950); M. BUTTENWIESER, *The Book of Job* (London 1922); M. THILO, *Das Buch Hiob* (Bonn 1925); F. KÖNIG (Gütersloh 1929); G. HÖLSCHER: HAT 17 (1937, [2]1952); A. B. DAVIDSON-H. C. O. LANCHESTER: CBSC (1951); A. WEISER: ATD 13 (1951, [3]1959); G. FOHRER: KAT (1963); S. TERRIEN: CAT (1963); M. H. POPE: AnchB (1965); F. HORST-E. KUTSCH: BK (1960...).

CAPITULO 1

Prólogo en prosa. 1,1-2,13

Constituye literariamente la base indispensable para el ulterior desarrollo del libro. En estilo narrativo popular da primero noticia del principal personaje del libro, Job (1,1-5), describe luego dos escenas que se desenvuelven en el cielo y da cuenta de las consecuencias que cada una de ellas tiene para Job (1,6-2,10). Termina con un nuevo dato histórico, preludio del diálogo poético (2,11-13).

El protagonista del libro. 1,1-5

Los cinco primeros versos caracterizan al personaje, eje del libro. Nos dan su nombre, su patria, su índole moral (v.1), el estado próspero de que goza (2-3) y un rasgo particular de su conducta (4-5).

1 El nombre del héroe de la narración es hebreo, con la puntuación masorética, tal vez primitiva, *ʾiyyôb* (trasladado en G Ιωβ, Vg Iob y en alguna lengua moderna Hiob, por sustitución del *spiritus lenis* por una H). El nombre no aparece en otros personajes del AT, ya que es distinto de Yobab (Gén 10,29; 36,33), con el que cierta tradición griega identificó el personaje mismo [1]. En cambio es un nombre de varón que aparece en forma preisraelítica *(ʾayab)* en los pueblos vecinos a Israel (en Egipto, Mari, Sudarabia, Siria y en Palestina, en las cartas de Tell el-ʿAmārna, como nombre de un rey de Pella [Pihilim]) entre los siglos XX y XIV a.C. [2].

[1] Cf. el apéndice de G a 42,17 (42,17b; véase al fin del epílogo). La identificación provino de la transcripción griega. La forma hebrea *ʾiyyôb* no puede proceder de *yôbāb*.
[2] Cf. W. F. ALBRIGHT, *Northwest-semitic Names in a List of Egyptian Slaves*: JAOS 74 (1954) 22-233.

No es, pues, como algunos han pretendido, un nombre formado por el autor de la narración con significación simbólica [3], sino realmente llevado por muchos personajes que existieron en la época patriarcal, lo que podría ser indicio de que ni el autor de la narración ni la tradición en que se apoya han inventado el personaje, sino que, como el nombre, lo han recibido de fuera de Israel. Su significado más probable parece ser: «¿dónde está el padre?» (en hebr. *ʾayyēh-ʾāb)* [4].

Como patria de Job se señala a *Us (TH ʿûṣ)*. El hecho de indicar la patria parece mostrar en el autor la intención de presentar a Job como persona de carne y hueso, no como un ser abstracto, personificación del justo atribulado. Si no da de él datos más concretos, cronológicos y genealógicos, debe de ser porque en la tradición israelítica no los halló.

La posición geográfica de Us queda incierta. Las opiniones de los exegetas se reparten entre dos tradiciones antiguas. Una sitúa a Us en la parte septentrional de la región oriental del Jordán, entre el Haurán y la Traconítide al oeste, y el occidente de Harrán, junto al Eufrates, al oeste; la otra la pone al sur: entre el oriente de Edom y la Arabia [5]. Esta segunda aparece en el apéndice de la traducción griega de Job [6] (Job 42,17bss). Ninguna de las dos puede apoyarse en testimonio alguno cierto de la Escritura. Tampoco hay documento alguno profano. A favor de la primera podría traerse Gén 10, 23, que nombra a *ʿûṣ* entre los hijos de Aram, y Gén 22,21, que lo pone entre la descendencia de Najor. Favorables a la segunda son Jer 25,20 y Lam 4,21, que relacionan a Us con Edom. Algunos críticos tienen este testimonio por glosa añadida. Pero queda todavía Gén 36,20s.28, que pone a *ʿûṣ* entre los descendientes de Seír. Serviría para resolver la duda la expresión *bᵉnê qedem* (hijos de oriente, a los que el autor hace pertenecer Job), si realmente la región asignada a estos «hijos del oriente» de los que se habla en diversos lugares del AT (Gén 25,6; 29,1; Jue 6,3.33; 7,12; 8,10; 1 Re 5,10; Is 11,14; Jer 49,28; Ez 25,4-10) fuera la región septentrional-oriental del Jordán. Pero parece comprender más bien toda la región Aram-Arabia hasta el Eufrates y el golfo Pérsico [7]. A favor de la segunda opinión podría hacerse valer como indicio el que los amigos de Job proceden de la región situada al sudoriente de Palestina. Aunque ellos fueran de regiones distintas, la amistad se explica mejor si ellas eran contiguas o no muy distantes entre sí.

[3] Se ha querido derivar *'iyyôb* de una raíz *'yb*; por una formación paralela a *gibbôr*, de *gbr*, o por la de *yillôd*, de *yld*; en el primer caso tendría el sentido de «hostilizador»; en el segundo, de «hostilizado».

[4] Sería, por lo tanto, un nombre teóforo. «Padre» aparece a veces designando la divinidad. Cf. G. Quell: ThWNT V 965-969.

[5] La primera opinión la hallamos en Fl. Josefo *(Ant.* I 6.4), y fue aceptada por judíos, bizantinos y árabes. A ella se inclinan varios modernos, como Fr. y Fried. Delitzsch, Haupt (en sus comentarios), Sanda (en el suyo a 1 Re 10,1), que señalan localidades más determinadas dentro de esa región, y Fohrer, que no determina el sitio. Por la segunda están Dhorme, B. Moritz (ZAW 92 [1926]), A. Musil *(Arabia Petraea* II p.337ss) y Peters, que trata extensamente esta cuestión (p.4-7).

[6] Véase el final del epílogo.

[7] Sin razón suficiente la restringen algunos (v.gr., Fohrer, p.76) a la región del Haurán, en parte, inclusive hasta el Basán (En-Nūqra), al este.

hombre íntegro y recto, temeroso de Dios y apartado del mal. 2 Así le

Del tiempo en que vivió Job la narración no dice nada. De varios rasgos de la misma narración parece deducirse con bastante probabilidad que el autor supone que Job vive en el tiempo patriarcal. La riqueza de Job se describe al modo de la de Isaac (Gén 26,14). Como los patriarcas (Gén 12,7; 26,25; 31,54), Job ejercía el oficio de sacerdote, ofreciendo sacrificios. La omisión del dato cronológico se explica también mejor si la narración se refiere al tiempo antiguo patriarcal.

De mayor importancia y aun de suma trascendencia para el desarrollo del poema, que estriba todo en el presupuesto de una virtud de Job nunca desmentida, es el retrato moral y religioso que se hace de Job a continuación. Los dos pares de epítetos, que imitan algo el paralelismo del lenguaje poético, pretenden dar la idea de un varón de virtud acabada, idea que corrobora y canoniza el mismo Yahvé al repetir El luego el elogio (1,8; 2,3) con las mismas palabras. La probidad de Job era algo proverbial en Israel, como lo prueba Ez 14,14, en que aparece como uno de los justos no israelitas de mayor poder intercesor ante Dios. Tob 2,12-15 (en la Vg) y Sant 5,11 lo presentan como ejemplar de paciencia. Ez 14,14 parece del todo independiente de nuestro libro [8].

El primer epíteto *(tām)* expresa la ausencia de deficiencias o defectos: *sin tacha, íntegro.* Se excluye, pues, de la perfección de Job cualquier defecto moral, toda falta en el cumplimiento del deber de la virtud. El segundo *(yāšār)* presenta más bien el aspecto positivo de la virtud: la rectitud o dirección de la conducta según las normas del bien: *recto, bien dirigido* en su conducta. Ambos adjetivos aparecen unidos con frecuencia en los libros sapienciales (v.gr., Sal 25,21; 37,37). Los otros dos epítetos vuelven a presentar el lado positivo y negativo de la virtud relacionándola mediante el primero con Dios. *Temeroso de Dios* es el que, reconociendo a Dios por tal, lo acata por la sumisión a su voluntad y, por tanto, a la Ley. Con ese temor va necesariamente unido el apartamiento o evitación del mal. En Job 28,28, la junta de las dos cosas constituye la sabiduría propia del hombre. Los dos adjetivos aparecen unidos en Prov 3,7; 14,16; 16,6.

2 *Así:* la forma verbal empleada por el autor denota una consecuencia lógica de lo que precede.

La prosperidad de Job la presenta, por ende, el autor como fruto de su conducta; no precisamente como una retribución a su virtud, sino como efecto de la bendición de Dios sobre el varón justo, lo mismo que en los salmos (v.gr., Sal 1). Esta bendición se manifestaba ante todo en el don más preciado para un varón oriental, en una descendencia numerosa: hijos varones ante todo, los más estimados y por eso en mayor número que las hijas. Los siete hijos (número ideal en una descendencia masculina: cf. Rut 4,15; 1 Sam

[8] Acerca de la aparente contradicción entre la integridad de Job en el prólogo y las faltas que comete en el diálogo, véase 1,22.

habían nacido siete hijos y tres hijas; [3] y su hacienda eran siete mil ovejas y tres mil camellos, quinientas yuntas de bueyes y quinientas asnas y una servidumbre en extremo numerosa; de modo que aquel hombre era el más opulento de los hijos de Oriente.

[4] Sus hijos solían celebrar convites cada uno en su día y mandaban

---

2,5; Jer 15,9) y las tres hijas testimoniaban la plenitud con que Dios había bendecido a Job en esta parte (cf. Sal 127,3; 128,3; 144,12).

3 Las grandes posesiones de ganado mayor y de rebaños era la riqueza básica de los patriarcas (cf. Gén 12,16; 13,5; 26,14; 30,43). Es natural que Job abundase también en plata y oro, como Abraham. A eso parece que alude Job en 31,24, pero de ello el autor de esta narración no dice nada. Los números que se dan de las cabezas de ganado pretenden suscitar la idea de gran multitud y tienen además posiblemente el simbolismo de la plenitud. Los ganados se componían de camellos, propiamente dromedarios, pues tales eran los existentes en Palestina y países limítrofes, mientras que los camellos de dos gibas son propios del Asia central. Se empleaban, como ahora, como animales de carga (Gén 37,25; 2 Re 8,9) o corredores (Jue 6,5; Is 66,20). Parece que comenzaron a domesticarse a fines del segundo milenio a.C. [9]. En la vida de los patriarcas del AT tienen los camellos frecuente mención. Los bueyes, contados por yuntas, ya se ve que eran bestias de tiro de constante empleo en las faenas del campo, en las posesiones de tierra laborable de que se habla en 1,14. Las asnas, más apreciadas que los machos por razón de la leche y de las crías, servían para el traslado de los aperos de labranza y como montura (Núm 22,21-22, etc.). Por 1,4 sabemos que Job poseía casa para sí y para cada uno de sus hijos. No era, por tanto, un nómada. Aunque no viviera en el interior de un poblado, viviría en sus proximidades, como perteneciente a la comunidad (c.29). La riqueza de Job y su noble índole le daban ante los familiares y el pueblo el ascendiente y la autoridad de un príncipe (cf. 29,7-10.20-25).

Riqueza tan grande hacía de Job uno de los más *grandes*, es decir, opulentos (*gādôl*, grande en alguna insigne cualidad: nobleza, dignidad, riqueza, etc. [cf., v.gr., Gén 26,13]) o, como con manifiesta hipérbole popular dice el autor, *el más grande* u opulento de *los hijos de oriente*, pertenecientes o habitantes del Oriente. Esta denominación de *Oriente* designa en el AT una región oriental determinada: la que se extiende al oriente de Canaán desde Aram (Siria) al norte, hasta Edom y Arabia al sur; y al este, desde el Eufrates por el norte, hasta el golfo Pérsico por el sur. El que escribe está, evidentemente, al oeste de esa región, en Palestina: es un israelita.

4-5 Los versos muestran en un caso concreto la rectitud moral de Job. Al mismo tiempo preparan la narración ulterior,

[9] Cf. R. WALZ, *Beiträge zur ältesten Geschichte der altweltlichen Cameliden unter besonder Berücksichtigung des Domestikationszeitspunktes:* Actes du IV[e] Congrès International des Sciences Anthropologiques III (1956) p.190-204.

a invitar a sus tres hermanas a comer y beber con ellos [5] y al concluirse los días del convite, Job los hacía llamar y los expiaba: levantándose de madrugada ofrecía holocaustos en número igual al de todos ellos. Porque decía: «Acaso mis hijos habrán pecado ultrajando a Dios en su corazón». Así hacía Job indefectiblemente.

---

pues explican cómo pudieron morir todos los hijos e hijas al mismo tiempo (v.13.18ss), y, por otro lado, aleja cualquier sospecha de que hubieran podido morir por algún pecado de ellos no expiado. Los hijos de Job, sin duda ya casados, vivían cada uno en su casa como hijos de potentado (cf. 2 Sam 13,17s; 14,31). Los festines los celebraba cada uno *en su día*, no necesariamente el de su cumpleaños (cf. 3,1), sino en uno destinado por turno a cada hermano o elegido por él.

Y al concluirse...: lit. «al cerrar el círculo los días del convite». De la frase parece deducirse que Job intervenía cuando había concluido la rueda de festines fraternos, no al terminarse el banquete ofrecido por cada uno de los hermanos. La expresión *días del convite* (en singular) podría indicar que los siete festines se sucedían tan próximos que venían a ser un festín único de varios días, como otros de que se habla en el AT (Jue 14,10-12; Tob 11,19 [Vg 21]; cf. también Gén 29,27). El texto no da pie a creer que estos ciclos de festines los tuvieran los hermanos ininterrumpidamente. Eso podría tener lugar una o pocas veces al año.

El *pecado* que teme Job que haya cometido alguno de sus hijos es, según el TH, el de *haber bendecido a Dios en su corazón*. En 1 Re 21,10.13 parece cierto que «bendecir» se toma eufemísticamente por maldecir, y en ese sentido se habrá de tomar aquí la palabra, aunque atenuando algo su fuerza, reduciéndola a la de un sinónimo de «ultrajar, injuriar, ofender» [10]. En una maldición o blasfemia no parece que hay que pensar, sino en algún pecado interno *(en su corazón)* ofensivo a Dios por menosprecio de su Ley (cf. c.31, donde Job reseña diversos pecados internos y niega haberlos cometido; con eso estaría muy de acuerdo el temor que aquí mostraría de que sus hijos hubieran cometido alguno de ellos). El medio que toma para reparar la posible falta y restaurar las relaciones entre Dios y su familia es ofrecer *sacrificios expiatorios*, uno por cada uno de sus hijos [11]. Los sacrificios los ofrecía el mismo Job como jefe de familia al que en la antigüedad competía la dignidad sacerdotal. Al sacrificio hacía que asistiesen y probablemente que intervinieran en él aquellos por quienes se ofrecía. La última nota del verso pone de manifiesto la constancia de Job en el bien obrar.

[10] Aquí, por lo menos, no parece que tiene el término la fuerza que, según Scharbert *(Der Schmerz...* p.176), tiene de suyo: «apostatar», «ser infiel a Dios».

[11] La expiación no la hacía Job, a lo que parece, por algún rito que precediera a los sacrificios; los sacrificios mismos tenían ese fin *(qdš Pi* = «santificar», «expiar»).

6 Pero sucedió un día que fueron los hijos de Dios a presentarse

---

La intervención de Satán. 1,6-9

6 La escena que el autor presenta en los versos siguientes es ciertamente fingida por él; pero la ficción está determinada por el fin que el autor pretende y las realidades concretas que quiere expresar y hacer sensibles por medio de ella.

El fin de toda esta escenificación es hacer bien patente la perfecta inocencia de Job y lo inmerecido de sus padecimientos. Eso interesaba mucho al autor del diálogo, que hace estribar todo en el hecho de que Job parece inocente, sin haber dado motivo a sus desgracias. La permisión de Dios, que se describe en estos versos, era muy buena explicación de ellas. Pero para que esa permisión no pareciera arbitraria o despótica, convenía—ya que al autor no se le podían ofrecer, como a nosotros cristianos, otros motivos de esa permisión—que Dios fuera compelido por alguien que quisiera rebajar la piedad de Job reduciéndola a mero medio de lograr dicha y bienestar.

En la escena aparecen ante todo los *b^enê hā'ĕlōhîm (hijos de Dios)*, expresión que, por la fuerza que tiene la paralela *b^enê hā'ādām* («los humanos»), se habría de traducir: «seres del orden divino, de naturaleza semejante a la divina, pero en realidad inferiores a El y sometidos a El». Con razón ha visto la tradición judaica designados aquí por esa expresión a los ángeles, como traducen G y Targ [12]. Estos *b^enê hā'ĕlōhîm* o ángeles no están como inmóviles en la presencia de Dios, sino que salen de ella como quienes han de realizar tareas encomendadas por Dios, que les apartan, de algún modo, de su presencia; pero que vuelven a El para darle razón del trabajo encomendado. Es ordinario en el AT (como en el NT) presentar a los ángeles ejerciendo en la tierra diversas actividades en provecho de los hombres o realizando diversas obras por mandato de Dios (cf., v.gr., Gén 19,15-22; 24,7.40; 28,12; 32,2s; 1 Par 21,18; Dan 8,16; 9,21-27; Gén 19,11; Ex 12,23; 2 Sam 24,15-17; 4 Re 19,35; 2 Mac 3,24-26; 9,5-7; 10,2...). Pero el autor no insiste en los ángeles, pues su atención está dirigida principalmente a un personaje singular al que designa con el nombre apelativo *el satán:* «el ad-

[12] La expresión *b^enê hā'ĕlōhîm* aparece en 38,7; Gén 6,2-4; Dt 32,8 (G, ángeles) y otras equivalentes en Sal 29,1; 89,7 *(b^enê 'ēlîm)*; Dan 3,25 (Vg 49) *bar 'ĕlōhîm*, en singular); Sal 82,6 *(b^enê ^celyôn)*. De hecho designa seres singularmente relacionados con Dios, o por pertenecer de algún modo al orden divino (cf. Joüon, § 129j) por semejanza de naturaleza, aunque inferior a la divina, o por estar unidos a Dios por vínculos morales y religiosos. En este sentido, en Gén 6,4.6 se aplica a los hombres. Fuera de ese pasaje, la expresión es un modo de nombrar a los que ordinariamente se llaman «ángeles» *(mal'ākîm*, propiamente «enviados», que es lo que significa también la palabra griega ἄγγελος), y alguna vez también *q^edōšîm*, «santos»). El sentido de la expresión es del todo diverso del de la paralela *bn'il* que aparece en los monumentos cananeos. Si, como afirman autores acatólicos, los israelitas tomaron la expresión de los pueblos cananeos, a lo que parece contradecir Gén 6,2.4 y el sentido ordinario de la expresión en singular, «hijo de Dios», en el AT, en éste la locución está enteramente despojada de todo sabor politeístico. Los *b^enê hā'ĕlōhîm*, aquí y siempre, como los ángeles, aparecen como servidores de Dios, que cumplen los mandatos de su voluntad. Cf. A. Kolaska, *Gottessöhne und Engel in den vorexilischen Büchern des Alten Testamentes und in der Ras Schamramythologie im Lichte des biblischen Monotheismus* (Wien 1953).

ante Yahvé y fue también entre ellos Satán. 7 Y preguntó Yahvé a
Satán: «¿De dónde vienes?» Y respondió Satán a Yahvé: «De vagar

---

versario» (cf. 1 Sam 29,4), un adversario singular a quien cuadra el nombre de modo especial: el adversario por antonomasia [13]. Este adversario, *satán*, se presenta ante el Señor entre los hijos de Dios: pertenece, pues, de algún modo, a su clase; pero no es uno de tantos entre ellos, sino que se diversifica de ellos por propiedades exclusivas suyas, que se manifiestan en los versos siguientes y que son las que le hacen *satán*. Como, sin duda, los otros hijos de Dios, Satán viene de la tierra.

7 Dios pregunta como un superior a un subordinado que tiene que responder ante él de sus actos, aunque no tenga misión especial. Satán, por propia voluntad, ha estado moviéndose por la tierra, recorriéndola a su arbitrio. Lejos está, pues, como algunos quieren concluir del texto, de ser un ministro de Dios con cargo oficial en la corte divina: especie de alguacil o fiscal divino [14]. Obra por propio impulso llevado del deseo, como muestran los versos siguientes e indica su nombre, de presentar ante Dios quejas y acusaciones contra los hombres, a los que odia [15]. Así lo hizo también con Josué, sumo sacerdote (cf. Zac 3,1). Dios dirige la atención de Satán hacia un varón en el que ciertamente no habrá podido hallar nada reprensible.

[13] *śāṭān* es nombre genérico con que se designa a quienquiera que se opone a los intentos de alguien (como el ángel a los de Balaam [Núm 22,22.32]) o procura impedir su bien. Así se usa repetidas veces el nombre mismo o el verbo *śṭn* sin matiz ninguno religioso (1 Sam 29,4; 2 Sam 19,23; 1 Re 5,8; 11,14.23.25). Aquí y en Zac 3,10 aparece con artículo *(haśśāṭān;* G ὁ διάβολος) y designa, como se deduce del contexto, un ser supramundano perteneciente al orden de los *bᵉné hā'ĕlōhîm*, pero enemigo de los hombres, cuyo mal procura, y de Dios, cuya gloria envidia y se esfuerza en destruir. Con esos caracteres aparece *śāṭān* en 1 Par 21,1, pero ya sin artículo, como nombre propio. La semejanza entre este texto y el presente es innegable: en uno y otro, Satán quiere inducir, aquí a Job, y en 1 Par 21 a David, al pecado, pero aquí para que Dios no pueda gloriarse de tener en Job un siervo fiel y desinteresado; en el otro, para que el pecado de David acarree daño a Israel. Comparando 1 Par 21 con el texto paralelo 1 Sam 24,1, se nota en el primero un modo más cauto y mirado de señalar el origen de la tentación, evitando atribuirla directamente a Dios, como se hace en el otro texto, interponiendo para eso a Satán. Eso se hace también en la presente narración (lo que podría ser argumento de tiempo de composición no muy anterior), con la diferencia de que, con la libertad propia de la narración popular, escenifica la idea, que no es otra sino la de que Dios permite la tribulación de Job para que brille a los ojos de todos la sinceridad y solidez de su virtud y piedad. No es de admirar, pues, que en la descripción de las desgracias que caen sobre Job no se haga ya mención de Satán y que, fuera de la escena, no aparezca más esta figura, que, para el autor del libro, y aun para el de la misma narración, tiene carácter secundario. La omisión no puede, por lo tanto, dar fundamento a la opinión de algunos críticos (cf. KUHL [1953] p.196s; [1954] p.295) de que las escenas son añadidura posterior.

[14] Satán aquí, como en Zacarías y en 1 Paralipómenos, presenta rasgos inconfundibles de la serpiente de Gén 3, con la que lo identifica el autor de la Sabiduría (Sab 2,24). Olvidan eso los que quieren ver en el Satán de Job un oficial de la corte divina celoso de cumplir órdenes de su Señor. Así M. DEVINE, *The Story of Job* (London 1921) p.272; O. S. RANKIN, *Israel's Wisdom Literature* (Edinburgh 1936) p.25 y otros (cf. KUHL [1953] p.196). De modo semejante describe a Satán M. E. Boismard *(Satan selon l'Anc. et le Nouv. Testament:* LumVie 15 [1966] 65. Cf. también A. LODS, *Les origines de la figure de Satan, ses fonctions à la cour celeste:* Mélanges R. Dussaud II (Paris 1929) p.649-660; H. KAUPEL, *Die Dämonen im A.T.* (Ausburg 1930); ABROCK-UTNE, *Der Feind. Die altt. Satansgestalt:* Klio (1935) 219-227; M. J. GRÜNTHANER, *The Demonology of the Old Testament:* CBQ 6 (1944) 6-19; R. SCHÄRF, *Die Gestalt des Satan im A.T.* (Zürich 1948); L. RANDELLINI, *Satana nell'Antico Testamento:* BibOr 5 (1963) 127-132.

[15] El medio ordinario de que se vale Satán para dañar es el de la acusación. De ahí el matiz que tiene la palabra de «acusador» (cf. Sal 109,6), sentido que se ha conservado en la voz derivada *śiṭnă* (Esd 4,6).

por la tierra y de recorrerla». 8 Y dijo Yahvé a Satán: «¿Has reparado en mi siervo Job? No hay ciertamente otro como él en la tierra: varón íntegro y recto, temeroso de Dios y apartado del mal». 9 Y respondió Satán a Yahvé diciendo: «¿Teme acaso Job a Dios en balde? 10 ¿No has cercado con valla a él, su casa y todo lo suyo? Has bendecido el trabajo de sus manos, y su hacienda pecuaria se ha dilatado por todo el país. 11 Pero extiende tu mano y tócale en lo suyo; de seguro que te maldice a la cara». 12 Entonces dijo Yahvé a Satán: «¡Mira!, todo lo

---

8 Yahvé repite, confirmándolo con su divina infalible autoridad, el juicio pronunciado por el autor al principio de la narración (v.1), reforzándolo con el apelativo *mi siervo*, que Yahvé reserva generalmente para los hombres más insignes en virtud del pueblo de Israel. El que el autor de esta escena no tenga reparo en conceder ese título a un hombre que sabía que no era israelita muestra que él, como Ezequiel (véase com. al v.1), hacía gran aprecio de su virtud. El apelativo denota en particular la eximia piedad del siervo para con Dios y la mutua íntima comunión de ánimo entre los dos.

9-10 La reacción de Satán ante el elogio divino no es ciertamente de complacencia en la virtud de Job. Se niega a confesar que su piedad sea auténtica y que honre a Dios: es una piedad interesada. Dios es para él algo que le asegura su prosperidad.

11 Job sirve a Dios porque eso es para él un seguro de vida y hacienda. Propone Satán a Dios que haga una prueba: en vez de favorecerle, *extienda su mano* = ejerza su poder, no para protegerle, sino para arrebatarle lo que tiene. Aquí vuelve a usarse el verbo *bērēk* en el sentido de *maldecir*, ahora con toda la fuerza de esa palabra y con el matiz sobreañadido de apostatar, apartarse de Dios.

12 Dios accede a los deseos de Satán con fines enteramente contrarios. Cierto como está de lo sincero de la virtud de Job, sabe que éste saldrá victorioso de la prueba y se habrá demostrado que Dios no se había equivocado en el juicio que había hecho de Job. Su honor quedará restablecido: por lo menos hay un hombre que sirve a Dios de balde, porque Dios merece ese servicio. La perseverancia de Job en la prueba se ha hecho desde ahora quicio en que se apoya el honor de Dios.

La prueba. 1,13-20

Cuatro mensajeros en sucesión ininterrumpida llegan a Job a notificarle la pérdida repentina sucesiva de los distintos componentes de su hacienda y, como término, la muerte instantánea de todos los hijos. Cada mensajero anuncia una nueva desgracia, de la que sólo él ha podido escapar para poder traer a Job la noticia, y los mensajeros se suceden con tanta rapidez, que antes de poder dar uno por entero la noticia que trae, se presenta el siguiente. Todo pasa, pues, en pocos momentos y precisamente cuando los hijos se disponían a inaugurar una nueva serie de banquetes en casa del primogénito. La narración se ajusta a reglas estilísticas que sirven para darle junto con singular viveza, un sabor popular

suyo está en tu mano; sólo que no la extiendas contra él». Y salió Satán
de la presencia de Yahvé. 13 Sucedió, pues, un día en que sus hijos
e hijas comían y bebían vino en casa de su hermano mayor, 14 que
llegó un mensajero a Job y dijo: «Los bueyes estaban arando y las asnas
pacían junto a ellos, 15 cuando irrumpieron los sabeos y las arrebata-

---

muy marcado. La destrucción de las posesiones de Job en ganado y servidumbre aparece distribuida en tres estadios o desgracias parciales que afectan a las tres clases de animales enumerados en 1,3, pero en orden inverso, y a los siervos que cuidaban de ellos. Así, perecen primero los bueyes y asnas, luego los camellos y, por fin, los rebaños de cabras y ovejas, y con cada uno de estos grupos los criados que los pastoreaban. La pérdida de los hijos, que se habían mencionado en el v.2, antes de las posesiones, se narra en último lugar. Los autores no dejan de notar que la división cuatripartita de las calamidades aparece en las narraciones extrabíblicas orientales. Parece, pues, un número convencional. Empleándolo la narración, aunque se presente como de índole sustancialmente histórica, ella misma nos previene para que tengamos como meramente artística o literaria la presentación concreta de los hechos. Lo que de la narración, admitida como histórica, se puede tener por histórico es que Job, de la noche a la mañana, es decir, en brevísimo tiempo, se vio privado de sus bienes y de sus hijos.

13 De que Job se designe sólo por sus sufijos (*sus* hijos y *sus* hijas) sin que explícitamente se le nombre, no se concluye, como algunos quieren, que el verso debió de estar unido primero con el v.6 y que toda la escena de Satán se intercaló posteriormente. No era necesaria la explícita indicación del nombre: Job ha sido el centro de toda la escena precedente.

El verso indica el momento en que comenzaron las desgracias de Job: cuando se han reunido los hijos en casa del mayor para celebrar el acostumbrado festín. Era conveniente que se notase esa circunstancia. Ella explica que luego muriesen todos a la vez (v.18, en el que vuelve a notarse la misma circunstancia, que por tanto no era indispensable notar aquí, pero sí oportuno). También era importante notar que la casa era la del hermano mayor. Comenzaba, pues, entonces una serie de convites, y los hijos, por tanto, no habían podido marcharse todavía con algún pecado que no estuviese expiado por el sacrificio del padre. Aparecía, pues, que su muerte no era debida a pecados de los hijos, como luego le echará en cara en el poema uno de los amigos de Job (cf. 8,4).

14-15 La primera desgracia comienza describiendo un cuadro de paz bucólica: los bueyes aran, las asnas pacen cerca; de los siervos, unos llevan el arado, otros cuidan de las asnas.

La magnitud del desastre la pone de relieve el rasgo estilístico de no haber escapado más que el que trae a Job la noticia. Así por lo menos podía creerlo él, pero puede ser mera hipérbole popular. *Los sabeos* (TH *šᵉbāʼ*, que designa también la comarca del sur de Arabia en que habitaban) son, según los otros pasajes del AT, un pueblo dedicado al comercio, cuyas caravanas recorrían

ron, y pasaron a los criados al filo de la espada. Yo solo he escapado para anunciártelo».

16 Aún hablaba éste cuando llegó otro y dijo: «Fuego de Dios ha caído del cielo y se ha encendido contra el ganado menor y contra los mozos y los ha consumido. Y sólo yo he escapado para anunciártelo».
17 Aún estaba hablando éste cuando llegó otro, que dijo: «Los caldeos, divididos en tres bandas, se echaron contra los camellos y mataron a espada a los criados. Sólo yo he escapado para anunciártelo».

---

todo el Oriente. Este es el único pasaje en que aparecen como beduinos dedicados al pillaje [16]. La explicación estaría en lo remoto del tiempo a que se refiere la narración—el patriarcal—, en el que los sabeos, por lo menos una parte de ellos, se hallarían todavía en el estadio de la vida nomádica. Luego dieron lugar a un reino floreciente que habitaba la parte sudoccidental de la península arábiga, con residencia regia en Marib, de donde partía «la calzada del incienso» dirigida hacia el norte, por la que se realizaba un tráfico que daba a la región riqueza y renombre.

16 *Fuego de Dios* parece designar en otros lugares el rayo (cf. 1 Re 18,38). La precisión que se añade, *caído del cielo*, favorece esa interpretación aquí (cf. 2 Re 1,10.12.14). Surge, con todo, la dificultad de cómo un rayo y aun muchos pudieran consumir grandes rebaños y a sus guardianes con ellos. Tal vez provocando el incendio de las hierbas de la dehesa en que pacían. No es probable que el autor de la narración piense en un fuego suscitado prodigiosamente por Dios, que haría a éste principal y único agente de la desgracia. Aun tratándose de un fenómeno natural, es difícil ver cómo puede atribuirse la desgracia a Satán. ¿Supone el autor que Dios dio a Satán poder sobre los agentes naturales para afligir a Job? Tampoco es esto probable, ya que en la Sagrada Escritura la naturaleza aparece siempre sometida inmediata y exclusivamente a Dios. Tal vez el autor no pensó explícitamente en esta dificultad. Nosotros podemos hallar alguna solución suponiendo que Dios, al conceder a Satán permiso para afligir a Job, se aviene a emplear su poder haciendo actuar las fuerzas naturales (aquí el rayo, luego el viento) al arbitrio de Satán. Pero los que ignoraban eso—como Job y sus amigos—tenían que creer que los azotes venían exclusivamente de Dios, y que El era el que procuraba la desgracia de Job.

17 El caso es paralelo al de los salteadores de Sabá. Ahora son los caldeos los ladrones; y el blanco de su irrupción, los camellos, que roban, matando todos sus guardianes. De *los caldeos* se habrá de decir algo parecido a lo de los sabeos. Se trataría de los ascendientes nómadas de los que en siglos posteriores tuvieron su sede central en la región sudoeste de la desembocadura del Eufrates. De ellos se hace también mención en los documentos mesopotámicos y en Gén 22,22.

[16] Este rasgo de la narración podría ser argumento de la antigüedad de la tradición en que se apoya. Un relato más reciente no hubiera hablado ya así de los sabeos ni de los caldeos en el verso siguiente.

18 Aún* estaba hablando éste cuando llegó otro y dijo: «Tus hijos y tus hijas comían y bebían vino en casa de su hermano mayor, 19 y he ahí que ha venido del lado opuesto del desierto un fuerte vendaval y ha dado contra los cuatro ángulos de la casa, y ésta ha caído sobre los jóvenes, que han muerto. Sólo yo he podido escapar para anunciártelo».

20 Entonces se levantó Job y rasgó su vestidura y rasuró su cabeza. Cayó luego en tierra y, prosternándose, 21 dijo:

18-19 Un viento impetuoso—sin duda el llamado en otros pasajes del AT *qādîm*—ha venido de la parte del desierto *opuesta* a aquella en que estaba edificada la casa, es decir, de la oriental. El *qādîm* es un viento muy cálido que sopla del oriente con violencia extraordinaria. Cuando, después de recorrer la extensa llanura desértica entre el Eufrates y Palestina, alcanza las tierras de labor de los países occidentales, causa en ellos grandes estragos. Su violencia es tal, que aun al llegar al Mediterráneo puede hacer zozobrar grandes embarcaciones (cf. Ez 27,26; Sal 48,8). Con su ardor deja las hortalizas de los campos como si las hubiera tocado el fuego. El viento a que se refiere la narración debió de alcanzar su violencia máxima y soplar en torbellino, pues el *qādîm* ordinario no llega a destruir los edificios. Puede admitirse que con el viento obraron otras causas de destrucción (algún terremoto), a las que el mensajero no había atendido, o que omite la narración popular, que gusta de la simplicidad y huye de proponer la relación de causas y efectos en toda su complicada multiplicidad. La circunstancia de estar comiendo los hijos en casa del primogénito ya la había hecho notar el autor en el v.13.

Reacción de Job. 1,20-22

20 El autor se contenta con describir las manifestaciones externas que da Job de su dolor. La ininterrumpida sucesión de los anuncios no le ha dado tiempo para hacerlas. Después del último, ya no aguarda que vengan otros, porque ya nada le queda por perder. Es, pues, tiempo oportuno para expresar con signos exteriores la grandeza de su aflicción. Los que da son los acostumbrados entre los orientales para manifestar un gran dolor [17]: levantándose del sitio donde, una tras otra, sin intermisión, ha ido recibiendo las terribles noticias, rasga su manto o vestidura exterior (cf. Gén 37,34; Jos 7,6; Jue 11,35; Est 4,1; 2 Sam 15,32 [el vestido interior]), signo de la desgarradura interior producida por el dolor, y se rasura el pelo (cf. Jer 7,29; Miq 1,16, etc.), símbolo del despego y disgusto de la vida. Pero junto a esa reacción de la naturaleza está la de la fe y piedad: tras el tiempo necesario para rasurarse y, por tanto, con toda reflexión y deliberadamente, Job se inclina a la tierra y se postra en ella en ademán de plena sumisión a la disposición de Dios, expresada en seguida con palabras.

*18 l. *ʿôd*; TH: «hasta».

17 Cf. P. Heinisch, *Die Trauergebräuche bei den Israeliten*: BZfr 13,7-8 (1931); J. Scharbert, *Der Schmerz im A.T.*: BBB (1925) 11-122.

«Desnudo salí del vientre de mi madre
y desnudo vuelvo allá.
Yahvé lo dio; Yahvé lo tomó.
Bendito sea el nombre de Yahvé».

---

21 Tenemos aquí las primeras palabras que Job pronuncia en el libro. La narración les da estructura rítmica y las distribuye en dos series de sentencias que se completan mutuamente. En las dos primeras, Job reconoce la gratuidad de cuanto hasta entonces había poseído. *Desnudo*, sin nada que le perteneciera como suyo, había venido al mundo, y sin nada saldrá de él. Los bienes, por tanto, de que ha podido disfrutar en la vida no eran tan suyos que a la muerte no se los pudieran quitar sin hacerle injuria, si los tuviera. Así, pues, sin injuria se los pueden quitar en cualquier momento de la vida. Ninguna injusticia se le ha hecho. La última expresión del segundo miembro, *vuelve allá* (no dice «a él»), no hay que interpretarla como si dijera que Job habría de volver al seno materno. El adverbio *allá* indica de modo indefinido el sitio adonde ha de volver lo que después de la muerte queda del hombre.

Lo único que quiere expresar Job es que el hombre, a su entrada en este mundo y a su salida de él, se halla en un estado de plena desnudez de los bienes terrenos. A que Job usase el modo de decir que emplea pudo contribuir la idea de que la tierra es la madre que lleva en su seno a todos los hombres (cf. Eclo 40,1: «desde el día en que salen del seno de la madre hasta el día en que vuelven a la tierra, madre de todos»).

En las palabras anteriores resuena sólo la sabiduría del hombre que por razón toma las cosas como son. Las siguientes expresan con más claridad la sumisión a la voluntad de Dios. Reconoce Job, ante todo, que cuanto tenía era un préstamo recibido de Dios. Dios, al tomarlo, como lo ha hecho, ha dispuesto de lo suyo. Job ve que no puede quejarse. Pero no sólo no se queja, sino que, contrariamente a lo que esperaba Satán, le bendice. Con esa bendición muestra Job estar a mucha mayor altura que la que exigía la estricta rectitud moral natural. Su resignación no es la del débil que cede voluntariamente a un poder superior.

Es la del fiel devoto que, además, siente gratitud al Señor por la generosidad ejercida con él, aun en el momento en que aquél pone fin a sus larguezas. La bendición de Job a Dios es, pues, la expresión de una sumisión nacida de un sentimiento de piedad que le lleva a ver a Dios como un Señor bueno, dador de todos los bienes y digno de profundo acatamiento y no menos de amor y de confianza en él [18]. Así las palabras de Job suben en clímax ascen-

[18] La acción de bendecir el hombre a Dios, tan frecuente en los Salmos, es una de las manifestaciones más genuinas de la piedad en el AT y lleva consigo el reconocimiento de su bondad y el agradecimiento de sus beneficios. Job emplea al bendecir el nombre divino Yahvé, que en el libro no se pone nunca en boca de Job. La narración israelítica ha atribuido espontáneamente a Job la fórmula de bendición usada en Israel. También advertiremos en el poema que, a pesar de que el autor pone empeño en no atribuir a Job, extraño al pueblo de Dios, nada específicamente israelita, no logra a veces evitar que piense y hable como lo haría un israelita.

22 Con todo eso no pecó Job ni atribuyó a Dios iniquidad.

---

dente desde la resignación inducida por la fe en los derechos del dispensador de todo bien, a la sumisión cuasi filial a las disposiciones del generoso promotor del bien de su criatura, el hombre. Job se mueve en sus relaciones con Dios en el suelo firme de un reconocimiento de su bondad y de una inquebrantable confianza en ella. En ese suelo firme le hará moverse también el autor del diálogo a todo lo largo de él aun en los momentos en que parecerá flaquear esa confianza. Pero esa confianza no llega a ser la del hijo que sabe que Dios como Padre dirige todas las disposiciones de su providencia al bien del hombre, su hijo. Su confianza, pues, no impide que surja en su alma la angustiosa pregunta de por qué Dios le aflige retirándole el favor que le mostraba hasta ahora y le quita los bienes de que usaba rectamente, e hiriéndole luego con la enfermedad. Ese es el fundamento psicológico de todo el poema.

22 Job no había imputado a Dios injusticia ni iniquidad. Eso es lo que el autor nota como final de esta parte de la narración. Con todo, el sentido propio de esta última frase queda indeciso. Tan probable como la traducción que hemos adoptado podría ser la de «no manifestó», no expresó con sus labios insulsez o necedad, es decir, iniquidad alguna. La idea se mantiene la misma. Como se ha dicho en la introducción, el Job de esta narración difiere algo del que el autor del poema hace aparecer en el diálogo en verso que seguirá luego. Aquí Job aparece perfectamente sumiso a Dios, sin proferir palabra alguna de queja y menos de reprensión contra El; en el diálogo, su tono normal es el de la lamentación o queja que alguna vez llega casi a la insolencia. La explicación puede ser varia. Por ejemplo: en la narración se nos presenta a Job en el primer momento de la tribulación, cuando todavía no había llegado a penetrarla en toda su magnitud. En el diálogo, en cambio, Job ha sentido ya todo su peso, y varias circunstancias, principalmente su duración y la incomprensión de sus amigos, se la han hecho más insufrible. Pero tal vez la diversidad aparente entre uno y otro Job se debe únicamente al distinto carácter de las descripciones del prólogo y del poema. La primera sería más estática y nos daría la resultante última de los afectos y sentimientos de Job sin hacer anatomía de ellos, como luego la hace el poema. De ahí cierta diversidad en la impresión que una y otra descripción producen. Pero téngase sobre todo presente que el Job del prólogo es el de una narración que se ajusta a los datos de la tradición; en cambio, el del diálogo es, en último término, producto del ingenio del poeta, que, sin querer destruir la figura tradicional del héroe, confiere a éste rasgos peculiares con que acomodarlo al fin que pretendía con su obra poética.

2 1 Mas sucedió un día que los hijos de Dios fueron a presentarse
ante Yahvé, y entre ellos fue también Satán*.
2 Y Yahvé dijo a Satán: «¿De dónde vienes?» Y Satán respondió a
Yahvé diciendo: «De vagar por la tierra y de dar vueltas por ella».
3 Y dijo Yahvé a Satán: «¿Has reparado en Job, mi siervo? No hay otro
como él en la tierra: hombre íntegro y recto, temeroso de Dios y apar-
tado del mal. Aun ahora se mantiene firme en su integridad; mien-
tras que tú me incitaste contra él a arruinarle sin motivo».
4 Y Satán respondió a Yahvé diciendo: «Piel por piel. Todo lo que

---

CAPITULO 2

Nueva escena celeste. 2,1-6

1 Satán comparece entre los hijos de Dios en la presencia de Yahvé. La escena es repetición exacta de la anterior, pero con algunas variantes de importancia, que son las que el autor quiere que note el lector.

2 Yahvé hace a Satán la misma pregunta que la primera vez, como dando pie a Satán a que diga cómo le ha ido con Job. Pero Satán no quiere ser él el primero en hablar de Job.

3 Dios le hace la misma segunda pregunta y otorga a Job los mismos títulos que antes. Ellos suenan ahora como un canto de triunfo. Dios echa sobre Satán toda la responsabilidad de la destrucción de Job y declara que no había razón alguna para que Job fuese arruinado como ha sido. Pero no niega Dios haber sido el que inmediatamente causó su ruina. No hay, pues, oposición, como antes hemos notado, en que sea Satán el que mande las calamidades sobre Job (cf. 1,12) y el que éstas sean debidas a fuerzas naturales o a la voluntad libre de los hombres y, por tanto, a Dios, único que puede disponer de unas y de otra. Satán es la causa moral y el responsable de las calamidades; Dios, la causa física de ellas, que dispone de las fuerzas conforme a la voluntad de Satán.

4 Ahora Satán pide que se lleve la prueba hasta el fin. Aún le queda a Job lo que el hombre aprecia sobre todos los bienes: la salud y la vida. Satán se expresa por medio de un dicho propio del comercio entre beduinos, en el que la paga se hace con pieles de animales, y que indica que una cosa se cambia sin dificultad por su equivalente; como el mercader o cambista no tiene dificultad en dar algo si recibe cosa de igual valor. Así Job ha dado sin dificultad cuanto tenía a cambio de conservar lo que vale tanto o más que todas las posesiones: la salud y la vida. En su conducta no hay verdadero desinterés, sino egoísmo: si ha aceptado la pérdida de todo, ha sido únicamente con el fin de que, contento Dios con eso, no le quite otros bienes tanto o más preciosos que aquéllos [1].

*1 c. G; TH + «a presentarse ante Yahvé».

1 La expresión *piel por piel* ha recibido numerosas interpretaciones. Varias de ellas las enumeran Driver-Gray (p.215). Parece que el sentido hay que hallarlo en modos de hablar semejantes en uso entre los árabes. G. Hölscher (p.15) cita, comunicada por M. Thilo, la

el hombre tiene lo da por su vida. [5] **Pero extiende tu mano y toca sus huesos y su carne; [verás] si no te maldice a la cara».** [6] **Entonces Yahvé dijo a Satán: «Helo en tu mano; sólo que has de conservar su vida».** [7] **Satán, pues, salió de la presencia de Yahvé e hirió a Job con úlceras**

---

5 Satán no puede pedir que Dios le quite la vida, pues ya no habría lugar a que maldijera de Dios, pero sí que le haga padecer una gravísima enfermedad que le llegue hasta los huesos y destruya su carne. Eso es lo que quiere, como se deduce de lo que luego le sucede a Job. No es inusitado en el AT relacionar la enfermedad con los huesos. Con ella ha destrozado Dios, como un león, los de Ezequías (Is 38,13). La de Job traspasa los suyos (30,17). La enfermedad destruye o consume también las carnes (33,21).

6 Satán ha de tener interés en que Job no acabe su vida sin haber apostatado de Dios. Pero también puede darse como posible que, viendo Satán que no puede conseguir su intento, haga morir a Job, de tener poder para ello, por odio y despecho. Pero Dios no quiere que Job sea atribulado más que en la medida necesaria para que su virtud no pueda achacarse a miras egoístas. No guía a Dios el deseo de dar gusto a Satán, sino el de que su honor y el de su siervo queden a salvo. El realizar su deseo, como en la anterior ocasión, se lo encarga Dios al mismo Satán (cf. v.7). Según la petición de éste, habría de ser Dios el que tenía que herir a Job (v.5). A los dos se podía atribuir la enfermedad, a Dios como a causa física y a Satán como moral. Job, en sus quejas, supone que es Dios quien le aflige, lo mismo que hacen los suplicantes de los salmos.

Segunda prueba. 2,7-10

7 En este verso la enfermedad se atribuye a Satán, a diferencia de los otros reveses reseñados en el c.1, en los que se hace caso omiso de él. También en otros pasajes del AT es un ser intermediario el que causa la enfermedad o la muerte: demonio (Sal 91,6); espíritu malo (Sam 16,14); mensajeros de desgracia (Sal 78,49); ángel (Sal 24,16; 2 Re 19,35). Otras veces, en cambio, se atribuye directamente a Dios (Ex 11,4; Lev 26,16; 14,12; Dt 28,21-22) o a su mano (Ex 9,3.6), y alguna vez, al mismo tiempo, a Dios y a un mensajero suyo: Ex 12,23; 1 Par 21,7 (Dios); 15,16 (ángel). Es propio de la narración popular la repentina aparición de la enfermedad en Job en toda su fuerza y con todos sus terribles efectos. En un instante queda Job hecho una llaga de los pies a la cabeza, como en brevísimo tiempo se abatieron sobre él todas las demás desgracias. Desde la antigüedad han sentido los comentaristas el deseo de determinar la enfermedad de Job, y la procuran deducir de los síntomas que de ella se van indicando a lo largo de toda la obra. Hay que distinguir, con todo, entre lo que hallamos en el prólogo, en el que podemos ver sin dificultad lo que la tradición israelítica había

expresión *ra's bira's* (una pieza por otra), que probablemente se refiera a pieles cambiadas en los negocios entre beduinos. La frase, pues, parece que tiene un sentido semejante a nuestro «vaya una cosa por otra».

conservado acerca de la enfermedad de Job, y los complementos añadidos en la parte poética, que pueden ser fruto de la imaginación del poeta, con los que buscaba dar más relieve a los padecimientos de Job. Los rasgos con que el autor del prólogo describe la enfermedad no son suficientes para poder hacer el diagnóstico de ella. Se trata de una enfermedad de la piel en la que se forman *úlceras*, que el autor llama *malignas*, probablemente por el dolor y otras molestias que causan, que se extienden por todo el cuerpo y deforman al enfermo hasta el extremo de no poder ser reconocido por sus conocidos (v.12). Parece que el autor tiene en la mente Dt 28,35, donde Moisés amenaza con una enfermedad que designa con el mismo nombre *(šeḥîn rāʿ)* y que también se extiende de «la planta del pie hasta la coronilla». Ni en uno ni en otro pasajes parece que se puede identificar con la *lepra*, que se designa con otros nombres *(ṣāraʿat, negaʿ)*. En nuestro pasaje, la lepra parece excluida por la condición puesta por Yahvé de que la enfermedad no había de ser mortal. Se trataría, pues, de una enfermedad cutánea, de las que los rabinos distinguen veinticuatro clases *(Midrāš Berēʾšît rabbâ* a Gén 12,17), que producía úlceras en todo el cuerpo, molestias especialmente por el intolerable prurito que causaban, como el que Job procuraba mitigar rascándose con un pedazo de teja o de vasija, ya con los dedos hinchados y ulcerados no se lo permiten hacer directamente con la mano. A pesar de lo dicho, ha habido siempre tendencia, tanto entre los antiguos como entre no pocos modernos, a identificar la enfermedad de Job con la lepra, y en particular con la «lepra tuberculosa», llamada también elefantíasis (aunque modernamente se da ese nombre a otra enfermedad cutánea), que creen ver descrita en los síntomas que el mismo Job va enumerando a lo largo de sus lamentaciones. Se puede, con todo, dudar si, a veces, las expresiones de Job no tienen más bien sentido figurado y quieren describir padecimientos causados por el conjunto de agentes que le atormentan física y psicológicamente. Por eso [2], tal vez, aun con la multiplicidad de síntomas reseñados en la parte poética, no sea posible determinar con certeza qué enfermedad tenía en la mente el autor. Los efectos que generalmente se creen señalados por Job en sus lamentaciones son: en el mismo cuerpo, inflamaciones de la piel, que, al reventar, dejan fluir un líquido purulento y fétido que luego se seca y da lugar a costras terrosas que se llenan de gusanos (7,5). Así, la piel, que al principio se había enrojecido, luego aparece negra y se agrieta, y en parte desaparece (18,13; 30,30). Los miembros se deforman y en parte se destruyen (18,13). Los ojos lagrimean y pierden el poder visual (16,16). El aliento es fétido y repugnante (19,17). Las carnes se consumen (19,20). Todo ello va acompañado de constante fiebre y agudos dolores (30,17.30). En la parte psíquica se siente intranquilidad, insomnio, pesadillas (3,25s; 7,4.13s). Lengua inflamada, respiración fatigosa (7,15).

[2] Para la inteligencia del poema no tiene importancia determinar qué enfermedad precisa atribuía el autor a Job si es que pensó atribuirle alguna en concreto. Así lo ven algunos autores modernos, como Rowley *(Book of Job* p.169s, con extensa nota bibliográfica). Cf. también Kuhl (1953) p.189.

malignas desde la planta del pie hasta la coronilla. [8] El se cogió un casco de teja para rascarse con él [mientras estaba] sentado en la ceniza. [9] Entonces díjole su mujer: «¿Aún sigues aferrado a tu integridad? Maldice a Dios y muérete». [10] Mas él le dijo: «Como habla una mujer ne-

---

8 Job se retira al sitio apartado donde se solían echar las cenizas y escombros (la *mazbala* de los modernos poblados árabes) [3]. *Sentarse en la ceniza*, como echársela sobre la cabeza (2 Sam 13,19; lo mismo que el polvo [2,12; Ez 27,30]) o revolcarse en ella (Jer 6, 26; Ez 27,30), era una manifestación de dolor y penitencia (Is 58,5; Jon 3,6; Est 4,3). Pero ese apartamiento de poblado a un paraje en el que el enfermo quedara separado, aunque no del todo aislado, lo exigía también la enfermedad de Job, fuera en realidad lepra o tuviera las apariencias de ella. Un enfermo como el rey Ozías podía vivir apartado en casa propia (2 Par 26,21); pero Job, ya caído en la pobreza, no tenía más recurso que la escombrera del pueblo. Al retirarse a ella en silencio y sentarse en la ceniza, ya daba señal de que aceptaba con resignación la nueva prueba.

9 El fin por el que el autor había hecho intervenir a Satán en la narración era el de hacer constar que Yahvé había enviado a Job las tribulaciones por fines dignos de El y no por mera arbitrariedad. Logrando eso no había por qué hacerle aparecer de nuevo ni siquiera para subrayar la derrota del adversario, suficientemente clara para el lector. El autor de la narración, como luego hará también el de la parte poética, toma los personajes en cuanto le sirven para su fin; luego los deja sin preocuparse más de ellos. Pero en este momento aparece un nuevo personaje: *la mujer de Job*, cuya presencia no era indispensable. Al final del v.8, la virtud de Job aparecía suficientemente contrastada. La observación con que termina el v.10 podía haberse puesto a continuación del v.8 sin necesidad de añadir lo narrado en los dos versos siguientes. Esto es un indicio de que esta escena no es fingida por el autor, sino que se hallaba en la tradición. Con todo, no es inútil, pues pone en luz más clara la solidez de la virtud de Job y la hondura de su piedad. Según, pues, la tradición, a la tentación de la prueba por la cual Satán quería ver vencido a Job, su mujer añadió la del impulso directo a la deserción. Al reproche une la incitación a la ofensa de Dios y a la apostasía. En esas circunstancias, lo pertinente, según ella, es volver la espalda a Dios, maldecir, blasfemar de él, moviéndole así a que envíe la muerte al blasfemo, con lo que éste se podrá ver libre de tanta tribulación y dolor. Damos, pues, con varios autores al segundo imperativo fuerza consecutiva o final (cf. Joüon, § 116f). La mujer, movida de una falsa piedad para con el marido, ha caído en el extremo de la desesperación y en la abierta rebeldía contra Dios. Con su falso amor al marido se ha convertido en «ayudadora de Satán» (San Agustín), llevando la tentación hasta el más peligroso extremo.

10 Job reprende a su mujer por su modo de hablar. La repren-

[3] G añade oportunamente «sobre los escombros de la ciudad».

cia has hablado* también tú*. Lo bueno lo aceptamos de Dios, y ¿lo malo no lo habríamos de aceptar?»

---

sión es dura en el fondo, pero suave en la forma. Tiene sin duda presente Job que la mujer habla con la mente perturbada por el dolor y movida por un falso amor hacia él. No dice que al hablar así ha sido una necia, sino que en su hablar se ha portado como una de las mujeres necias. El término hebreo *n^ebālôt* (sing. masc. *nābāl)* que, como se suele, hemos traducido «necias», propiamente significa, atendida su etimología, «decaído», ya en el orden físico, ya en el moral. En éste equivale a «degenerado en sus costumbres»; *nābāl* es, pues, en su más plena acepción, el degenerado en sus relaciones con Dios: el que se ha apartado de él por el desprecio de su voluntad o por la apostasía formal. Job, pues, compara a su mujer, y hasta cierto punto la iguala, a las mujeres impías, que no reconocen a Dios y se han alejado de El. No se contenta Job con reprender a la mujer, sino que manifiesta su firme voluntad de mantenerse en plena sumisión a Dios. La sentencia contenida en la pregunta es capaz de diversos matices de pensamiento. Puede tomarse como una invitación a querer dar a Dios, por la aceptación sumisa y aun reconocida de los males que quiera enviar, cierta compensación por los bienes que generosamente El le ha regalado. Podría verse así insinuada la idea de que Dios no ejercita sólo su bondad cuando nos da bienes, sino también cuando nos envía males. Pero esto es ajeno a la mente de Job, como aparece luego en el diálogo, en el que Job atribuye el diverso modo de obrar de Dios a haberse cambiado su favor en ira. Lo que principalmente parece querer expresar Job y a lo que quiere mover es al reconocimiento del derecho que tiene Dios a que se le conserve el sentimiento de verdadera piedad lo mismo cuando regala bienes que cuando aflige con males. Es, pues, justa la apreciación del autor de que Job tampoco después de estas últimas pruebas ha proferido palabra alguna ofensiva contra Dios. Podría parecer el elogio algo escaso por ser meramente negativo y reducirse a excluir el pecado de las palabras sin decir si los sentimientos interiores correspondían a ellas. Cuanto a lo primero, es gran elogio decir de uno que no ha cometido pecado cuando la tentación ha sido vehementísima y muy difícil de superar. Cuanto a lo otro, aquí, como en todo el curso de la narración, lo que está muy en armonía con su carácter popular, se queda sólo en lo exterior (ademanes, palabras), sin querer nunca introducir directamente al lector en el interior del héroe. Todo lo contrario del poema, que ya desde el primer momento nos hace entrar en lo más íntimo de sus sentimientos. Son éstos los únicos que tienen interés para su autor. Es claro que sería absurdo concluir del modo de expresarse el autor de la narración, que quiere indicar que Job pecó en su corazón, como supone el *Targum*. Con esa cláusula, la narración quiere hacerse garante de que Job, al fin de todas sus pruebas y tentaciones, merece el calificativo que le dio en 1,1.

*10 [a] l. *dibbart*^{e}; TH: «hablarás». [b] + *ʾatt*^{e}.

Con todo esto no pecó Job con sus labios.
11 Tuvieron tres amigos de Job noticia de toda esta calamidad que había venido sobre él, y fueron cada uno desde su sitio, Elifaz el tema-

---

Visita de los amigos. 2,11-13

Estos versos forman el tránsito del prólogo al poema y describen el escenario del diálogo que va a comenzar. Dan lugar a un problema crítico de difícil solución positiva. Siendo el poema, como parece probable, de distinto autor que el prólogo (éste deriva de la tradición israelítica acerca de Job; aquél es obra personal de un eximio poeta), queda indeciso de quién es esta perícopa que parece escrita para introducir inmediatamente el diálogo poético que se abre a continuación. Varias hipótesis son posibles: *a)* Es del autor del diálogo. Se suele desechar por la diversidad de estilo y porque el autor le habría dado una contextura más apta para servir de inmediato prólogo de su obra. *b)* Habría pertenecido a la narración tradicional, pero el autor del diálogo la había retocado de modo que sirviera de introducción a su poema (FOHRER, p.1043). En el fragmento primitivo no se hablaría más que de parientes y conocidos (cf. 42, 11), que habrían venido a consolarlo y prestarle ayuda (cf. ibid.); pero también para tentarle, como la mujer. Job habría salido vencedor también de esa tentación, y entonces Dios habría puesto fin a la prueba, como se dice en el epílogo. El autor del poema habría sustituido los parientes y conocidos por los tres amigos, y la tentación, por la disputa poética, dejando para el fin de ella la conclusión primitiva de la narración, pero algo modificada, como se halla en 42,7-16. Contra esta hipótesis se puede hacer valer que en la narración prosaica aparece la tentación de la mujer como una cumbre suprema; después de la cual no puede venir todavía otra. También el juicio con que termina aquella escena es un juicio definitivo: Job ha triunfado completamente. Además, la venida de los parientes en 42,11 no puede referirse al tiempo de la enfermedad de Job, pues éste durante ella no está en *casa* ni es capaz de ofrecer ningún convite. *c)* Lo más sencillo sería, por eso, admitir que los versos 11-13 pertenecen todavía a la narración tradicional. Ellos iniciarían una disputa con los amigos que el autor del poema sustituyó con su poema.

11 El verbo hebreo empleado en el sentido de «mostrar compasión» significa propiamente «sacudir (la cabeza)», ademán espontáneo de quien se siente impresionado por la noticia de una desgracia irremediable. De los nombres de los tres amigos, sólo el primero aparece en el AT. Así se llama, según Gén 36,4.10-11, el primogénito de Esaú. El nombre aparece, con los dos elementos (Eli-fas) invertidos, en el nombre Fasael de algunos miembros de la familia del idumeo Herodes. La patria de *Elifaz, Temán,* lleva el nombre de un hijo de Elifaz en Gén 36,11.15. Otras veces (Ez 25,13), Temán designa la región más septentrional de Edom.

nita, Bildad el sujita y Sofar el naamatita, y se concertaron entre sí para
ir a expresarle su condolencia y a consolarlo. 12 Mas cuando de lejos
levantaron [hacia él] sus ojos no lo reconocieron. Entonces levantaron
su voz y lloraron; desgarraron cada uno sus vestidos y esparcieron al
aire polvo sobre sus cabezas. 13 Luego se sentaron junto a él en el suelo
por siete días y siete noches sin que ninguno le dijera palabra, pues
veían que su dolor era muy grande.

Bildad, aunque no se halla en el AT, podría ser nombre equivalente a Benadad[4]. *Šûaḥ*, su patria, lleva el nombre de un hijo de Abraham por Queturá (Gén 25,2), al que, como a los otros hijos de Queturá, su padre hizo habitar en la «tierra de Oriente». Se habría de identificar con *Sūḫu* de los documentos cuneiformes, junto al Eufrates septentrional. Acerca de *Sofar* no hay referencia alguna. El nombre parece que se ha conservado en Ain-sofar, entre Beirut y Damasco. Sobre *Naamá*, su patria, se han hecho diversas conjeturas. La amistad mutua y con Job de los tres amigos haría creer que no vivían en regiones tan distantes entre sí como las localizaciones conjeturales suponen.

12 Cuando están ya en la proximidad del amigo, no dudan de que es él, y entonces comienzan a llorar y a dar los ordinarios signos de duelo: se rasgan, destrozándola, la vestidura exterior (cf. 1,20); esparcen polvo sobre sus cabezas, lanzándolo para eso hacia el cielo. La interpretación de esta última frase queda incierta. En el texto, *esparcieron polvo sobre sus cabezas hacia el cielo*, creen algunos que se trata de dos acciones[5]. Pero ¿por qué no se interpuso la conjunción copulativa (... sobre sus cabezas *y* hacia...)? En la Sagrada Escritura no se menciona ese ademán como rito de duelo (ni en Ex 9,8.10 ni en Act 22,23, únicos sitios en que aparece el ademán). Por eso otros autores (Dhorme, Peters, etc.) desechan «hacia el cielo». Si se quiere conservar, parece que hay que traducir la frase como hemos hecho (así Vaccari).

13 Los tres amigos se sientan junto a Job, en tierra, otra señal de duelo (cf. Gén 23,2s; Ez 8,14; 26,16), sin duda en el mismo montículo de escorias, y allí continúan en silencio por espacio de siete días y siete noches[6] (cf. Ez 3,15). Siete días dura también el duelo que se hace por un difunto en Gén 50,10; 1 Sam 31,13; Eclo 22,12. Pero los amigos parece que aún estaban dispuestos a continuar en silencio si Job, molesto a lo que parece por no oír

[4] Cf. E. A. Speiser, *On the Name Bildad*: JAOS (1929) 360; *The Name Bildad*: AfO 6 (1930-31) 23. Otra significación en W. F. Albright, *The Name of Bildad the Shuhite*: AMJSemLL 44 (1927-1928).

[5] Fohrer, v.gr., que admite dos ademanes y supone, sin razón y contra lo que sugiere el contexto, que se trata de un rito.

[6] Ilustra las escenas de este segundo capítulo lo que cuenta A. Musil, *Arabia Petraea* III (Wien 1908) p.413, del modo como los árabes de aquella región tratan a los enfermos cuando se alarga su enfermedad. En ese caso «sacan los parientes al enfermo a las afueras del poblado, al sitio donde se amontonan los escombros, y allí, con cuatro estacas que sostienen un toldo, instalan un cobertizo en el que yace el enfermo día y noche. Luego que se extiende la noticia de su enfermedad, van los otros parientes y los conocidos a visitarle y forman un círculo alrededor del enfermo. En silencio, sin decir palabra, escuchan sus gemidos y quejas. Sólo si él les habla, responden y se lamentan de su suerte, pero no todos, sino los más ancianos; los demás apenas se atreven a añadir alguna que otra palabra».

3 [1] **Después de eso abrió Job su boca y maldijo su día.** [2] **Tomando, pues, Job la palabra dijo:**

---

de los amigos palabra de consuelo, no lo hubiera interrumpido con su vehemente lamentación.

En este momento es cuando se realiza cierta transformación en el Job del prólogo. Su paciencia, que parecía más que de hombre, se pone a nivel humano. A sus anteriores palabras, que nos manifestaban sólo el vigor de su voluntad, suceden otras que nos introducen en lo profundo de su vida de sentimiento, en donde se libran las más violentas batallas, que las otras no dejaban vislumbrar.

CAPITULO 3

Job comienza su lamentación con la maldición del día de su nacimiento y de la noche de su concepción (3-10); se continúa con una serie de quejas por no haber muerto antes o inmediatamente después de haber nacido, librándose así de una vida llena de trabajos (11-19). Rozando luego el que ha de ser tema principal del diálogo, inquiere la razón de una existencia para la que no hay otra salida liberadora del dolor que la muerte (20-23). Por fin, como dando la razón de tan triste lamentación, expone el lastimero estado en que se halla (24-26).

Job no se dirige a sus amigos, pero quiere con sus palabras provocar una respuesta. Es, pues, un monólogo; pero con él se prepara y aun se inicia el diálogo [1].

La maldición del nacimiento. 3,1-10

1-2 Tránsito de la narración en prosa al poema e introducción a éste. *Después de eso* lo une a lo anterior: *eso* es lo que se ha dicho en 2,11-13. Trae también de algún modo a la memoria del lector cuanto de Job, de su virtud, del cambio de su fortuna se ha narrado en los capítulos precedentes. Estos, pues, los presupone la sección poética. *Abrió su boca* insinúa la deliberada voluntad de Job de romper el prolongado silencio que han guardado sus amigos, defraudando su esperanza de un eficaz consuelo que aliviara de algún modo su dolor. Quiere también introducir con solemnidad las palabras de Job (cf. Mt 5,2). *Maldijo:* el verbo *qll*, en Pi., de que se vale el autor—distinto del que usa Jeremías en una maldición paralela (*ʾrr)*—denota la acción de maldecir en un hombre dominado por la ira; mientras que *ʾrr* es maldecir quien tiene legítima autoridad o justo motivo para hacerlo, *qll* en Pi. («hacer liviano, quitar valor a una cosa») expresa también la tendencia de la maldición de Job a reducir a la nada, destruir, *su día*, es decir, el de su nacimiento [2].

[1] De hecho, las palabras de Elifaz son una respuesta a las de Job. Cf. N. P. BRATSIOTIS, *Der Monolog im Alten Testament:* ZAW 73 (1961) 30-70.

[2] Más que maldecir su día, Job desea que no hubiera existido. Cf. A. LEFÈVRE, *Malé-*

3 «Perezca el día en que nací,
la noche que dijo: ha sido concebido un varón.

La maldición es sólo expresión poética, enfática, del deseo de que el día del nacimiento no hubiera existido y, por tanto, de no haber nacido. Una maldición semejante profirió Jeremías (Jer 20, 14-18), y sin duda no fueron Job y Jeremías los únicos que las profirieron [3]. La misma fórmula de introducción que emplea el autor podría indicar que tal maldición era algo ordinario, como espontánea declaración del hastío por una vida en extremo desgraciada. Maldecir *su día* (el del nacimiento) vendría a ser lo mismo que lamentarse con vehemencia de la miseria de la vida. Eso es lo que hace Job en este capítulo: no únicamente «maldecir su día».

Tomando Job la palabra falta en GVg, pero es la fórmula ordinaria de introducción inmediata de las palabras de un interlocutor en el diálogo; *ʿānâ* no es sólo «responder», sino también «comenzar a hablar».

3 El *ex abrupto* de Job es tanto más vehemente y apasionado cuanto más se ha prolongado su forzado silencio. Tal reacción está muy en armonía con el carácter del israelita o del oriental [4]. Job junta en uno concepción y nacimiento, como Gén 22,2 y 1 Sam 1, 20, por la íntima relación que hay entre ambos. El verso propone en conjunto lo que luego se desarrolla o amplifica en los versos siguientes (4-10) [5].

Perezca el día en que nací: Job habla como si los días que ya pasaron revivieran en el aniversario, como las estrellas se van y aparecen de nuevo a la llamada divina (cf. Is 40,26). Job, pues, quiere que ese día desaparezca de modo que no vuelva a recurrir en el calendario. *La noche que dijo:* la prosopopeya contenida en esa lección del TM está en consonancia con el modo de hablar de Job del día y de la noche en los versos siguientes, en los que les atribuye la responsabilidad de su concepción y nacimiento; pero el paralelismo con lo que dice del día el estico anterior hace también probable la lección adoptada por otros en la traducción «... en que se dijo»). *Ha sido concebido un varón: geber* designa una persona humana adulta; con frecuencia, la del género masculino. Aquí prescinde de la edad y declara sólo el sexo, como *varón* en la traducción [6].

diction et bénédiction: DBS 5 c.746ss; J. Hempel, *Die israelitische Anschauen von Segen und Fluch:* ZDMG (1925) 20ss.

3 Varios autores creen que la maldición de Job depende literariamente de Jer 20,14-18. Otros, v.gr., F. Horst, tienen por muy dudosa esta dependencia. Aunque la tendencia psicológica es semejante en ambas, el desarrollo literario de cada una presenta rasgos tan peculiares, que hacen inverosímil cualquier dependencia. El que no se den en la Escritura más que esos dos ejemplos de maldición del día del nacimiento, no quita que no fuera frecuente ese modo de lamentarse entre los israelitas.

4 Cf. Fohrer, p.114, que cita a L. Köhler, *Der hebräische Mensch* (Tübingen 1953).

5 Lo restante del libro, desde este verso hasta el epílogo exclusive, quitando las fórmulas introductorias de los diversos interlocutores y otra más larga que introduce los discursos de Elihú (32,1-6), está escrito en verso (cf. 27,1 y 29,1 *mᵉšālô)*. Los versos constan generalmente de dos, y algunas veces de tres esticos.

6 Equivale, pues, al *bēn zākār* que emplea Jeremías en Jer 20,15.

4 Ese día sea tinieblas,
no se cuide Dios de él desde la altura,
no brille sobre él la lumbre.
5 Reclámenselo las tinieblas y oscuridad funérea,
tiéndase sobre él negro nublado,
sobrecójanlo entenebrecimientos del día.
6 <Adueñese la oscuridad de aquella noche.>

4-6 Los v.4-6 explanan con vivo colorido y variedad de imágenes la primera parte de la maldición del v.3, como 7-9 amplifican la segunda. El v.6 en sus esticos *bc* parece que hay que referirlo todavía al día, no a la noche. Esta no puede dejar de ser arrebatada por la oscuridad ni entra en el número de los días que forman el año. Eso sólo corresponde al día. Habría, pues, que omitir *hallaylâ hāhû'* en el primer estico, o mejor, tal vez, todo el estico, que es tautológico con la idea de 5*a*.

4 Pide, pues, Job que aquel día deje de ser tal para convertirse en lo que era antes de que Dios lo formase por la creación de la luz (Gén 1,2.3.5); a saber, *tinieblas*. Para eso es necesario y basta que Dios *no se cuide de él* desde la sublime morada en que reside; que no haga valer para él su mandato *hágase la luz*. Con eso dejará de *brillar sobre él la lumbre* y se hundirá en las tinieblas. Pensamiento profundo: aquello a que no se extiende el cuidado o providencia de Dios no puede ser más que nada y vacuidad.

5 Propone la misma idea con más dramatismo, como una lucha victoriosa sobre aquel día de cuanto es o causa oscuridad: tinieblas, oscuridad de la región subterránea, negras nubes, fuerzas que entenebrecen el día—tal vez piensa el autor en los eclipses—. Que todos esos agentes de oscurecimiento hagan presa en ese día y lo reduzcan a meras tinieblas; *ṣalmawet*, según la puntuación masorética y las traducciones antiguas, son las tinieblas densísimas del reino de la muerte. En muchos pasajes, la palabra se traduce bien por «oscuridad». Por eso muchos autores vocalizan *ṣalmût* (raíz: *ṣ l m)* y traducen simplemente «oscuridad». Aquí y en otros pasajes de Job (10,21; cf. 38,17) ha de tener significación específica que la distinga de *ḥōšek*, que le precede. La forma fem. *'ănānâ*, hap. leg., en vez del ordinario *'ānān*, parece indicar que el autor quería dar a la palabra significación especial, hacer resaltar alguna propiedad de la nube; sin duda la de su densidad u oscuridad; *kimrîrê*, hap. leg., lo tomaban los antiguos y el TM como derivado de la raíz *mrr* precedida de la partícula *k^e*. Pero parece que hay que derivarlo de una raíz *kmr* que aparece en siríaco con el sentido de negrura y oscuridad. (Lo normal es que sea forma *qaṭlûl*, no *qiṭlîl*, de que no hay ejemplo en hebreo; cf. Ges-Ka § 84m). Así habría que puntuar Kamîrê.) El verbo *bā'at*, en *Pi.*, expresa la idea de una invasión súbita con la secundaria de causar espanto. Ambas cosas convienen a los eclipses, súbitos y medrosos oscurecimientos del día.

6 Parece que hay que omitir el primer estico y referir el verso todavía al día. Reducido aquel día a tinieblas, queda consecuente-

No se compute entre los días del año,
no se cuente en el número de los meses.
7* Esa noche que sea estéril,
no se albergue en ella jubiloso clamor;
8 Impréquenlo los maldecidores del día,
los expertos en suscitar a Leviatán.

---

mente excluido de los demás, que, con su repetida aparición, forman los meses y los años.

7-8 El v.8 difícilmente puede referirse a la noche de que se habla en el v.7. Por eso creemos que los dos versos 7 y 8 están invertidos; y aun mejor se pondría el v.8 antes del 6, que (suprimido el primer estico) expresaría el efecto producido en el día por los que se invocan en el v.8. La acción de éstos se añadiría a la de los agentes enumerados en el v.5. Job, en el ansia de reducir a meras tinieblas el día de su nacimiento, recurre también para ello a la intervención de aquellos a quienes la imaginación popular atribuye poder para cambiar el día en oscuridad y lo logran maldiciéndolo o suscitando contra él el Leviatán. El Leviatán (heb. *liwyātān)* es un animal monstruoso, una gran serpiente, sinuosa, escurridiza, de que se hace mención en otros pasajes poéticos de la Biblia (40,25; Sal 74,14; 104,26; Is 27,1).

En algunos de estos pasajes la palabra designa una bestia marina (ballena: Sal 104,26) o fluvial (cocodrilo: Job 40,25); otras veces es personificación de las fuerzas adversas al reino de Dios (Is 27,1)[7]. Aquí ha de ser un monstruo que tenga la virtud nefasta de convertir el día en tenebrosa noche. Muchos modernos creen que se trata de alguno de los monstruos del caos primitivo que aparecen en las literaturas de otros pueblos como verdaderos seres míticos y que en Israel eran meras personificaciones poéticas de las fuerzas naturales primitivas que se oponían a la ordenación del cosmos. A esas fuerzas así personificadas se alude en algunos pasajes del AT (Sal 89,11; Job 9,13; 26,12-13). En este último pasaje de Job se habla de Ráhab (v.12) y de la «serpiente huidiza» (v.13) (identificada en Is 27,1 con Leviatán). Nos parece que la «serpiente huidiza», por tanto, Leviatán, contra otros modos de interpretar la expresión, es allí una personificación de las tinieblas primitivas

*7 c. Verss; TH: + «he aquí».

7 La diversidad de significados que tiene *liwyātān* muestra que la palabra suscitaba en los hebreos la idea de una bestia monstruosa poco definida (cf. G. R. DRIVER, *Mythical Monstres in the Old Testament:* Proceedings of the Twenty-second Congress of Orientalists 2 [1957] 113-115). Se prestaba por eso a diversas identificaciones. En los textos ugaríticos se menciona un dragón, *lōtān*, equivalente, parece, al *liwyātān* de la Biblia, al que se llama también «serpiente tortuosa de siete cabezas» (ANET, p.138). En otro texto se habla de la victoria de Baal sobre la serpiente tortuosa y sobre «el dragón del mar» (ib. p.137). Aquí la serpiente y el dragón parecen dos seres distintos. No es necesario, pues, que *lōtān*, la serpiente, sea un monstruo marino. De cualquier modo parece que hay que admitir, con Hölscher (p.17), que en este verso de Job y en 26,13 *liwyātān* se imagina en la región celeste, lo que tiene más afinidad con la maldición del día que no algún monstruo marino. Es innegable afinidad del pasaje de Job, lo mismo que de 26,13 y de Is 27,1, con los textos ugaríticos mencionados, que puede mostrar el origen cananeo de la figura empleada por los autores sagrados. No siempre *liwyātān* es un monstruo mítico: en Sal 104,26 es un animal acuático; en Job 40,25 (Vg 40,20) designa seguramente el cocodrilo. Tenía, pues, la voz un sentido algo genérico. Sobre el valor meramente literario de estas imágenes míticas en el AT, cf. A. BEA, *Ras Šamra und das Alte Testament:* B 19 (1938) 440-448.

9 oscurézcanse las estrellas de su crepúsculo,
espere la luz y no llegue,
no vea los parpadeos de la alborada.
10 Por no haberme cerrado la puerta del seno,
ni ocultado a mis ojos el trabajo.

(cf. 26,13), como Ráhab lo es del *t^ehôm*, o mar primordial. Esa interpretación se amolda perfectamente también aquí (3,8) al contexto. Los hechiceros invocados por Job harían, con el poder supuesto que les atribuye la opinión popular de traer sobre el mundo, siquiera por el breve espacio de un día, las tinieblas que lo envolvían al principio—personificadas en el monstruoso Leviatán—, que se cumpliese el deseo de Job de que su día no fuera más que oscuridad. El autor echa aquí mano, como en 9,13; 26,12-13, de concepciones que en otros pueblos pudieron ser politeísticas, pero cuyo empleo de suyo no implica esas creencias. El autor pone en boca de Job esas palabras, como todo lo restante de la maldición, como un mero recurso literario con que dar expresión enérgica a los sentimientos que él quiere que aparezcan en su héroe: un vivísimo dolor por las calamidades que padece y un intenso deseo de verse libre de ellas. Interpretado así el verso, se ve que no hay motivo suficiente para cambiar la voz *día (yôm)* del primer estico por *mar (yām)*.

7 Comienza la maldición de la noche, explanación del v.3b. Al día se le deseaba que dejara de ser, perdiendo la luz; a la noche, que es más bien una carencia, que sea más noche. Propio es de ella la inactividad, el silencio. Con todo, en ella suele tener lugar el comienzo de la vida humana. Job desea que en esa noche no suceda eso, sino que sea completamente improductiva y *estéril*, inepta para la concepción y el parto, y que no rompa, por lo tanto, su silencio el clamor del júbilo por una nueva vida que principia [8].

9 *El crepúsculo* (heb. *nešep*, el tiempo en que sopla el aura) puede ser el vespertino o el matutino. Aquí es más probablemente el vespertino. Los tres esticos comprenden así la noche completa: el primero se refiere al comienzo de la noche, en que, al apagarse la luz diurna, se encienden las estrellas: «que las de aquella noche queden oscuras, apagadas». El segundo atiende al cuerpo de la noche: ésta, mientras vá pasando, está como en espera de su relevo por la luz, pues «que la luz no llegue». El tercero nos traslada al tiempo en que termina normalmente la noche, coexistente por unos momentos con los primeros temblorosos rayos del alba, que el poeta llama «ojos» (propiamente «párpados», sinécdoque usada en poesía): «que esa noche no los vea»; que no pongan ellos fin a su duración, sino que ésta se haga perpetua.

10 El verso da con enérgica concisión la razón de maldición tan vehemente e insistente. Aunque se refiere inmediatamente a la noche, afecta también al día: es haber permitido aquella noche, con

[8] *galmûd*, que hemos traducido «improductiva, estéril», en la lengua hebrea moderna significa «solitario, desamparado» (cf. N. Erdélyi, *Dizionario hebraico-italiano* [Firenze 1946] p.54). Este sentido se avendría bien con nuestro verso, pues daría paralelismo perfecto: «solitaria», «silenciosa».

al salir de las entrañas no expiré,
16 **o no fui como aborto soterrado,**
como los niños que no vieron la luz?
12 **¿Por qué me acogieron rodillas,**
pechos que mamase?

---

su comparte el día, que Job viniera a una existencia con la que había de ir unido tanto trabajo. Cerrar el seno puede tener absolutamente dos sentidos: «impedir la concepción» o «atajar la salida normal al feto ya concebido». El primero es el propio de la Escritura (1 Sam 1,5; cf. Gén 29,31s: abrir el seno = hacer concebir). A Job se le hace insufrible que se le haya dado una existencia que había de *ver* o experimentar tanto *trabajo*. Esta palabra, aunque de sentido genérico, expresa bien en el contexto el cúmulo de penas e infortunios que hacen insoportable la vida del pobre Job.

Lamentación. 3,11-19

11 En los versos anteriores Job aparecía en lucha contra su desgracia. Ahora cesa en ese conato utópico, y pasa a expresar su tristeza de modo más tranquilo, aunque vivo, como su dolor, en lamentos propuestos en forma de preguntas. Estas no pretenden tanto inquirir el motivo de sus padecimientos cuanto expresar la queja de que haya sucedido lo que pregunta.

Asoma por primera vez el problema de la causa de los dolores de Job que tantas veces volverá a aparecer en el diálogo. Job se queja de que, ya que no dejó de venir a la vida, no hubiera muerto inmediatamente después de nacer. Esa es la fuerza del *mēreḥem*, heb. «desde el seno». Indica el primer momento en que comenzó Job a existir fuera del seno de la madre; por lo tanto, *al dejar el seno*, como hemos traducido. Así entre los dos esticos hay paralelismo perfecto (sinónimo). GVg traducen «en el seno». Ese sentido habría de tener la palabra en Jer 20,17 si la lectura *mēreḥem* fuera allí cierta, pero parece que hay que leer *beреḥem*.

16 Este verso, en el sitio en que se halla, rompe el nexo de los v.15 y 17 y no se ata bien con ellos. Está, pues, fuera de su contexto natural. Como no es fácil trasladarlo a otro sitio donde encaje perfectamente, varios autores lo tienen por adición posterior. Otros proponen unirlo al v.11 o al 13. Este está demasiado trabado con 14. En cambio, no parece violenta la unión con 11. Dependería todavía del «Por qué» de 11*a* y propondría el otro caso posible de una muerte prematura: en el mismo seno materno. « ¿Por qué no morí al salir del seno materno (v.11) o no fui como los abortivos que se entierran en seguida, sin llegar a ver la luz?»

12 *acogieron:* propiamente, «me salieron al paso».

Las rodillas podrían ser las de la misma madre, que acoge en ellas al hijo recién nacido, o las de alguna mujer presente al parto. Para algunos serían las del padre en un ademán de reconocimiento y admisión del niño como hijo. Pero esa costumbre, propia de los

13 Ahora, yaciendo, estaría tranquilo,
dormido, tendría reposo,
14 a una con reyes y consejeros de la tierra,
que se fabricaban mausoleos;

romanos, no existía entre los hebreos, si no es que se trataba de adopción propiamente tal (cf. Gén 50,23). Lo más natural es referir el ademán a la misma madre, que luego, en el estico siguiente, ofrece sus pecho al niño para amamantarle. Job querría que no se hubieran tenido con él los cuidados necesarios para que un recién nacido no muera en seguida. Es un tercer modo como se podía haber realizado el deseo expresado en el v.11.

13-19 Job habla del estado de los muertos conforme a la creencia común entonces en Israel [9]. Antes de que Dios revelara la suerte del hombre después de la muerte podía parecer que lo que en el hombre perseveraba (pues era dogma admitido que el hombre no moría del todo) participara del reposo del cuerpo en el sepulcro. En realidad, los judíos imaginaban a los muertos como sombras inertes, en una inactividad semejante a la del sueño. La idea de que mejor es la muerte que la vida trabajosa se expresa también en Ecl 4,1-3 y en Eclo 30,17. En este último lugar se llama a la muerte «reposo eterno». Ecl 6,5 conmemora la tranquilidad o descanso *(naḥat)* del abortivo. Job no desea la muerte en sí misma, ni tiene la paz que ella procura por bien supremo (los hebreos la consideraban muy triste y la rehuían), pero en comparación de lo insufrible de sus trabajos la tiene por apetecible [10].

13 El verso expresa el motivo de sus vehementes deseos de morir: disfrutar de reposo y tranquilidad. Esto no se identificaba con la «paz», bien supremo para un hebreo, que compendiaba en la palabra *šālôm* cuanto el corazón humano puede desear. Ni aquí ni en los pasajes arriba citados aparece esa palabra. El bien con que aquí se contenta Job es mucho más modesto: la ausencia de todo desasosiego y turbación y de cuanto los puede producir; en particular de las tribulaciones que le inquietan y atormentan.

14-15 Enumera Job las tres categorías de grandes de la sociedad civil: reyes, consejeros y magnates u oficiales regios. Son las mismas que enumera Isaías (9,11) tratando de Egipto, y Esdras (7,28; 8,25), de Persia. La razón por que hace mención especial de estos grandes es sin duda para hacer notar la perfecta paridad que tendría él, hombre mísero y desgraciado en la tierra, con los que habían gozado en ella de mayor poder, dignidad y riquezas. El compartiría la suerte de reyes poderosos y consejeros honorables que se habían preparado moradas suntuosas para después de su muerte, y nobles oficiales

9 Tal creencia era común en los pueblos del antiguo Oriente, Mesopotamia y Egipto, y también en Grecia.

10 A pesar de la vehemencia con que Job desea la muerte, el autor no le atribuye el más mínimo pensamiento de suicidio. Es natural, tratándose de un varón de tan insigne piedad. Job durante todo el diálogo no dice nada con que crea que ofende a Dios. Además, el suicidio y tentaciones de él aparecen raras veces en el AT (Abimélek [Jue 9,53]; Saúl [1 Sam 31,4]; su escudero [ib. v.5]; Ajitófel [2 Sam 17,23]; Zimrí [1 Re 16,18]). El suicidio es algo casi exclusivamente propio de los pueblos indogermánicos (cf. J. Leipold, *Der Tod bei Griechen und Juden* [Leipzig 1942] p.19ss).

15 con próceres poseedores de oro,
que llenaban de plata sus moradas;
16 o ni hubiera existido, como aborto secreto
o como los niños que no vieron la luz.
17 Allí los malvados cesan de agitarse;
allí reposan los agotados de fuerzas;
18 a una los prisioneros gozan de sosiego
sin haber de oír la voz del sobrestante;
19 allí pequeños y grandes son todos lo mismo,
y el esclavo queda libre de su señor.

---

que habían abundado en oro y plata. A las dos primeras categorías se atribuye el cuidado de construirse «soledades» (eso significa la palabra hebrea *ḥŏrobôt*, que hemos traducido *mausoleos)*. No es probable que la expresión tenga el sentido con que se emplea en varios pasajes (Esd 9,9; Is 44,26; 58,12; 61,4; Ez 36,10.33; Mal 1,4) en los que se habla de reedificar las «ciudades devastadas», como se jactan de haberlo hecho los reyes de Asiria y Babilonia y los de Egipto. Las «soledades» las edifican aquí los reyes en atención a sí mismos: «se las construían *para sí*». Algunos creen que la palabra correspondería a la árabe *haram*, que designa las pirámides de Egipto. Sin necesidad de relacionar las dos raíces ni dar a la hebrea dos significaciones, se pueden ver designados en la voz *ḥŏrobôt* («soledades, ruinas») los mausoleos [11]; si se prefiere, las pirámides, que se designarían así, no sin ironía, o porque estaban destinadas a la destrucción y desolación, o porque gran parte de ellos, especialmente de las pirámides, yacían en ruinas en el tiempo en que escribía el autor de Job.

15 A los oficiales regios, la tercera categoría, se les atribuye haber llenado de oro sus casas. El verso anterior hace sospechar si esas casas son las tumbas en las que reyes y magnates, tanto en Egipto como en Mesopotamia, almacenaban grandes tesoros. Pero el verso en sí, en su sentido más obvio, hace más creíble que se trate de riquezas que estos altos funcionarios reales, gracias a su posición privilegiada, a costa tal vez de no pocas extorsiones, podían reunir en vida en sus casas.

17 Allí hay tranquilidad plena porque ha cesado toda agitación; ante todo la de los *malvados*, de los que dice Is 57,20 que «son como el mar agitado que no puede apaciguarse»; que están en constante oposición con los derechos divinos y humanos. Tales son los *reša'ím*, de que se habla frecuentemente en nuestro libro. Allí acabará su perpetua rebelión. También habrán de descansar con forzosa inactividad los que en la tierra emprendían trabajos agotadores de sus fuerzas sin que hallasen tiempo para el descanso.

18 De esa misma tranquilidad disfrutarán los que en la tierra estaban más alejados de ella: los prisioneros de guerra condenados a trabajos forzados; allí ya no habrán de oír la dura voz de mando del que vigilaba y dirigía la labor.

19 Esa tranquilidad o inactividad iguala a los que en la tierra eran grandes (v.14-15) con los pequeños, los de baja suerte y mísera

[11] A veces «pirámide» en los monumentos egipcios es sinónimo simplemente de «sepulcro». Así en el poema *Diálogo del cansado de la vida con su alma* (ANET, p.405).

20 ¿Por qué se ha dado* la luz al desdichado,
la vida a los de corazón amargado,
21 a aquellos que aguardan la muerte que no llega,
la buscan con más afán que los tesoros escondidos;
22 que exultarían camino hacia la tumba*,
se regocijarían al dar con el sepulcro;

---

condición. Allí los más bajos de todos, los esclavos, alcanzan su manumisión.

El enigma de la vida desgraciada. 3,20-23

20 Tras haber divagado Job por las regiones de ultratumba, vuelve a pensar en su situación actual y renueva la pregunta del v.11, pero proponiéndola de modo más universal: se trata de todos los desgraciados. La pregunta tiene además un sentido más inquisitivo; aunque no deje de ser queja, pretende que se le dé una razón. Y la pide, aunque de modo velado, al que sabe Job que es el dador de la luz de la vida. Con más claridad aparece eso en el TM, que lee el verbo no impersonalmente o en pasiva, como las versiones antiguas, a las que hemos seguido en la traducción por ser la expresión más natural, sino en tercera persona, activa, aunque sin señalar explícitamente el sujeto. Pero la frase siempre deja flotante la idea de aquel de quien procede la vida. Aparece por primera vez la dolorosa aparente contradicción entre la fe y la razón, que ha de lacerar el ánimo de Job durante todo el diálogo con sus amigos. La fe le dice que Dios es siempre sapientísimo y justo en sus designios y operaciones; a la razón le parece el modo de obrar de Dios arbitrario e injusto. Job nunca llega a dar pleno crédito a la razón contra la fe, pero, ya desde esta su primera frase en que toca el problema, presenta en toda su crudeza y de modo menos respetuoso esa aparente contradicción.

21 Job piensa en una desgracia suma, como la suya, en la que no hay esperanza de recobrar la dicha. Entonces sólo la muerte se ofrece como medio de liberación, y como a tal se la desea con ansia y se siente vivo dolor porque no llega; y, si fuera ése el medio adecuado, se la buscaría excavando en el suelo (ése es el sentido propio del verbo hebreo *ḥāpar)* como buscan los codiciosos los tesoros escondidos.

22 *gal* puede significar el túmulo o montón de piedras puesto sobre el sepulcro para atestiguar su presencia. Puede, por tanto, equivaler a *tumba*. Podía también corregirse por *gôlēl*, piedra sepulcral en hebreo moderno, aunque no es necesario. El *gîl*=«regocijarse» de TM no se armoniza con el contexto. En cambio, con la corrección, logran perfecto paralelismo los dos hemistiquios. El verso expresa de otro modo la misma idea de un ansia vehemente por la muerte. A esta ansia correspondería un gozo irrefrenable en el momento en que vieran que ese anhelo se iba a cumplir: que llegaban a la tumba, que iban a dar en el sepulcro.

*20 l. *yuttan* c. G S Vg Targ; TH: «dio».
*22 l. *gal* o *gôlēl* (cf. S MsKen [80]); TH: «(para) alegrarse».

23 a aquel a quien la senda se le esconde,
se la hace Dios inaccesible?
24 Porque los suspiros han venido a ser mi pan,
y se derraman como agua mis quejidos;
25 porque cosa que me espanta viene sobre mí,
lo que me da temor se me echa encima.
26 No hallo sosiego; no tengo tranquilidad;
no hallo reposo: soy presa de la agitación».

N.B.—Hemos interpretado la preposición *ʾělê* como preposición de movimiento «hacia, a»; pero podría traducirse «por» («se alegrarían por la tumba»: se entiende por la suya propia; la de otro nada les consolaría, antes les acrecentaría el ansia y dolor). El que *gal* (o *gôlēl)* y *qeber* no lleven artículo de determinación se debe sin duda a la tendencia a suprimirlo en poesía (cf. JOÜON, § 137fN3).

23 Job sigue hablando en términos generales, pero usa el verbo en singular, como quien tiene presente principalmente un caso particular: el suyo. Así en realidad describe su penosísima situación. Se vale para ello de una imagen que reaparece en 19,8 y que emplea también Lam 3,2.7.9.

Conclusión de la lamentación. 3,24-26

24 El verso muestra que Job pensaba principalmente en sí ya en el anterior. El nexo causal es más lógico que ontológico. Los suspiros y lamentos de Job dan testimonio de la situación expresada en el verso anterior. Los *suspiros* o gemidos han venido a ser para Job tan imprescindibles y de uso tan constante como el alimento. El sentido de *lipnê* = «a modo de» se halla asegurado por 1 Sam 1,16 y Job 4,19. Los clamorosos *quejidos*, alaridos *(šᵉʾāgâ,* propiamente rugido de león) denotan la vehemencia de los gritos causados por el dolor; se exhalan de su pecho con la continuidad y fuerza con que fluye el agua de un torrente. El término *šᵉʾāgâ* se halla en Sal 22,2 y 32,3, y refleja lo acerbo de la tribulación de quien los exhala. No es improbable que el autor de Job tuviera presentes esos pasajes, principalmente el primero, al querer expresar la vehemencia de los gemidos de Job.

25 Quien ha leído el prólogo del libro ve en seguida en este verso una clara alusión a los repetidos golpes que uno tras otro fueron cayendo sobre Job. Si la primera desgracia había venido inesperadamente, ella le hizo temer que vinieran otras detrás, y ese temor, que crecía a medida que los golpes se sucedían unos a otros, lo veía pronto realizado.

26 Así el alma de Job está dominada por el terror. Por eso está muy lejos del sosiego de que tan ansioso se ha manifestado (v.13-19). En vez de ello, un tumulto de diversos afectos, que el diálogo irá manifestando, agitan su alma.

En estos versos últimos, la lamentación, que desde el v.11 se había hecho más sosegada, ha ido creciendo en vehemencia, hasta alcanzar en el último su máxima intensidad.

4
[1] Tomando entonces la palabra Elifaz de Temán dijo:
[2] «¿Intentaremos decirte una palabra? Te causará molestia;
pero retener las palabras, ¿quién puede?
[3] ¡Mira! Tú has aleccionado a muchos,
has confortado manos desfallecidas;

CAPITULO 4

Aquí empieza el primer razonamiento de Elifaz (4,1-5,27), que parece desarrollarse así:

1. Job, que supo levantar el ánimo de los abatidos por la desgracia, tocado de ella, ha quedado a su vez consternado, sin fuerza para levantarse a la confianza. La razón íntima de ello es que ésta no iba fundada en el auténtico temor de Dios y rectitud de la conducta (4,1-6).

2. Porque es cierto que *ningún inocente fue a la ruina:* son los que cultivaron el mal los (únicos) que se han perdido. A esos «leones» Dios los vence y los reduce a la impotencia (7-11).

3. Job se engaña si piensa que ha sido atribulado sin culpa. Elifaz sabe, por revelación que describe, que el hombre no puede ser del todo puro e inocente a los ojos del Creador y que con facilidad incurre en lo que mueve a Dios a ira y castigo (12-21).

4. ¿Qué remedio tiene, pues, Job? Protestar es inútil; nadie, ni los seres celestiales, pueden ayudarle; obrar así es necio y sólo acarrea la ruina. El hombre ha de reconocer que el mal ha nacido de sí mismo (5,1-7).

5. Elifaz, pues, en la situación de Job, lo que haría, y eso debe hacer Job, sería volverse a Dios y exponerle su caso. El es todopoderoso para ayudar y se pone de parte de los afligidos, así como deshace los planes de los prudentes y soberbios (8-16).

6. Feliz, pues, el que se somete a la divina corrección. Alcanzará dicha cumplida (17-27).

Elifaz introduce su discurso. 4,1-2

2 La traducción del primer hemistiquio no es del todo cierta. Sin alterar el texto parece que puede traducirse como hemos hecho. Elifaz teme que hablar a Job en el estado de postración en que se halla le puede ser molesto; pero no puede dejar de hacerlo; las palabras pugnan por salir de sus labios. Modo urbano de decir que quiere hablar, aunque ello haya de ser molesto a Job. Veladamente indica que lo que quiere decir no será del agrado de Job, aunque nazca del deseo de ayudar al amigo.

Job, inconsecuente en su proceder. 4,3-6

3-4 Las primeras palabras de Elifaz ceden en alabanza de Job. Según ellas, Job habría sido piadoso no sólo en su vida privada y familiar, como sabemos por el prólogo, sino que su piedad se ha-

[4] tus palabras sostenían a los vacilantes
y esforzaban las rodillas que flaqueaban;
[5] mas ahora que ha llegado a ti te abates,
te ha tocado y quedas conturbado.
[6] ¿No era tu piedad tu confianza,
y tu esperanza la integridad de tu conducta?
[7] Piensa, te ruego: ¿qué inocente pereció?;
¿cuándo un hombre recto ha sido destruido?

---

bría extendido a ayudar con sus buenas palabras al prójimo que estaba a punto de sucumbir a la adversidad. Con la autoridad que le daba su posición social y su fama de justo aleccionaba (*yāsar* es «instruir con autoridad induciendo a obrar según lo enseñado») en la adversidad, enseñando y moviendo al que se hallaba en ella a volverse a Dios, y eso con la eficacia que expresan las tres imágenes que emplea Elifaz: Job conseguía con sus palabras que las manos enflaquecidas por el desaliento causado por la tribulación (cf. Is 35,3; Eclo 25,23) cobrasen nuevas fuerzas por la confianza de alcanzar perdón por la penitencia. Lo mismo vienen a decir las otras dos imágenes. Las palabras de Job esforzaban a los castigados por la tribulación para levantarse del abatimiento de la desgracia volviéndose a Dios, que los castigaba. Job se halla ahora en las mismas circunstancias de aquellos a los que él antes ayudaba con sus enseñanzas, y no sabe valerse de ellas, sino que yace sumido en la desesperación por no querer ver en sus pecados la verdadera causa de la tribulación y no volverse a Dios por la penitencia de ellos. Elifaz le ha de enseñar como él enseñaba a los otros en otro tiempo.

5 Al recordar Elifaz los buenos oficios de Job con los desalentados por la desgracia, no pretendía precisamente alabarle por ello, sino hacer que resaltase más sobre ese fondo lo reprensible de su conducta actual, la contradicción que hay entre ella y sus palabras de antaño; el que sabía esforzar con su doctrina a los que flaqueaban en la tribulación, se dobla él mismo y abate bajo su peso, se conturba y vacila con la desesperanza.

6 El verso contiene, a pesar del modo suave como va expresado, una grave reprensión de Job. Este en su vida anterior aparentaba tener una confianza inquebrantable, fundada en una conducta plenamente conforme a la verdadera piedad (TH «temor», se entiende, de Dios). Pero el cambio de fortuna de Job y el abatimiento y turbación con que ha hablado son claras señales de que aquella confianza no era verdadera o que no iba bien fundada.

Prueba de la doctrina de la retribución: la experiencia. 4,7-11

7 Para que Job admita la conclusión implícita contenida en el versículo anterior, Elifaz emprende la prueba de la conclusión, principalmente respecto del justo; éste está inmune de toda tribulación que le acarree la ruina, como ha sucedido a Job. Pruébalo primero por la experiencia, en la que se remite sin temor al testi-

8 A lo que siempre he visto, son los que labran la maldad
y siembran el maleficio los que lo recogen.
9 Al soplo de Dios perecen,
al hálito de su ira son consumidos.
10 El rugido del león, el bramido del que ruge
y los dientes de los leoncillos fenecen.

---

monio del mismo Job. El tendrá que confesar no haber visto jamás que un justo haya perecido oprimido por la tribulación.

Elifaz no habla de las pequeñas molestias o dolores que son patrimonio de todos los hombres en esta vida. En ellos podría ver una dificultad para su doctrina. Atiende sólo a las grandes tribulaciones que, como le ha sucedido a Job, destrozan una vida humana ya antes de acabar con ella. Job, ciertamente, no estaría dispuesto a dar el testimonio que pide Elifaz, por lo menos por lo que a él toca. Positivamente lo recusará durante el diálogo, y lo trágico será que sus amigos no le darán crédito.

8 Elifaz alega para confirmar su aserto su propia experiencia: ha observado constantemente en los que eran víctimas de una muerte arrebatada, pues es ésa la desgracia en que piensa, que no hacían más que recoger el fruto de la iniquidad por ellos sembrada y a la que habían preparado el campo. En la Sagrada Escritura, el que siembra el mal lo recoge (Os 8,7; Prov 22,8; Sal 7,15). Elifaz le da un sentido exclusivo; sólo los que han sembrado la maldad recogen como fruto la ruina y destrucción.

9-11 Estos tres versos son una amplificación retórica, pero no inútil, para inculcar la sentencia del anterior.

El v.9 nos muestra cuál es la cosecha de los que siembran la maldad. La ira de Dios es más destructora que el viento urente del este (Is 40,7). Los dos versos siguientes dicen lo mismo con otra imagen. Los malvados son figurados por una manada de leones que con sus rugidos amedrentan y con sus dientes desgarran. Pero Dios tiene poder para poner fin a unos y otros; *nāṭaʿ* es un hap. leg. al que se suele dar el mismo sentido que a *nāṭaṣ*, «destrozar, destruir». Por zeugma ese verbo se aplicaría también a los rugidos. Modernamente se ha dado a la raíz la fuerza que tiene en etiópico: «cesar, desaparecer», que puede aplicarse con más propiedad a rugidos y dientes. Desde el punto de vista literario hay que notar que el hebreo ha suministrado al autor cinco vocablos distintos para designar la fiera para la que no tenemos nosotros más que uno [1].

[1] Algunos de esos nombres son términos poéticos *(layiš, šaḥal)*; otros notan alguna modalidad particular *(k^{e}pîr*, «león joven, pero que ya sale a cazar»); *'aryēh* (con *'ărî*, que no aparece en Job) es el término más usado para designar el león macho; *lābî'*, en cambio, es la leona, y los *b^{e}nê lābî'*, sus cachorros. Si prescindimos de las formas *'ărî* y *l^{e}bî* (Ez 19,2), se puede decir que el autor emplea aquí todos los nombres hebreos del león, menos *gûr*, «cachorro de león». Es un testimonio de su cultura literaria. Del león vuelve a hacerse mención en otros tres pasajes de Job (10,16; 28,8; 38,39). No se menciona a ninguna de las otras fieras de que se habla en el AT (son muy pocas: jabalí, leopardo, oso, lobo). En cambio se describen por extenso el hipopótamo y el cocodrilo, innominados fuera de nuestro libro. Sobre *šaḥal*, cf. S. MOWINCKEL: HSemSt p. 95-103.

11 **Perece el león falto de presa,**
y los cachorros de la leona se dispersan.
12 **Una palabra furtivamente vino a mí;**
de ella mi oído percibió el susurro.
13 **Entre las pesadillas de los ensueños nocturnos,**
al invadir el sopor a los humanos,
14 **pavor me sobrevino y sobresalto**
que hizo estremecer todos mis huesos.
15 **Un soplo hirió mi rostro**
que erizó los pelos de mi carne.

La doctrina, ilustrada por una revelación. 4,12-21

Para explicar la culpabilidad de Job, tiene Elifaz que recurrir a una enseñanza esotérica que dice haber recibido por revelación particular: el hombre es de naturaleza tan débil que comete el pecado casi por necesidad y sin darse cuenta.

Dada la índole literaria del diálogo, producto del ingenio del autor, se trata de un recurso literario. El autor presta a Elifaz la pretensión de haberle sido revelada la doctrina que va a exponer. No hay razón para creer que el autor quiere hacer pasar a Elifaz por mentiroso y, por tanto, es el mismo autor el que finge que Elifaz tuvo una revelación verdadera. De hecho, la doctrina de la proclividad del hombre al mal y de su innata impureza, que es la contenida en la revelación de Elifaz, es verdad atestiguada en diversos lugares del AT. No así la conclusión que Elifaz deduce de ella (cf. v.17).

12 Elifaz enuncia ante todo la sustancia de cuanto va a decir: ha recibido una *palabra*, en el sentido que tiene a veces el término en los profetas (Jer 11,1; 18,1, etc.), es decir, una revelación, como se deduce de la descripción de los versos siguientes. Esa palabra la recibió Elifaz como furtivamente, a escondidas, y con una voz sutil y susurrante. De ese modo quiere expresar lo secreto e interior de la comunicación: la palabra era tal que sólo Elifaz la pudo percibir, y más con la mente que con el oído.

Pero antes de manifestar Elifaz el tenor de esa palabra, quiere describir, para que aparezca mejor su origen divino, el modo como llegó a él. Describe, pues, las circunstancias en que se le hizo la comunicación (v.13), el choque psicológico causado en él por el contacto con lo preternatural (v.14-15), la visión que acompañó a la revelación (v.16).

13-15 Primero señala el estado en que se hallaba Elifaz al tiempo en que llegó a él la palabra. El tiempo era el de la noche; Elifaz se hallaba en ese estado medio entre la vigilia y el sueño profundo *(tardēmâ)* en que se forman en la fantasía imágenes inquietantes, angustiosos *ensueños*. Pero es sacado de ese estado y queda despierto por un súbito terror que le penetra hasta lo más íntimo. Lo que le ha causado el sobresalto ha sido *un soplo*, el hálito de alguien que respiraba junto a él, que, al darle en el rostro, le ha

16 Alguien estaba allí—no distinguía su semblante—,
una figura apareció a mis ojos,
y escuché una voz queda:
17 '¿Puede ser el hombre justo frente a Dios?;
¿el humano, puro ante su Hacedor?

---

erizado de horror todos los pelos del cuerpo. Con tan viva y particularizada descripción quiere Elifaz persuadir a Job de la verdad de su contacto sobrenatural, cuyo normal efecto es el terror (Gén 15, 12; Dan 10,7-9), y, consiguientemente, hacerle admitir como sobrenatural la doctrina que va a exponer.

16 Lo que el soplo le había dado a conocer se lo manifestaron en seguida los ojos. Delante de sí tenía una figura humana de facciones y contornos borrosos, de modo que no la podía distinguir con claridad. Ese rasgo trae a la mente lo que dicen los profetas de las visiones que tenían de Dios en forma humana, pero de cuyo rostro y facciones nunca hablan (cf. principalmente Is 6,1; Ez 1, 26-27). Con la descripción que hace Elifaz del que se mostraba, aun sin decir quién es, suficientemente da a entender que era el que hablaba a los profetas. La figura no es, por tanto, una personificación de la palabra, sino manifestación del que la iba a pronunciar [2].

17 La doctrina recibida en la revelación: innata impureza del hombre.

El verso, aunque en forma de una interrogación, equivale evidentemente a una negación. El imperfecto *yiṣdaq* tiene el matiz de «poder ser justo», con el que el sentido negativo es más perceptible y enérgico. No se trata de una mera comparación entre Dios y el hombre. No es, por tanto, su sentido que la justicia y pureza del hombre no merecen llamarse tales en parangón con la santidad divina. Cosa tan evidente no la hubiera hecho el autor objeto de una especial revelación. La partícula *min* no establece comparación; tiene el valor de «ante», «para» (cf. Núm 32,22; Jer 51,5), es decir, en la apreciación de Dios (G, ἐναντίον). El hombre ante Dios, según el juicio divino, no puede llamarse justo ni puro. ¿Cuál es la razón de esa valoración? Si se tratara de la mera defectibilidad humana derivada esencialmente de su ser de criatura, se volvería de nuevo a considerar al hombre en cotejo con Dios; a la criatura con el Creador. La idea sería siempre que el hombre, por ser pura criatura, no puede equipararse con Dios en justicia y rectitud, éstas son en el hombre accidentales y pueden perderse; en Dios son esenciales. Esa es una verdad evidente para la que no sería necesario suponer una revelación positiva. Por lo menos la razón ha de ser una especial proclividad del hombre al pecado que le llevará fácilmente al pecado actual. Es la propensión del hombre al mal atestiguada

[2] No hay duda de que el autor quiere describir una visión sobrenatural tenida durante la noche, no un mero sueño. Aunque por el modo y el estilo con que está presentada se diversifica de las visiones de los profetas, tiene con ellas cierto fondo común de semejanza: terror que engendra vaguedad de rasgos del objeto de la visión. El que se presenta no es Dios, sino un ser celestial, uno de esos «santos» (= ángeles) de que hablará Elifaz en el capítulo siguiente. Sobre el v.15, cf. M. Dahood, *Š'RT «Storm» in Job 4,15:* B 48 (1967) 544s.

[18] **Si de sus mismos servidores no se fía**
y en sus ángeles halla tacha,

---

en no pocos pasajes del AT: Gén 8,21; Jer 17,9 (cf. en el NT Rom 7, 13ss), propensión que lleva con tanta frecuencia al pecado actual, que algunos textos parecen afirman que todos los hombres lo cometen (cf. 1 Re 8,46; Sal 130,3; 143,2); lo que no obsta, con todo, para que varios varones sean reconocidos por justos, como el mismo Job (1,8).

Según Elifaz, la proclividad de la naturaleza humana al pecado es tal, que el hombre puede cometer pecados, no ya leves, sino muy graves, sin tener conciencia de haberlos cometido. Prueba cierta de ello es que Dios los castiga con gravísimas tribulaciones, como sucede a Job. Por ellas adquiere el hombre conocimiento de sus crímenes ocultos, y reconocerlos es el único recurso que tiene para recuperar la gracia de Dios y la felicidad perdida. Lo contrario es puro orgullo y desconocimiento de lo deleznable que es el hombre. Admitida esa teoría, todas las dificultades que puedan presentarse contra la doctrina de la justa retribución del lado del justo atribulado quedan anuladas. El que parecía justo, en realidad no lo era. Para eso hay que suponer que hay pecados graves ciega y necesariamente cometidos; pero ésa es consecuencia fatal de la condición de la naturaleza humana. El hombre se ha de someter a ese destino, y cuando Dios con sus castigos manifiesta que se ha manchado con crímenes, ha de reconocerlos con humildad y volverse a Dios por la penitencia. Si así lo hace, Dios no dejará de devolverle la dicha. Doctrina abiertamente falsa y que casi llega al extremo del pesimismo. Lo atenúa sólo el suponer, como Elifaz hace, que está siempre en manos del pecador castigado por Dios volverse a El y lograr así perdón. Esta misma doctrina vuelve a proponerla Elifaz en su segundo discurso (cf. 15,14ss), indicando con más claridad que tiene al hacerlo especialmente presente a Job. En cambio, en el tercero prescinde de ella y acusa a Job de pecados claros y manifiestos. Job ya se ve que rechazará con fuerza doctrina tan falsa e inhumana. Ella no puede llevar más que a la ruptura total entre los dos amigos.

18 Este verso y el siguiente, por la forma, podrían ser más bien una reflexión de Elifaz que continuación de la revelación. Pero Elifaz parece darles la misma autoridad que a la revelación. Tampoco este verso se puede entender de la mera defectibilidad esencial de los ángeles. De ella sola no podría deducirse, como lo deduce Elifaz, por un argumento *a fortiori*, que el hombre hubiera de estar realmente manchado ante Dios, sino, a lo más, que la defectibilidad esencial del hombre ha de ser mayor que la del ángel, sin llegar a ser positiva proclividad al pecado. La tacha, pues, que halla Dios en sus ángeles no es la mera posibilidad que tienen de pecar, como criaturas que son, sino algo que los relaciona positivamente con el pecado. Esa relación no puede ser, como en el hombre, una propensión vehemente al pecado; sólo la puede explicar

19 ¡cuánto más en los que habitan casas de barro,
cuyos fundamentos son polvo!;
a los que se les aplasta como a un gusano'.
20 De la mañana a la noche son desmenuzados,
desaparecen para siempre sin que nadie lo advierta.
21 ¿No se les arranca la cuerda de la tienda
y mueren sin saber cómo?

---

la doctrina de la caída de los ángeles, que, aunque no se halla taxativamente enunciada en el AT, varios pasajes de él parecen suponerla. En nuestro mismo libro la escena de Satán no parece inteligible si no se admite que él es uno de los ángeles caídos, y por eso adversario de Dios y de los justos. Nuestro texto parece insinuarla directamente *(tohŏlâ*, hap. leg., ha de indicar por el contexto algún defecto real y actual que la raíz, desconocida en hebreo, no permite precisar; no una mera potencia de defección; Zorell nota que el prefijo *th* en árabe denota siempre un defecto).

Con el segundo estico así explicado concuerda el primero. En él los ángeles son llamados *servidores* de Dios porque, no obstante la excelencia de su naturaleza, que los coloca en la esfera divina (y por ello los llama el mismo Elifaz en otros pasajes del libro *qedōšîm*, «santos»: 5,1; 15,15), están esencialmente destinados a hacer la voluntad de Dios y cumplir sus mandatos (cf. Sal 103,20-21). Pero Dios *no se fía* de esos servidores. Eso no significa meramente que Dios conoce su defectibilidad esencial, sino que teme y prevé que esa defectibilidad ha de llegar hasta la realidad de una defección, como se enuncia en el estico segundo.

19 La conclusión fluye espontánea. Mucho más débil que el ángel y, de hecho, viciado con lunares, ha de ser el hombre, unido como está a la materia del cuerpo en que habita, y que, como hecho del barro, tiene su fundamento o principio en el polvo. La alusión al relato del Génesis no es dudosa. Clara es también la oposición que se establece entre el ángel y el hombre cuanto al elemento material. La espiritualidad de los ángeles está inequívocamente insinuada. La mayor fragilidad del hombre respecto del ángel la fundamenta el verso en su misma naturaleza, en su ser material, y por eso también corruptible o mortal, como con fuerza se expresa en el tercer estico. Habla del cuerpo tal cual la experiencia nos lo presenta. Nada dice del influjo de algún pecado de origen en la condición actual del cuerpo humano y, por tanto, en la fragilidad del hombre. No hay, por lo mismo, ninguna insinuación acerca del pecado original.

20-21 Los dos versos amplifican y subrayan la idea del último estico del v.19. Se podría admitir, como hemos indicado, que los v.17-19 constituyen las palabras de la revelación; los tres versos están muy trabados entre sí. Es verdad que la primera sentencia no necesita absolutamente de complemento alguno, pero lo que se dice en los dos versículos siguientes es muy apto para darle más fuerza con la comparación que se establece entre el hombre y el ángel. En cambio, estos dos últimos versos no añaden nada nue-

5 [1] Llama, pues, ¿habrá quien responda?
¿Y a cuál de los santos te volverás?
[2] Más bien, al necio le mata la indignación,
al estólido da muerte el despecho.
[3] Yo vi al necio echar raíces
y que en un punto era maldecida* su casa.

---

vo a lo dicho en el último anterior. En ellos no parece que se hable de una clase particular de los hombres malvados, sino, como en los versos precedentes, del hombre en general, y no hacen más que subrayar la caducidad del ser humano. No hay que traducir, pues, como varios autores hacen: mueren faltos de sabiduría. Los dos versos son entre sí paralelos, y la idea de 21 corresponde a la del segundo estico del verso anterior. El primero expresa la idea de lo pronto e improvisamente que acaba la vida humana: en el término de un día son hechas trizas las casas de barro de que se hablaba en v.19a y desaparecen los hombres sin ser vistos ni oídos. El v.21 insiste en la misma idea, que expresa con la imagen de la tienda a la que se le arrancan de las estacas las cuerdas que la sostienen; como ella cae, así mueren los hombres *sin saber cómo*, inesperadamente, de improviso.

CAPITULO 5

Elifaz en este capítulo termina su razonamiento, deduciendo de lo dicho la conducta que Job ha de observar.

Qué remedio tiene Job. 5,1-7

1 Elifaz saca la consecuencia que se infiere de la doctrina contenida en su revelación. Pues que en Job está la raíz de las calamidades que le afligen, inútil es repugnar a su destino. Por eso sus quejas son inútiles. Si quiere llevar las cosas por vías de derecho, nadie habrá que le dé la razón. Si quiere que algún santo, es decir, alguno de los seres más próximos a Dios, un ángel, medie en su favor, no lo conseguirá; pues lo que a él le sucede es del todo coherente con las leyes divinas del régimen del mundo.

2 Y no sólo son inútiles las quejas y la resistencia, sino nocivas. El que lleva con impaciencia las desgracias que él mismo se ha acarreado y se mueve a indignación y despecho, es un necio, que no sólo no logra ahuyentar la calamidad, sino que hace mayor su mal y acelera su ruina.

3-5 Lo dicho lo prueba Elifaz con lo que le ha enseñado la propia experiencia. El ha visto necios de esos que se rebelaban contra la desgracia; los ha visto cuando estaban en todo su vigor, como plantas que ahondan sus raíces en tierra fértil y que luego, por efecto de su necedad, súbitamente, no sólo ellos, sino el lugar de su ha-

*3 l. *wayyuqqab*; TH: «y maldije».

4 Lejos estuvieron de prosperar sus hijos,
aplastados en el juicio no hallaron defensor;
5 lo que ellos cosecharon* devora el hambriento,
....
chupan* los sedientos su hacienda.
6 Cierto: no brota del suelo la desventura,
ni germina del suelo la desgracia;
7 sino que el hombre es causa del infortunio,
como las chispas del incendio vuelan a lo alto.

---

bitación con cuantos en él moraban, eran consumidos por la divina maldición. Esta alcanzaba no sólo a ellos, sino también a los hijos huérfanos, que eran *aplastados en el juicio* (TM «en la puerta», donde se tenían los juicios [2 Sam 15,2; Prov 22,22]), es decir, oprimidos y vejados, privados como estaban de todo sostenedor de su derecho. Así, lo que el padre necio y los hijos desvalidos habían cosechado, caía en poder de gentes codiciosas de sus bienes. De ese modo, el necio que se rebela contra lo que es ley necesaria de su naturaleza se deshace a sí mismo y hunde a sus hijos en la desgracia. Elifaz no pretende con este ejemplo aludir a Job; quiere, por el contrario, moverle a cesar en sus quejas y a aceptar con serenidad su infortunio.

6-7 Estos dos versos son interpretados de muy diferentes maneras. En el último estico se han dado a *rešep* distintos significados [1]. En el AT, *rešep* siempre tiene el sentido de «incendio, fuego, tea». No hay por qué apartarse de él. Los *b^e^nê rešep* han de ser, por lo tanto, las chispas que brotan del fuego. Cuanto al sentido general de los versos, es el contexto el que nos ha de servir para determinarlo. En los versos anteriores ha pretendido Elifaz probar que es insensato y nocivo quererse oponer a lo que viene por ley de la misma naturaleza. Remachando el clavo, resume en una sentencia la idea central de todo su razonamiento. Desde 4,12 ha estado inculcando a su amigo la verdad de que el hombre lleva en su misma naturaleza el germen del pecado y de las secuelas de éste: la muerte con las desgracias que la acarrean. Esa idea la resume ahora en estos dos versos, con los que pone fin a todo ese desarrollo. El mal, o la desventura, no brota como las plantas, que germinan del suelo sin que el hombre intervenga en ello, sino que nace del mismo hombre; él la produce irremediablemente, como del incendio vuelan inevitablemente a lo alto las chispas por él producidas.

*5 [a] l. *qāṣ^c^rû;* TH: «su cosecha». [b] TH: texto oscuro. [c] l. *šā᾽ăpû;* TH: en sing.

[1] Las versiones antiguas, inducidas, sin duda, por el sentido del verbo al que está unida la expresión *b^e^nê rešep* (*^c^ûp*, «volar»), vieron en *rešep* el nombre de algún ave. No pocos modernos lo toman como nombre propio de una deidad, venerada principalmente en Fenicia, aunque conocida también en otros países. Cf. H. BAUER, *Die Gottheiten von Ras Schamra:* ZAW 51 (1933) 98; A. ALT: ThLitZ 75 (1950) 517ss; R. DUSSAUD: Syr 27 (1950) 187; F. VATTIONI, *Il dio Resheph:* AION 15 (1965) 39-54.

8 Mas yo me volvería a Dios,
a Dios confiaría mi causa,
9 al Hacedor de grandezas insondables,
de maravillas sin cuento;
10 al que derrama la lluvia sobre la tierra
y envía el agua sobre la campiña;
11 pone en alto a los humildes,
hace que los afligidos suban a la cumbre de la dicha.
12 Desbarata los ardides de los astutos,
de suerte que sus manos no hagan cosa de monta.

El consejo del amigo. 5,8-16

Si es insensato reclamar contra el daño que acarrea al hombre su ser deleznable, es muy provechoso recurrir con humildad y paciencia a Dios implorando su benigno favor. Eso es lo que haría Elifaz de hallarse en la situación de Job, y ése es el gran consejo que da a su amigo. Nada, pues, de quejarse ni protestar; no hay más recurso que humillarse y orar. Y puede confiar en que Dios le oirá, pues El es hacedor de grandes maravillas. Este pensamiento lo desarrolla en un himno de grandes vuelos al estilo de los de los salmos.

9-10 Aquí enaltece primero de modo general las obras de Dios, en que se manifiesta la grandeza inconmensurable no sólo de su poder, sino de su generosa munificencia, y las «maravillas» u obras portentosas, como las realizadas por El a favor de su pueblo (Sal 78,4; 106,7.22; Sal 105,5), o las que obra en la naturaleza (Sal 107,24; 136, 4). En las de esta última clase piensa el autor, como se ve por la que en seguida conmemora en particular: el beneficio de la lluvia, no por natural y ordinario menos digno de admiración, y de gran aprecio y estimación, sobre todo en Oriente [2]. Atendiendo a la triste situación de Job y con el manifiesto deseo de esforzar su confianza, conmemora a continuación Elifaz las obras de poder y de bondad de Dios a favor de los abatidos por la humillación y la pobreza, levantando a los primeros a las alturas de la gloria y a los segundos a las de la segura prosperidad.

12-13 Las obras de Dios a favor de los humildes, pobres y afligidos se conmemoran con frecuencia en la Escritura en oposición a aquellas por las que abate a los soberbios y empobrece a los confiados en sus riquezas (cf. 1 Sam 2,7-8; Sal 18,28; 147,6; Lc 1,52-53). De modo semejante contrapone Elifaz las obras benéficas de Dios a aquellas no menos maravillosas en que manifiesta también su grandeza y poder al valerse de la misma astucia de los prudentes a sus ojos para destruir los planes que su sagacidad había formado, para lograr sus intentos independientemente de Dios o en contra de El [3].

[2] Cf. Dt 11,14; Sal 104,13; 147,8; Jer 5,24; 11,22; Jl 2,23, etc.

[3] El término *tûšiyyá*, usado repetidas veces por el autor del poema, tiene un sentido pregnante que no es fácil condensar en un solo vocablo. Lleva en sí el conjunto de cualidades de inteligencia y fuerza (prudencia, tino, habilidad, esfuerzo) necesarias para llevar a buen término un negocio y, por lo tanto, también el buen logro de lo que se emprende. Parece algo más propio del hombre que de Dios; de hecho se atribuye sólo al hombre. Hay, con todo, tres pasajes (Is 28,29; Job 11,6 y 12,16) en que parece que se aplica a Dios. Pero en Is,

13 Prende a los sabios con su propia astucia,
frustrándose así el designio de los sagaces.
14 De día dan con las tinieblas,
al mediodía van a tientas cual de noche.
15 En cambio, libra *del filo de la espada al probo*
y de la mano del opresor al pobre.
16 Y así se le cumple la esperanza al desvalido,
y la iniquidad ha de cerrar su boca.

Pensamiento muy verdadero. San Pablo alega la sentencia como palabra divina (1 Cor 3,19; cf. también Lc 1,51). Es la única alegación de Job en el NT. Elifaz vuelve así al tono de instrucción y advertencia que se aviene mejor con su carácter y con la cualidad de maestro de sabiduría que le otorga el autor del diálogo. Cree, sin duda, que así logrará mejor lo que a lo largo de su discurso ha pretendido y procurado: que Job deje su actitud de resistencia a la disposición divina y acepte humilde y resignado la tribulación.

Por efecto de la acción divina, prudentes y sabios en su juicio y que tenían por luz su sagacidad, quedan tan ciegos, que en pleno día han de ir palpando como si fuera oscura noche. No pueden, por tanto, dirigirse al logro de sus intentos, sino que han de ir necesariamente por caminos errados, cuyo fin es la perdición. Ese es el sentido de esa metáfora tan usada en el AT (cf. 12,24-25; Dt 28,29; Is 59,10; Jer 12,24-25). Estos dos versos no parece que Elifaz quiera aplicarlos inmediatamente a Job. Elifaz los trae principalmente para que la suerte de aquellos «prudentes» haga ver al amigo el peligro a que la tenacidad en sostener su modo de ver le expondría. Pero, más que por el temor, querría moverle por la esperanza. Por eso al final de su discurso presenta al amigo una consoladora perspectiva que puede dar esfuerzo al abatido y confianza al desalentado.

15 Por eso le presenta la opuesta manera de obrar Dios con los hombres íntegros y desvalidos. Mientras Dios obra prodigios de poder y sabiduría contra los soberbios, realiza maravillas de bondad con los rectos y con los pobres. A los unos los libra de perecer, víctimas de sentencia capital inicua; a los otros, de las violentas manos de sus opresores. Los «pobres», término técnico en la Sagrada Escritura, son los que, por carecer de riqueza y poder, no tienen medio de resistir a las injurias de los poderosos y sólo esperan su salud del socorro divino. Dios no defrauda su esperanza.

16 Obrando de ese modo Dios a favor de los justos desvalidos en contra de los inicuos opresores, cumple El la esperanza que aquéllos habían puesto en El, y los inicuos se ven forzados a cerrar sus bocas, confundidos de no haber logrado sus intentos.

tûšiyyâ es don que concede Dios; en Job 12,16 puede ser también cualidad humana; Job 11,6 es oscuro.

*15 l. *mippî ḥereb tām*; TH: «de la espada, de sus bocas».

17 **¡Feliz el varón a quien corrige Dios!**
¡No rehúses, pues, la disciplina del Omnipotente!
18 **Pues El hace la llaga, mas El la venda;**
hiere, mas con su mano cura.
19 **De seis tribulaciones te librará**
y ni siete te harán daño.

Feliz Job si se somete. 5,17-27

17 Al vuelo del salmo hímnico sucede el tono solemne sapiencial. El macarismo [4] con que comienza esta última parte de la alocución de Elifaz coincide con la doctrina de Prov 3,11-12 y condensa la enseñanza de los libros sapienciales sobre la pedagogía de la Sabiduría. Es algo nuevo en el razonamiento de Elifaz, que completa su pensamiento y es la última etapa del camino por el que ha marchado para hacer salir a su amigo del estado de rebelión y desesperanza en que creía que se hallaba. La tribulación de Job es en realidad una corrección de Dios, que busca hacer bien con ella al hombre. Por eso es dichoso éste si la acepta como tal, con el espíritu de un hijo a quien su padre amaestra. Hágalo así Job y será también él bienaventurado. Aquí por primera vez en Job aparece el nombre divino: *el šadday*, frecuente en el AT y que G traduce de varias maneras, la más frecuente la de παντοκράτωρ, a la que responde la de la Vg «omnipotens». Su etimología y sentido no se pueden determinar con certeza.

18 La acción de Dios al corregir al hombre, si éste no se opone a ella, no consiste meramente en herir y hacer llaga. Es la del médico, que, si hace herida o llaga, es para cerrarla, una vez removido el daño [5]. Job no tiene experiencia más que de lo primero. Pero ha de creer que también a él le sanará Dios de las llagas y heridas que le ha causado con el fin de darle plena salud moral y material. La condición sobrentendida es siempre la misma: que se someta a la acción dolorosa de Dios y no pierda en ella la confianza.

19 Entonces le librará de cuantas tribulaciones puedan venir sobre él. Esta idea la expresa primero de un modo general en forma de proverbio numeral, al que eran aficionados los sabios de Israel (cf. Prov 6,16-19; 30,15s.18s.21-23.29-31; Eclo 23,16; 25,7, etc.). Como es de regla, se antepone al número de que se trata el inmediato inferior [6]. El número siete tiene aquí valor simbólico; expresa multitud y totalidad. Es difícil hallar siete flagelos distintos en los que se enumeran en los versos siguientes.

[4] El concepto de bendición se expresa en hebreo con dos términos: *'ašrê* y *bārûk*, éste con un matiz más cultual. Cf. A. GEORGE, *La «forme» des Béatitudes jusqu'à Jésus:* MélBR p.398-403.

[5] Dios sanador y médico en Ex 15,26; 2 Re 5,7; Sal 6,3; 30,3; 103,3; 147,3; Is 30,26; 61,1; Jer 17,14. Cf. J. HEMPEL, *Ich bin der Herr, dein Arzt (Ex 15,26):* ThLitZ (1957) 809-826.

[6] Cf. W. M. W. ROTH, *The Numerical Sequence x/x + 1 in the OT:* VT 12 (1962) 300-311; ID., *Numerical Sayings in the OT:* VT Suppl 13 (1965); A. S. KAPELRUD, *The Number Seven in Ugaritic Texts:* VT 18 (1968) 494-499.

20 En tiempo de hambre te redimirá de la muerte,
y en el de la guerra, del poder de la espada.
21 Estarás a cubierto del azote de la lengua,
ni temerás que se llegue la devastación.
22 <Te reirás de la devastación y del hambre,
ni temerás las bestias salvajes.>
23 Mas tendrás hecha alianza con las piedras del campo
y paz con las bestias de la selva.
24 Y verás por tu tienda el bienestar
y, al visitar tus dehesas, nada echarás de menos.

20-22 Como demostración de la verdad expresada en el verso anterior, se van enumerando varias calamidades de las que Dios librará a Job, como en general a todo el que muestre en ellas sumisión y confianza. Elifaz habla de modo general; por eso no conmemora las desgracias particulares que afligen a Job, sino otras de carácter más universal: el hambre, la guerra, la calumnia y la devastación. No le era difícil a Job hacerse a sí mismo la aplicación. Elifaz evita referirse directamente a las calamidades de Job, sin duda para no enconar más sus heridas. Los cuatro azotes enumerados cuentan entre los más temidos en el pueblo de Israel. Tres de ellos: el hambre, la guerra, la devastación, son atribuidos a Dios, que por los profetas amenaza enviarlos sobre la tierra (v.gr., Is 1,7; 14,30; 51,19; Jer 14, 15; 18,21; 24,10; 52,6; Ez 5,16; 7,15). Por eso se pide el divino socorro contra ellos y se atribuye a Dios la liberación de ellos (1 Re 8,37; Sal 37,19, en que se contiene una promesa semejante a la formulada por Elifaz). El azote de la lengua lo mueven los hombres, pero es a Dios a quien se pide el ser liberados de él (Sal 63,4; 120,2; Eclo 51, 3.5). En el v.22 vuelve a hacerse referencia a la devastación y al hambre, y en el segundo estico se habla de las bestias salvajes. Es, pues, posible, como creen algunos autores, que haya sido añadido por alguno para obtener el número septenario de azotes que parecía indicar el v.19.

23 En Oseas (2,20ss) se promete a los que vivirán en el tiempo mesiánico ese pacto con los animales dañinos, evidentemente, para que no hagan mal. El varón de que habla Elifaz gozará también de ese privilegio con relación a las piedras del campo, de modo que éstas, o no lo invadan, impidiendo las labores y esterilizando la tierra, o, si el campo es pedregoso, como suelen serlo los de Palestina, no deje por eso la tierra de dar buenas cosechas. Al mismo tiempo estará en paz con los animales salvajes; es decir, ellos no invadirán tampoco ni los sembrados ni los ganados, haciendo destrozos en ellos. Podría verse en este verso declarada la razón de lo prometido en el v.22. El pacto con las piedras alejaría todo peligro de hambre; la paz con las bestias haría que ya éstas no fuesen temibles y quedaría excluida toda devastación. Si fuera así, no habría motivo para desechar el v.22 como espurio. Queda, con todo, el reparo de la repetición de calamidades en ese verso.

24 A las promesas de liberación se añaden ahora las positivas de felicidad y dicha. La primera, la de incolumidad y prosperidad

25 **Verás multiplicarse tu descendencia,**
tus vástagos cual la hierba del campo.
26 **Irás en buena sazón al sepulcro,**
como se recogen a su tiempo debido las gavillas.
27 **¡Mira! Eso es lo que hemos observado; así es;**
lo hemos oído*, sábetelo para tu provecho».

---

de la casa y de las heredades. Con gran énfasis dice el texto hebreo: *tu tienda, šālôm* = «tu tienda o casa será toda prosperidad y segura felicidad», que eso significa *šālôm*, no mera paz o ausencia de guerra y turbación. Y lo mismo sucederá con su hacienda. Al visitar sus ganados en las dehesas, no hallará falta en ellos; los verá numerosos y sanos.

25 La dicha de un patriarca ha de unir a los bienes de fortuna una prole numerosa. La del varón a quien se refiere Elifaz brotará innumerable como la grama que nace en el campo tras la lluvia. La metáfora se emplea respecto del pueblo en Sal 72,16; Is 44,3-4. La idea, con otra metáfora—la de la arena—, en Is 48,19. La promesa está en duro contraste con la realidad actual de Job. Elifaz no parece darse cuenta de él. No piensa en Job, sino en un justo ideal a quien entre los otros elementos de la dicha había de atribuir necesariamente el de la copiosa prole. Al autor no hay duda de que no se le ocultaba el contraste y de que hacía hablar así a su interlocutor para que apareciese, como en otros pormenores, poco discreto y oportuno en su hablar.

26 Corona de una vida feliz será una muerte en provecta edad, libre aun de las molestias de la senilidad; en madurez que no ha perdido el vigor *(kélaḥ)*; por tanto, en su tiempo debido, cuando la naturaleza rendirá sin violencia su tributo a la muerte, como las espigas maduras reclaman ser llevadas a la era. Mientras la muerte prematura era considerada en Israel como un gran infortunio, castigo de ordinario de los pecados (15,32; 22,16; Sal 55,24; 102,25; Prov 15,32; 22,16), la muerte en avanzada ancianidad, pero exenta de los achaques de la decrepitud, se tenía como un don de Dios. Un anciano tal se sentía satisfecho de la vida y sin dificultad se sometía a la ley de la muerte.

27 Elifaz ha llegado al fin de su discurso. Habla en plural: en nombre también de sus amigos, que supone que coinciden con él en su modo de pensar; la sabiduría de que él se considera portavoz es una y tiene que hacer hablar a todos como él ha hablado. Todo lo que Elifaz ha expuesto ha sido fruto de intenso estudio y reflexión fundada en lo que él con cuidado ha observado y en lo que ha recibido por tradición de los mayores. Lo que ha pretendido con ello es que Job aprendiera esa sabiduría y le fuera de provecho. Que Job la reciba de modo que ese deseo se cumpla. De él depende.

*27 l. *šᵉmaʿănuhā* c. G S; TH: «óyelo».

6 1 Respondió Job diciendo:
2 «¡Oh, si se pesase al justo mi trabajo!,
¡si en la balanza se pusiese a una mi infortunio!
3 Que entonces se mostraría más grave que las arenas del mar;
por eso son mis palabras descompuestas.

CAPITULO 6

La respuesta de Job a Elifaz se contiene en los c.6 y 7. Comienza justificando los vehementes lamentos de su anterior soliloquio, tan censurados por Elifaz. Lo insufrible del dolor los disculpa y hace inevitables (6,2-7). Vuelve por eso a expresar los deseos de que acabe vida tan llena de dolor (8-13), y luego se extiende en quejas contra sus amigos, a quienes compara con los torrentes invernales del desierto, que al menor calor se agotan, defraudando la esperanza de los caminantes (14-21). También Job esperaba de los amigos benévola instrucción, pero no ha hallado más que injustas críticas (22-27).

Lo insufrible del dolor de Job. 6,1-7

2-4 Job, sin dirigir sus palabras propiamente a Elifaz, rechaza los reproches de éste. Elifaz no ha sabido justipreciar las palabras de Job, porque ha desestimado su dolor. No ha sabido formarse idea de lo vehemente de su aflicción ni de lo inmenso de las tribulaciones que la han causado. Si esas cosas pudieran valuarse a peso, puestas juntas en el platillo de una balanza, vencerían al de toda la arena del mar reunida en el otro [1]. Job se vale para designar su dolor de la palabra que había empleado Elifaz en 5,2 *(kaʿaś)*, dándole el sentido de la «indignación» con la que responde el necio al flagelo divino y es la responsable de su total ruina. Para Elifaz era un sentimiento con que el herido por la desgracia responde libremente a ella. Para Job es el inevitable dolor que causa en el alma una desgracia inmensa e irremediable. A ese dolor hay que atribuir que sus palabras no sean tan medidas y concertadas como cuando se habla con el ánimo tranquilo y libre de pesares. Job emplea una imagen gráfica usada por otros autores sagrados: lleva en sí clavadas saetas emponzoñadas, cuyo veneno como de serpiente *(ḥēmâ*, cf. Dt 32,24.33; Sal 58,5; 140,4) penetra no ya sólo sus entrañas, quitándole toda esperanza de salud, sino su mismo espíritu, haciéndole desvariar en las palabras [2]. Y esas flechas se las ha clavado el Omnipotente, mostrándose así enemigo suyo encarnizado. Insinúa así Job, ya aquí, lo que con más claridad y fuerza expresará a lo largo del diálogo: que la raíz más honda de sus sufrimientos es verse tratado por Dios como enemigo sin poder adivinar por qué.

[1] El peso de la arena era proverbial en la literatura sapiencial bíblica (cf. Prov 27,3; Eclo 22,15) y también en la de otros pueblos orientales (v.gr., en los consejos sapienciales de *'Aḥiqār* VII 111: ANET p.429).

[2] Calamidades de diversas clases vienen figuradas en el AT por saetas, con frecuencia lanzadas por Dios. Así en Dt 32,23s; Sal 38,3; 64,8; 91,5; Lam 3,12s; Ez 5,16.

4 Porque las saetas del Omnipotente llevo en mí
y ha de beber mi espíritu su ponzoña;
terrores de Dios me hacen guerra.
5 ¿Rozna el asno montés por razón de la hierba?
¿Muge el buey por causa de su pienso?
6 ¿Se puede acaso comer lo insípido sin sal?
¿Se halla gusto en el mucílago de la altea?
7 Se resiste mi alma a tocarlo;
***siente náuseas de* mi hediondo manjar.**
8 ¡Oh, si se cumpliera mi demanda!
¡Oh, si Dios me otorgara lo que aguardo!:

En estas palabras, puestas por el autor en boca de Job, tenemos un testimonio del juicio que él hacía de la conducta que hacía seguir a su héroe, ya que los juicios emitidos por los personajes del diálogo se han de considerar como juicios del autor, mientras no sean corregidos y demostrados falsos por los otros personajes del poema. El autor no juzga, pues, que Job sea en su modo de hablar rebelde a Dios.

5-7 Insistiendo Job en lo disculpable y aun inevitable de sus quejas, trae un refrán de sabiduría popular, tomado de la vida animal, que enseña que nadie se queja sin tener motivo justo para ello: no es porque tenga hierba por lo que rebuzna el asno montés (otros traducen «cebra»), ni porque se le dé pienso por lo que muge el buey, sino por lo contrario: por carecer de ellos, por no poder satisfacer sus elementales exigencias naturales. Así tampoco Job se queja por nonada: sus quejas son el grito espontáneo e imperioso de su naturaleza herida en lo profundo de su ser.

Ese grito de la naturaleza es incoercible, como lo es mostrar asco y repugnancia por manjares insípidos, que no están sazonados con sal, o por medicamentos de gusto desagradable. El sentido de la frase hebrea *(rîr ḥallāmût)* que hemos traducido «mucílago o viscosidad de la altea o malvavisco» es incierto. Otros traducen «clara de huevo» [3]. Parece que ha de ser algo de positivo mal gusto, como suelen serlo las medicinas. El mucílago del malvavisco, abundante en sus hojas y raíces, se usaba hasta hace poco en medicina. Job tampoco puede cohibir su asco por el repugnante manjar de sus padecimientos; su alma rehúsa instintivamente tan desabrido alimento. No es necesario, como hacen algunos, dar a *nepeš* el sentido de «garganta»; *nepeš* es la sede de apetitos y repugnancias; de propensiones y aversiones.

Deseos de la muerte. 6,8-13

8-10 La invencible repugnancia de Job al ingrato manjar de sus dolores le hace volver al deseo, ahora explícitamente expresado, de que ponga Dios fin a su vida tan trabajosa. Lo único que le cabe es-

*7 l. *zihămâ bi...*; TH: «ellos como».

[3] Así Targ y algunos expositores judíos (Saadía), para quienes *ḥallāmût* es la «yema del huevo» (en neohebraico *ḥelmón)* y *rîr* («saliva, líquido viscoso») *ḥallāmût*, la clara. En hebreo actual, *ḥallāmût* es «viscosidad», y en siríaco, *ḥelamtā'*, la planta viscosa «lengua de buey».

9 **que se decidiera Dios a exterminarme;**
que dejara libre su mano y cortara [mi vida].
10 **Sería desde ahora un consuelo para mí,**
tripudiaría en el despiadado dolor,
por no haber disimulado las palabras del Santo.
11 **¿Cuál es mi fortaleza para poder aguardar?**
¿Cuál mi fin para cobrar ánimo?

---

perar es que Dios, que le trata ahora como enemigo, por un acto de benevolencia para con él, se decida a hacer que cesen sus tormentos cortándole el hilo de la vida. Eso es lo que pide a Dios. Si supiera que Dios accedía a sus ruegos, ya desde ahora se mitigaría su dolor y aun se llenaría de gozo [4]. Y el motivo de ese gozo irrefrenable no sería sólo el ver ya próximo el fin de sus sufrimientos, sino saber que otra vez vuelve Dios a su antigua benevolencia. El tercer estico del v.10 ofrece alguna dificultad en la interpretación, y mueve a algunos autores a rechazarlo como glosa. La principal dificultad está en el verbo *kāḥad*, que hemos traducido *disimular*. Otros lo traducen por «negar» o «renegar de», lo que da un sentido más claro al estico: Job no habría renegado en su conducta de la palabra o mandato de Dios. Pero no es ése el sentido que el verbo tiene aun en el mismo libro de Job (15,18; 27,11), sino el de «ocultar, esconder», con el que es afín el de «disimular» que le damos nosotros. La idea, con todo, puede ser la misma: disimular un precepto en la conducta es obrar como si el precepto no existiese; por tanto, negarlo prácticamente. Parece, pues, que el sentido del estico es el de que Job se ha mantenido fiel a las palabras preceptivas de Dios. Las palabras de Job declaran su grandeza de alma; más que el reposo anhelado que le traería la muerte, estima el morir sin haberse apartado de la ordenación divina rebelándose contra ella, y el que dé Dios testimonio accediendo a sus deseos de esa fidelidad de Job a los divinos decretos. A Dios le llama *el Santo*. Es la única vez que se le designa en el diálogo con ese nombre. Pero Elifaz ha llamado «santos» a los ángeles, sin duda por su proximidad a Dios. No es, pues, imposible que Job haya usado aquí de ese apelativo por la relación que tiene ese nombre con la pureza moral de la que en este estico se gloría (cf. Is 6,1-5): la omisión de este tercer miembro del verso no tiene ningún fundamento crítico.

11-13 Como para mover a Dios a que le otorgue su petición de hacerle morir pronto, representa Job su natural impotencia para perseverar en la paciencia con que hasta ahora se ha resignado a la ordenación divina. Porque, si el tiempo de la tribulación se alarga, él no ve en sí fuerza para aguardar pacientemente el fin de sus dolores. Ante sí Job sólo descubre un camino doloroso que acabará con la muerte, y esa vista le quita todo ánimo para seguir aguantando.

Job, pues, se declara destituido de cuanto pudiera ser ayuda o medio para perseverar en la paciencia al prolongarse su tribulación. En vez de traducir *aguardar* en el v.11, podríamos haber dicho

[4] Gozo en la tribulación manifestaba Habacuc en Hab 3,18.

12 ¿Es mi resistencia la del peñasco?
¿Es acaso de bronce mi carne?
13 ¡No! No hallo ayuda alguna en mí;
todo medio de buen logro ha sido ahuyentado de mí.
14 *No rehúsa* el amigo el servicio exigido por la amistad,
y [así] no deja el temor de Dios.

«aguantar»: *yḥl* Pi. significa perseverar en una misma actitud de alma en espera de algo que se sabe cierto que vendrá. El *fin* del segundo miembro del mismo verso no se puede traducir, como algunos hacen, por «finalidad, causa final»: *qēṣ* significa sólo «término, conclusión». La primera voz del v.13 *(haʾim)* ha dado lugar a diversas traducciones o correcciones [5]. Parece que, como la otra vez que esa doble partícula aparece (Núm 17,28), se le puede dar sentido asertivo (como el de *hălōʾ)*. Con la negación que sigue equivale a una negación enfática, «cierto, no», o, como hemos traducido, «¡No! No». *tušiyyâ* lo hemos traducido *medio de buen logro*. Es el conjunto de medios que ponen a uno en disposición de lograr lo que pretende, de que tengan buen suceso sus esfuerzos. Estos medios pueden ser internos (como prudencia, sabiduría, fuerza) y exteriores (como auxilio prestado por otros). Job sin duda los comprende todos en el vocablo, y así insinúa en él el argumento de los versos siguientes.

Infidelidad de los amigos. 6,14-21

Defendida ya contra la acusación de Elifaz la vehemencia de sus quejas y dada razón del deseo de la muerte—con lo que ha probado su sumisión fundamental a la divina ordenación—, pasa Job a quejarse directamente de sus amigos por haber defraudado la esperanza de consuelo que había puesto en ellos. Habla en general de todos. De hecho, Elifaz cierra su discurso en plural, como si hubiera hablado también en nombre de los otros expresando sus juicios y sentimientos (cf. 5,27).

14 Al ir a enjuiciar Job la conducta de sus amigos, sienta el principio que la debería haber regulado: el buen amigo no rehúsa al amigo los oficios propios de la amistad *(ḥesed* es la caridad servicial para con aquellos a los que se está unido por vínculos de parentesco, de amistad, etc., y los servicios que en virtud de esa caridad se prestan mutuamente los parientes, amigos, etc.). Tal conducta la exige la voluntad de Dios (Lev 19,18). Así, el que cumple con su amigo muestra que no ha desechado el temor de Dios (cf. Eclo 6,17). Propuesta la norma de la verdadera amistad, aparecerá en contraste con ella el proceder de los amigos con Job. Esa es la interpretación propuesta por Horst y que nos parece la más probable. Basta para eso adoptar la lectura según la cual hemos traducido el verso y suponer que la negación del primer miembro afecta también

*14 l. *lōʾ māʾas;* TH:?

5 Cf. E. F. Sutcliffe, *Further Notes on Job:* B 31 (1950) 368-371. Sobre *tušiyyâ*, cf. c.5 nt.3.

15 **Mis hermanos me fueron falaces cual torrente;**
cual álveo de arroyos fugaces.
16 **Iban turbios por el hielo,**
crecidos al fundirse* la nieve;
17 **mas al abrasarlos el ardor se desvanecían,**
con el* calor desaparecían de su lecho.
18 **Se desvían las caravanas de su camino,**
se internan en el desierto y perecen.
19 **A ellos vuelven los ojos las caravanas de Temá,**
los viandantes de Sabá confiaban en ellos;
20 **mas quedan avergonzados de haber esperado,**
llegados allá quedan chasqueados.

---

al segundo, como sucede en 3,10; 28,17, etc. Otras varias lecciones y traducciones se han propuesto que no satisfacen.

15-20 Job culpa a sus amigos—*hermanos* los llama, mostrando en cuánto había tenido su amistad y cuánto había esperado de ella (cf. Prov 17,17; 18,24)—por no haber guardado la norma de la amistad señalada en el v.14. No le han sido fieles, sino falaces, fallándole al tiempo en que necesitaba de su consuelo y ayuda. Los compara por eso con los torrentes tan comunes en Palestina, en la península del Sinaí y en el desierto arábigo, los *uadis* de los árabes, en los que falta el agua cuando más necesaria sería. No llevan agua más que en el invierno: entonces el hielo y la nieve de los montes, al derretirse, los hinchen de túrbida agua; pero luego con los calores del verano se desvanecen (propiamente «se extinguen», como una luz que se apaga) y quedan secos por completo. Por eso son *falaces* (así llaman también los profetas a las aguas que no son perennes: cf. Is 58,11; Jer 15,18), pues engañan a las caravanas que hacen la travesía del desierto. Job describe el modo en un doble cuadro, uno más general y otro en que se amplifican algunos pormenores.

Las caravanas, que para dar más relieve y precisión a la imagen se dice en el segundo cuadro que son las de Sabá (pueblo comerciante del sur de Arabia, que se ha conmemorado en el prólogo [cf. 1,15]) y de Temá (región del noroeste de la península Arábiga) [6], cuando se les agota la provisión de agua, dejan el camino recto y trillado y avanzan por el desierto en busca del torrente que tal vez vieron en el invierno rebosante de agua; están ciertos de que hallarán en él con qué saciar su sed. Pero, llegados allá, su esperanza queda chasqueada y ellos desconcertados: no hallan más que un lecho seco sin gota de agua. Metidos ahora en lo más apartado del desierto y consumidos por la sed, sin fuerzas para ir adelante, perecen miserablemente.

*16 l. *ᶜālû mimmitᶜallēm* o *ᶜōlîm mêhitᶜallēm;* TH: «sobre ellos se amontona».
*17 l. *bᵉḥōm;* TH: «*su* calor».

[6] Temá (*Têmā'*) en Gén 25,15; 1 Par 1,30, es un hijo de Ismael. En Is 21,14; Jer 25,23 es una tierra próxima a Dedán en la Arabia occidental. Cf. W. F. ALBRIGHT, *Dedan, Geschichte und Altes Testament* (Tübingen 1953) p.1-12.

21 Tales* habéis sido ahora para mí,
habéis visto algo que espanta y teméis por vosotros.
22 ¿Os he dicho acaso: 'Dadme,
de vuestra hacienda hacedme donativo'?
23 ¿O: 'Libradme de manos opresoras,
redimidme de manos de tiranos'?
24 Instruidme y yo guardaré silencio;
y en qué haya errado hacédmelo ver.
25 ¿Pueden ser molestas las palabras rectas?
¿Pero qué reprende vuestra reprensión?
26 ¿Tenéis ánimo de corregir palabras
mientras [dais] al viento los dichos de un desesperado?
27 ¡Hasta echaríais suertes sobre un huérfano
y traficaríais sobre un amigo!

---

21 Terminada la descripción, la aplica a los amigos: lo que los torrentes agotados para las caravanas del desierto, eso han sido los amigos para Job. Y da la razón de su comportamiento: los amigos no se han atrevido a ponerse del lado de Job y prestarle verdadera ayuda y consuelo, porque han temido que, si lo hacían así, podían atraerse sobre sí la suerte espantosa de Job. Ese temor ha prevalecido contra el amor y la compasión que debían a Job, y así han defraudado la confianza que éste tenía puesta en ellos.

Lo que Job esperaba de sus amigos. 6,22-27

22-23 No era mucho lo que él les pedía. No era que expendieran en provecho de él sus haciendas (v.22); ni que pusieran su vida en peligro para luchar a su favor con algún poderoso para librarle de sus manos (v.23).

24 Lo que Job pedía de sus amigos estaba del todo en sus manos; era lo que correspondía a unos sabios, como son ellos, y eso se lo pide aún ahora: que le instruyan, pero en verdad. Si realmente hacen eso, él, como dócil discípulo, oirá en silencio. Si realmente va errado, que ellos se lo hagan saber. Con eso declara ya suficientemente Job que la alocución de Elifaz no ha sido una sabia y recta instrucción por mucho que haya alardeado de sabiduría.

25 Sólo entonces las palabras de los amigos serán rectas, es decir, sinceras, bien intencionadas, dirigidas con buena fe a la inquisición de la verdad. Tales palabras no serán nunca molestas ni ofensivas. Pero las que hasta ahora se le han dirigido han sido meras acusaciones o reprensiones inmotivadas, pues que no tenían nada que reprender.

26 En su proceder, los amigos (Elifaz) han sido inconsecuentes y crueles. No buscaban más que corregir o rectificar cualquier palabra de Job.

27 Crueldad tan grande, que los que la practican serían también capaces de otros actos de crueldad más notorios, como sería computar al pobre huérfano de un padre deudor como uno de los

*21 l. *kēn;* TH: «porque».

28 Ahora, pues, dignaos volveros a mí,
a vuestra cara cierto que no os he de mentir.
29 Volved, no haya injusticia;
volved, todavía está en pie mi derecho.
30 ¿Es que hay iniquidad en mi lengua?
¿Mi paladar no sabe discernir lo pernicioso?

---

bienes que los acreedores se reparten por sorteo, como si fuera una mera cosa, o hacer de un amigo objeto de tráfico, como si fuera una mercancía. Así entendido, el verso no tiene la dureza que a primera vista presenta, por la que algunos autores quieren desecharlo como glosa. No echa en cara Job a sus amigos que hayan hecho eso con él, sino que se han mostrado casi tan duros y sin miramientos a su persona como los que tratan a los hombres dignos de compasión, como el huérfano, o de piedad, como el amigo, a manera de objetos venales.

Petición de Job. 6,28-30

28 Job ve que sus palabras le han enajenado la compasión y el interés de sus amigos y que entre él y ellos se ha abierto en el modo de apreciar su situación una sima que, mientras esté abierta, hará imposible toda inteligencia mutua e impedirá que Job pueda recibir de sus amigos el aliento y esfuerzo que le serían tan necesarios para mantenerse sumiso, como hasta aquí, a las divinas disposiciones. Quiere, pues, hacer de su parte lo que pueda para que esa sima vuelva a cerrarse y el diálogo pueda seguir en el terreno firme de la verdad acatada por todos. Dejando, pues, el tono de reprensión, toma el de la exhortación y ruego. Pide por eso a sus amigos que se quieran *volver a él*, es decir: que quieran cambiar su actitud para con él, tomando interés por su suerte y dando valor a sus palabras, creyéndolas expresión justa de su interna aflicción y desesperanza, ya que han de estar ciertos que por el respeto que les tiene no se atrevería a mentirles en su cara.

29 Que cesen, pues, en su actitud de acusadores de su amigo; no den sentencia definitiva contra él, con lo que cometerían injusticia. Con cuanto han dicho no han podido argüir de pecaminoso su modo de hablar, aunque haya sido poco mesurado por la fuerza de la aflicción. Está, por lo tanto, en pie su derecho a no ser condenado.

30 De haber habido iniquidad en su lengua, ciertamente su conciencia se lo habría advertido, como el paladar se da cuenta, por el gusto, de la diversidad y cualidad de los manjares. Esta idea la expresa Job atribuyendo al paladar mismo, órgano del gusto y de la palabra, la facultad de discernir las palabras que en él se forman, como tiene la de distinguir los manjares que paladea. La idea es clara: el hombre sincero y de recta conciencia, como es Job, necesariamente tiene que ver si las palabras que profiere son buenas y justas o malas y perniciosas.

7 [1] ¿No está el hombre a servicio sobre la tierra?
¿No son sus días como los de un jornalero?
[2] Como el siervo que anhela la sombra
y como el jornalero que aguarda su salario,

CAPITULO 7

El c.7 es una nueva lamentación por las miserias de esta vida, agudizadas en Job por los dolores sin intermisión de su enfermedad, que le llevará irremediablemente a un fin definitivo (7,1-10). Vuelve, por eso, a las quejas por sus incesantes aflicciones, cuya razón no puede hallar (11-21).

Miseria de la vida. 7,1-4

Job ha vindicado para sí el derecho y aun la necesidad de quejarse. Los amigos se callan, signo de que perseveran en su actitud. Prescindiendo, pues, de ellos, vuelve Job a sus quejas, que dirige ahora a Dios, de quien sabe que no las interpretará torcidamente. Aunque Job no interpela directamente a Dios hasta el v.7, ese verso manifiesta que ya en los primeros versos, que parecen un soliloquio, es ante Dios ante quien habla, aunque no le dirija a él aún la palabra.

1 Job no considera su suerte como un caso aislado o una excepción, sino que la incorpora a la suerte común humana. El autor del diálogo hace así de Job un espejo en que se refleja con claridad la imagen de la humanidad trabajada por el dolor y la iniquidad, y ansiosa de descanso y gozo. De dos imágenes semejantes entre sí y complementarias se vale para describirla: de la del siervo y de la del mercenario. *ṣābā'*, que hemos traducido por *servicio*, significa de ordinario «ejército» o «servicio militar» y, por cierta semejanza, «servicio que prestan los levitas en el templo» y alguna vez también (14,14; Is 40,2) el impuesto por un señor a sus súbditos, que prácticamente venía a ser una verdadera servidumbre [1]. Aquí el paralelismo con *jornalero* y la sustitución en el v.2 por *siervo* muestra que se trata del trabajo de este último. Con la doble imagen se quieren poner de relieve las tres propiedades de la vida humana, que luego aplicará Job a la suya: la de no poder el hombre fijar a su arbitrio el curso de ella, que viene determinado por otro; la de ser dura y trabajosa, llena de afanes y tribulaciones; y la de estar dominada por un ansia intensa y dolorosa, que constantemente martiriza al hombre, de alivio y reposo y de poder gozar el fruto de tantos dolores y fatigas.

2 Esa ansia incoercible expresa directamente el v.2: el siervo no tiene otro anhelo durante su agotador trabajo sino de que éste

[1] *ṣābā'* significa propiamente «servicio militar» (cf. Vg «militia»), luego «trabajo duro», como el de los soldados. G tradujo «tentación», traducción que aparece a veces en los autores ascéticos.

3 así yo he tenido como parte meses aciagos,
noches de dolor se me han asignado.
4 Apenas me acuesto [ya] pienso: '¿Cuándo me levantaré?',
y desde que comienza la noche me harto de revolverme inquieto hasta que clarea.
5 Vestida está mi carne de gusanos y de costras terrosas,
mi piel se arruga y se resuelve en pus.
6 Corrieron mis días más veloces que la lanzadera,
van a su fin sin remedio.

---

termine con el día y el de gozar de un breve descanso al extenderse las sombras de la noche. El jornalero dirige su trabajo, también duro y prolongado, a conseguir el salario que le permita sustentar su vida [2].

3 Muy semejante es la vida de Job: llena está de trabajos y dolores que por fuerza mayor se le han impuesto. A él se le han dado como parte hereditaria meses infaustos, que no le han causado más que desdichas (cf. Is 30,38). Son los meses que hace que dura su infortunio y los que prevé que todavía durará. Se le han asignado particularmente noches en las que se le recrudece el dolor de su enfermedad. Su destino ha sido, pues, singularmente duro y desdichado.

4 Durante esas noches especialmente dolorosas es cuando siente esa ansia de alivio y descanso que no puede satisfacer: toda la noche se la pasa agitándose inquieto, anhelando que la luz alivie un poco su tormento. Varios autores, apoyándose en el texto griego, leen e interpretan de otro modo este verso: «Al acostarme pienso: 'cuándo vendrá el día y me levantaré'; y cuando me levanto soy presa de la inquietud hasta el crepúsculo». Nos parece mejor la primera lección, que puede interpretarse como hemos hecho. Es más natural atribuir la inquietud a la noche. La lección de G pudo nacer de querer igualar el texto con Dt 28,67.

Fin inevitable. 7,5-10

5 La causa principal de los dolores e inquietudes de Job es su enfermedad. Ella ha reducido su cuerpo a un estado horrible: todo él es mera podre en la que hierven los gusanos, tantos en número, que puede decirse que forman el vestido de su carne. Su piel primero se endurece y arruga, luego revienta y segrega un líquido purulento que, al secarse, forma costras de color oscuro como de tierra. De esta descripción y de otros síntomas de la enfermedad indicados en otros pasajes, los autores creen que el autor quiere presentar a Job como atacado de la lepra.

6 De la descomposición de su cuerpo deduce Job que su vida toca irremediablemente a su fin. Los días de su vida han transcu-

[2] En la Ley se mandaba que la paga del jornalero se diese con puntualidad al final de la jornada (Lev 19,13; Dt 24,15s; Tob 4,14; cf. Mt 20,8). Pero del incumplimiento del precepto dan testimonio las amenazas de los profetas (Jer 22,13; Mal 3,5, etc.; cf. también Eclo 34, 22). Ese es sin duda el motivo por que Job trae esta comparación. Cf. W. Lauterbach, *Der Arbeiter in Recht und in Rechtspraxis des Alten Testaments und des Alten Orients* (Heidel-

7 Acuérdate de que es un soplo mi vida;
mis ojos no verán ya más la dicha.
8 Los ojos que me miran no me verán más;
si me buscas con tu mirada, yo ya no existiré.
9 Se desvanece la nube y se va,
así el que baja al seol no sube ya más;

---

rrido, por su brevedad, más veloces que la lanzadera, que, con su rapídisimo ir y venir, da fin al tejer de la tela [3]. Así los días llegan ya al fin, sin esperanza de que se puedan prolongar en una vida con salud y dichosa. Aunque pueda ella durar algún tiempo, no hará más que prolongar el martirio del enfermo. No hay contradicción en que la vida, como tal, le parezca a Job brevísima y larga su enfermedad con sus insufribles dolores.

7 Job, que desde el principio de este capítulo hablaba ya en la presencia de Dios, se vuelve ahora a hablar directamente con El. Sólo a Dios puede ir dirigida la implícita oración contenida en el imperativo con que comienza el verso. Ese imperativo *acuérdate (zᵉkōr)*, con que se pide a Dios que tenga presente algo, que cuente con ello, aparece con frecuencia en los salmos (Sal 74,2; 89,51; 106,4; 119,49; 132,1; 137,7), y es un pedir que quiera Dios intervenir favorablemente para poner remedio a algún mal. El *acordarse* en Dios es obrar conforme a ese recuerdo. Job, pues, alega la brevedad de su vida, extraordinaria aun dentro de la caducidad propia de la vida humana, para que Dios quiera alargarla todavía un poco dejándole ver, es decir, gustar (cf. Sal 34,13), un poco de dicha, pues, si no, no le queda más que llegar al término, privado de todo contento.

8 La intervención de Dios ha de ser muy pronta; si no, llegará tarde. Porque muy pronto dejará Job de vivir; desaparecerá y ya nadie, ni Dios mismo si quisiera volver a mirarle para hacerle bien, le hallaría, pues se habrá acabado su existencia en el mundo. Es de notar ese primero, aunque momentáneo deseo de que Dios con una intervención extraordinaria desvíe el curso que normalmente ha de seguir su infortunio hasta el desenlace fatal. Pero esa intervención divina habría de proceder de un cambio espontáneo del ánimo de Dios respecto de Job; no que pueda conseguir él, como proponía Elifaz, por un reconocimiento de pecados que no ha cometido o por cesación en un estado de rebelión que no existe.

9-10 En estos dos versos da Job la razón de por qué no será ya posible que alguien ponga en él sus ojos; como decía en v.8: es que el que baja al seol o región subterránea adonde van los muertos, no sube ya más a la región de los vivos, así como la nube que el

berg 1935); M. DAVID, *Travaux et service dans l'épopée de Gilgamesh et le livre de Job*: RevPhilosoph 147,341-349.

[3] El autor de Job multiplica en el poema las imágenes sobre la brevedad de la vida. Algunas de estas imágenes son privativas suyas, como ésta de la lanzadera. También la de la nube (7,9), del corredor (9,25), de la visión nocturna (20,8). Usa además casi todas las que se hallan en otras partes del AT: la del soplo (7,7; cf. Sal 78,39); la de la sombra (8,9; cf. 1 Par 29,15; Sal 102,23; 109,23; Sab 2,5; 5,9), la del sueño (20,8; cf. Sal 90,5). Faltan las de un día ya pasado y de la vigilia nocturna (cf. Sal 90,4); la del suspiro (cf. Sal 90,9) y la del heno (Sal 90,5; 102,12; 103,15; Is 40,6).

10 ya no vuelve a su casa,
ya no le vuelve a ver su morada.
11 Por eso no reprimiré mi boca;
hablaré en la congoja de mi espíritu,
gemiré en la amargura de mi alma.
12 ¿Soy por ventura el mar o el dragón
para que pongas guardia contra mí?

---

calor disipa se va o desaparece para no volver. Sin duda que el autor toma como término de comparación la nube por ser ésta símbolo de lo efímero y pasajero (cf. 30,15; Os 6,4); pero aquí se atiende a lo definitivo de su desaparición (cf. Is 44,22; Os 13,5). La idea de que los muertos no vuelven más a la tierra, estaba fundada en una perpetua y universal experiencia. Así era común a los otros pueblos. La región de los muertos se llamaba en Babilonia «la tierra sin retorno».

Lamentaciones y quejas. 7,11-15

11 Job ha ido preparando esta decisión en su alma con cuanto ha dicho desde el principio del capítulo; es su conclusión psicológica. Lo miserable de su vida (v.1-5); la celeridad con que va a su fin (v.6); lo decisivo de ese fin por el que desaparecerá definitivamente de este mundo (v.7-10), todo eso aprieta el ánimo de Job, lo llena de amargura y le fuerza a quejarse de nuevo. *Por eso* se determina a dejar libre curso a las palabras que le sugiere su aflicción. Pero no hablará ya a sus amigos, como había hecho hasta ahora, sino que expondrá sus quejas a Dios.

12 En 3,8 se hablaba de un dragón *(liwyātān)* en el que muchos modernos ven una imagen derivada de los mitos orientales relativos a la creación, de los que hay resonancias en varios pasajes del AT. En aquel pasaje nos parecía que la alusión al mito no se probaba; en cambio, aquí esa alusión es transparente. El dragón *(tannîn)* y también el mar (ambos sin artículo, como nombres propios) son personificación de las fuerzas elementales del caos primitivo, que en las concepciones cosmogónicas orientales, singularmente en Babilonia y Ugarit, aparecen como monstruos rebeldes al dios ordenador del universo, que resistían a la distinción y distribución de las distintas partes de que el mundo había de constar. En esos mitos, esos dioses—dragones vencidos por el dios creador (mejor dicho, ordenador del mundo)—están siempre preparados para la revuelta, y por eso han de estar siempre custodiados por una guardia. Así dice el poema babilónico de la creación, *Enūma eliš*, que hizo Marduk (el dios creador) con Tiamat (océano caótico primitivo) para evitar que pudiera hacer que volvieran las aguas sobre la tierra[4].

[4] En algunos textos ugaríticos (en la colección de ellos n.68.129 y 137), *yām* es un enemigo de Baal con el que éste lucha. En los otros pasajes del AT, de ordinario está borrado el origen mítico de *yām* y *tannîn*: *yām* es el mar, como hemos dicho; *tannîn*, algún animal acuático, como un cetáceo (Gén 1,21, etc.) o frecuentemente el cocodrilo (Is 27,1, etc.). El verso de Job asegura el carácter acuático de esos monstruos. La omisión de *liwyātān* al lado de ellos

13 Cuando pienso que me consolará mi lecho,
que mi yacija aliviará mi tormento,
14 Tú me espantas con ensueños
y me aterras con espectros.
15 Por eso más querría quedar ahogado,
preferiría la muerte a estos mis tormentos.
16 Yo me deshago; no viviré eternamente;
déjame, pues; que mi vida es un soplo.

En el AT, el mar parece como un elemento al que Dios no sólo tuvo que cohibir al tiempo de la creación (Sal 104,6-7; cf. Gén 1,9), sino cuyas agitaciones ha de aquietar con frecuencia e impedir que salga de sus términos (Job 38,8-10; Sal 46,4; 95,4s; 104,9). Por eso el mar es símbolo de las potencias adversas a Dios y a su reino. Se entiende, pues, bien que Job pregunte a Dios por qué le trata a él como a aquellos monstruos enemigos suyos: como a enemigo suyo temible a quien hay que tener siempre bajo custodia. Esa custodia o guardia es el perpetuo infortunio y principalmente la cruel enfermedad que le tiene encadenado y le vigila con dolor constante del que no puede huir.

13-14 Ese dolor no cesa ni de noche, antes durante ella es más intenso el sufrimiento, pues lejos de aliviárselo el lecho, se lo recrece con angustiosas pesadillas cuando llega a conciliar el sueño y en las horas de forzada vela con lúgubres y terroríficas visiones. Semejantes terrores nocturnos los trae consigo, como notan los autores, la enfermedad de la lepra; pero Job se los atribuye directamente a Dios, que es el causante último de todos sus infortunios y desgracias.

15 Ante la terribilidad y constancia de sus dolores, vuelve Job al deseo de una muerte súbita. Mejor que esa vida tan llena de dolor le parece la muerte, aunque sea la de asfixia. El autor tal vez piensa en los ahogos que causan en los enfermos de lepra los tumores o nudosidades que se forman en la garganta [5].

Coloquio con Dios: ¿por qué le aflige? 7,16-21

16 De nuevo Job cambia de deseo, como es propio de quien está oprimido por una gran congoja. Ahora querría que Dios le dejara tranquilo sin hacerlo padecer lo poquito que le resta de vida. Job ve que la enfermedad *le ha deshecho*, le ha destruido el organis-

puede confirmar la idea suscitada por 3,8 de que *liwyātān*, como dijimos allí, no es monstruo marino. Por lo menos, no puede deducirse de este verso lo contrario. En general, acerca de estos mitos, cf. O. Kaiser, *Die mytische Deutung des Meeres in Aegypten, Ugarit und Israel:* BZAW 78 (1962); O. Eissfeldt, *Gott und das Meer in der Bibel:* StOrPed p.76-84. M. Dahood *(Mišmar, 'Muzzle' in Job 7,12:* JBLit [1961] 270-271), derivándola del ugarítico, da a *mišmār*—que hemos traducido «guardia»—la significación de «mordaza». La derivación no parece convincente, y el sentido «mordaza» no se adapta muy bien al contexto; Job no se siente muy cohibido en su boca: puede hablar a su gusto.

[5] En vez del pronombre personal «preferiría» (yo), emplea el TH la expresión enfática «mi alma». «Mis tormentos» es traducción algo incierta de *mēᶜaṣmótāy* (de suyo: «de mis huesos»), propuesta por G. R. Driver: ExpT (1945) 193. N. M. Sarna *(Some Instances of the Enclitic -m in Job:* JJewSt 6 [1955] 109) traduce «mis huesos», en paralelismo con *napšî*, «mi alma», y toma el *mêm* de *mēᶜaṣmôtāy* como enclítica que aparece en el ugarítico. Pero la contextura sintáctica de la frase padece.

17 ¿Qué tiene este hombre, que haces tanta cuenta de él
y pones en él tu atención,
18 de suerte que lo explores cada mañana
y a cada momento lo pruebes?
19 ¿Hasta cuándo no has de apartar de mí tu mirada,
sin darme tregua ni para tragar la saliva?
20a Si es que he pecado, ¿qué mal te pude hacer,
oh escrutador del hombre?

---

mo; no puede, por lo tanto, vivir largo tiempo, *eternamente*, como con amarga ironía dice. Pide, pues, que Dios le deje, es decir, que cese ya de atormentarle, ya que su vida ha de ser breve como un soplo. Que la enfermedad, sí, acabe su obra de destrucción, pero que no le cause tan terribles dolores y penas.

17-18 La pregunta que hace Job en este verso está calcada sobre la que se hacen los autores de los salmos 8 (v.5) y 144 (v.3). Pero mientras los salmistas hablan del hombre en general, Job, aun empleando un término común [*ʾĕnôš*], es evidente que piensa exclusivamente en sí: *este hombre*. Pero la principal diferencia entre el pensamiento de Job y el de los salmistas está en que éstos hacen la pregunta llenos de admiración agradecida a Dios, que se digna engrandecer con admirables favores a una criatura tan pequeña como es el hombre, y Job, en cambio, se admira de que Dios «engrandezca», es decir, dé tanta importancia a un ser tan insignificante, que juzgue que le va mucho a El en examinarle cada mañana, escudriñando ya al comenzar el día el interior de Job, y en repetir ese examen a cada momento. Que Dios explora la conciencia humana hasta en su más recónditos pensamientos y sentimientos («corazón y riñones»), es verdad repetidas veces enunciada en el AT (Sal 7,10; 17,3; 26,2; 66,10; 139,2.23; Prov 16,2; 17,3; Jer 11,20; 17,10; 1 Par 28,9). Job no se admira tanto de eso cuanto de la asidua continuidad con que Dios escruta y prueba la sinceridad de su piedad y sumisión a El, por medio de los constantes padecimientos con que le aflige. Aquí Job viene a dar de alguna manera con la verdadera causa de sus desgracias, pues ellas han sido permitidas por Dios como una prueba o examen del metal.

19 Ante esa misteriosa conducta de Dios, Job no tiene otro recurso que el de volver a la petición hecha en el v.16, expresada ahora en forma de queja: ¿Hasta cuándo ha de estar Dios sin apartar de él su mirada inquisitiva, ni cesar en su acción aflictiva ni por el tiempo brevísimo que se emplea en tragar la saliva? Es modo de hablar empleado también por los árabes y equivalente al que usa Job en 9,18: «no me deja tomar resuello», que nosotros también empleamos.

20a Buscando Job alguna causa adecuada de su continuo penar, ve que la única que explicaría la misteriosa conducta de Dios con él sería el pecado. Pero Job, como prueban las constantes protestas de inocencia que hace a lo largo de todo el diálogo y se halla implícito en todo lo restante de estos dos capítulos, tiene conciencia de no haberse manchado con pecados graves. No quedan, pues,

[b] **¿Por qué has hecho de mí tu blanco,**
y he venido así a serte* de carga?
21 **¿Por qué, más bien, no perdonas mi pecado**
y quitas de en medio mi culpa?
Que muy pronto me acostaré en el polvo
y, al buscarme Tú, yo ya no existiré».

---

más que o los cometidos por mera fragilidad humana, y por eso inevitables en su conjunto, o, tal vez, si se dieran, los que Elifaz ha creído descubrir por singular revelación, cometidos sin conciencia de ellos y como efecto necesario de la intrínseca corrupción de la naturaleza humana (cf. 4,17-21). Pero ni los pecados leves, ni mucho menos esos que supone Elifaz, pueden dar tampoco razón de las tribulaciones con que Dios aflige a Job si lo hiciera en castigo de pecados semejantes. Porque de tales pecados, especialmente de los segundos, pregunta con razón Job qué mal pueden inferir a Dios, o sea, cómo pueden serle ofensivos hasta tal grado que los castigue con tanto rigor. Sólo en el caso de que Job hablase de tales pecados podría el autor hacerle decir que ellos no hacen a Dios ningún daño (como equivalentemente lo dice la pregunta que hace a Dios). Si se tratase de verdaderos pecados, especialmente graves, decir que no hacen daño a Dios (sin duda porque no le hieren en su ser) está en abierta contradicción con el concepto de pecado deliberado y grave en el AT, en el que aparece como un mal hecho contra Dios (cf. Gén 39,9; Sal 51,6), algo que le causa dolor, como tantas veces se repite, sobre todo en los profetas (v.gr., Jer 7,19; 8,19; Ez 16,16, etc.). Tratándose de esos pecados, se entiende el apelativo irónico que da a Dios: *guardador (nōṣēr)* del hombre, no porque mire con solicitud por su bien e incolumidad—por lo que le llaman así otros pasajes del AT (Sal 31,24)—, sino por una nimia meticulosidad en observar al hombre a fin de descubrir y castigar aun lo que la conciencia del hombre no ha advertido. *El hombre* aquí no es tanto un término universal cuanto una designación del mismo Job, en quien sólo esa clase de pecados podría hallarse.

20b Tratándose, pues, de tal hombre y, por lo tanto, de pecados que no eran ofensivos a Dios, ¿por qué le ha hecho El blanco de sus incesantes y despiadados tiros? Por qué ha querido tomarse con él esa innecesaria fatiga?

21 Otra razón por la que la conducta de Dios se le hace a Job por demás enigmática y misteriosa: ¿por qué Dios, siempre inclinado al perdón, si Job tiene algún pecado de los inherentes a la flaqueza humana, no se lo perdona y vuelve a estar en paz con él? Estas últimas preguntas de Job no son mera queja, sino más bien oración, y casi equivalen a «perdona mi pecado...» Vuelve, pues, Job, al fin de su coloquio con Dios, a la razón con que quería moverle en los v.7 y 8 a que le mirase con amor. Así termina su habla con Dios con la expresión implícita de la esperanza de que

*20 l. *ʿāle(y)kā* c. G; TH: «a mí».

8 1 **Tomó la palabra Bildad de Súaj diciendo:**
2 **«¿Hasta cuándo vas a hablar de ese modo**
y van a ser tus palabras viento impetuoso?
3 **¿Puede acaso torcer Dios el justo orden,**
el Omnipotente pervertir la justicia?
4 **Si tus hijos pecaron contra El,**
El los entregó en manos de su delito.

Dios le devuelva otra vez su gracia antes de morir: es el deseo sumo hasta donde llega por ahora Job: deseo mezclado de cierta esperanza, aunque muy débil.

CAPITULO 8

Intervención de Bildad, que sólo pretende defender la justicia de Dios en las desgracias de Job y de sus hijos. No se advierte en la mayor parte de su discurso empeño alguno en consolar al amigo. Dios ha querido dar tiempo a Job para que se convierta (8,2-5). Cierto sentimiento de humanidad aparece en la segunda parte de su razonamiento, en el que, puesta la penitencia, hace al amigo grandes promesas de prosperidad (6-7). Luego le es fácil, apoyándose en la tradición de los mayores, demostrar que la felicidad de los impíos no es duradera. Y a Job—nueva prueba de su interés por él—le reitera las promesas hechas. Hay que reconocer un mérito en Bildad (que en realidad es del autor): haber sabido dar una prueba de la tesis tradicional, diversa de la de Elifaz.

Dios espera la conversión de Job. 8,1-5

2 En contraste con el modo cortés como comenzó a hablar Elifaz (cf. 4,2), Bildad (en la Vg Baldad) comienza con tono áspero y desabrido. Las razones con que Job ha querido excusar sus quejas no le han impresionado, y los insoportables padecimientos que ellas revelaban no le han movido a compasión. Por eso no ve en las palabras del amigo más que una larga serie de conceptos ofensivos a Dios, que han agotado su paciencia. Su pregunta es un modo de decir a Job que no está dispuesto a oírle más hablar de ese modo.

3 La reprensión expresada de modo genérico se concreta y especifica. La pregunta supone que el modo de hablar de Job constituía un ataque a la justicia divina, y tiene la fuerza de una decidida afirmación de ella: Dios no puede violar el recto orden de la justicia.

Bildad y sus amigos identifican la norma suprema de justicia con la regla de la retribución terrena por la que Dios había de dar aquí en la tierra a cada uno según su merecido, y en esto erraban. Job en 9,24 negará esa identificación y que Dios se haya de sujetar a la norma de justicia tal cual la concibe el hombre.

4 Ateniéndonos a la gramática, Bildad no afirmaría taxativamente que los hijos de Job hubieran pecado y muerto por su pecado;

5 Tú, si con premura buscas a Dios
e imploras al Omnipotente,
6 <si eres puro y recto,>
presto se desvelará El en favor tuyo
y restablecerá tu mansión según justicia,
7 y parecerá exigua tu primera fortuna
y será grande sobremanera la postrera.

---

habla condicionalmente. Pero es evidente que da por supuesto que la condición se cumplió. Bildad trae la muerte de los hijos de Job como un ejemplo claro de cómo Dios obra según la regla de la más justa retribución. El ejemplo no vale si no se supone lo que habría de demostrarse: que Dios mandó la muerte en ese caso por los pecados de los hijos de Job y no por otra razón de su inescrutable providencia.

5 La oposición que Bildad establece entre Job y sus hijos supone semejanza de pecado en uno y otros, aunque menos grave en Job, ya que el castigo no ha sido capital en él. Ni parece que supone sólo pecados de mera fragilidad, como los que achacaba Elifaz a su amigo y de algún modo admitía el mismo Job. Bildad, para mostrar su benevolencia, quiere indicar a Job el modo cómo podrá lograr que cese el castigo y suceda la prosperidad. Ha de buscar con diligencia a Dios, es decir, su gracia y favor según el significado que tiene la expresión en otros pasajes, principalmente en los salmos (cf. Sal 63,2; 78,34; Is 26,9; Os 5,15). Y lo ha de buscar implorando su clemencia por la oración humilde, que lleve consigo el reconocimiento y confesión del pecado.

Promesas de felicidad. 8,6-7

6 El primer estico podría parecer una adición poco apta al contexto: Bildad no hace depender el cambio de fortuna en Job de su rectitud y pureza, sino de la humildad en reconocer sus faltas y pedir piedad a Dios. Si Job cumple con esa condición, entonces Dios desplegará su poder y actividad para otorgarle de nuevo sus beneficios. Así conseguirá Job que la constante atención de Dios, de la que se quejaba que la tenía siempre dirigida a afligirle (7,12.17-19), se emplee en favorecerle. Para Bildad, pues, parece que la respuesta de Dios a la oración aun de un pecador no es acto de pura misericordia, sino en cierto modo de justicia.

7 La promesa que hace Bildad a Job de una renovada prosperidad es paralela a la que le hizo Elifaz (5,19-26); pero, en vez de describirla particularmente, la compendia en una vigorosa frase proverbial: la fortuna primera de Job (propiamente: sus «principios»), aun habiendo sido tan grande como se describía en 1,1-5, parecerá pequeña en cotejo con la venidera (sus «finales»).

8 Pregunta en efecto a la generación precedente,
atiende* a lo que investigaron los* mayores.
9 Nosotros somos de ayer y nada sabemos;
porque una sombra son nuestros días sobre la tierra.
10 Mas ellos, ¿no te instruirán, te hablarán,
y sacarán de su corazón valiosas palabras?
11 ¿Puede crecer el papiro sin pantano,
prosperar el carrizo sin agua?

Recurso a la tradición. 8,8-10

8 Bildad recurre a la tradición, como Elifaz había antes recurrido a la experiencia (4,7ss). Es congruente que el autor del libro haga que los personajes del diálogo, que no pertenecen al pueblo de la revelación, deduzcan la verdad de la experiencia o de la tradición humana y no se apoyen en la revelación pública. Elifaz sustituye ésta por una revelación privada, cuando se trata de una verdad que no puede conocerse con luz natural (4,12-18). Bildad invita, pues, a Job a que investigue lo que los antiguos conocieron y legaron por tradición acerca de la doctrina sostenida por él. Es el consejo que se da en Eclo 8,9. *Los mayores* (propiamente «los padres») no son los antepasados carnales de Job o de los amigos, sino el conjunto de sabios de las precedentes edades, cuya sabiduría se ha ido sedimentando en el pueblo a través de las sucesivas edades. Era lo que para Israel estaba mandado: que la memoria de los hechos antiguos se conservase en las familias por transmisión oral de padres a hijos (Ex 12,26-27).

9 El recurso al saber de las generaciones pasadas es necesario para adquirir conocimiento perfecto de las cosas, porque nuestra vida es muy breve para poder alcanzarlo por nosotros mismos. No nos da para eso el tiempo suficiente nuestra vida efímera, que no dura más que lo que va de ayer a hoy y pasa o huye como la sombra. Es una imagen que vuelve a aparecer en 14,2 y es frecuente en el AT (cf. 1 Par 29,15; Sal 39,7; 144,4, etc.).

10 En la cuestión de la retribución terrena, la persuasión de los antiguos no puede prevalecer contra lo que demuestra la experiencia de que esa regla de la divina providencia no es tal que no tenga excepción, y no es apta por eso para destruir la evidencia de Job de que sus trabajos no son castigo de pecados.

La prosperidad del malo es efímera. 8,11-19

11-12 La comparación parece proverbial y posiblemente es de origen egipcio, ya que el término *gōme'* es voz egipcia *(qm')* que denota el papiro *(Cyperus papyrus Linné)* [1]. En el AT, la comparación de la prosperidad del hombre con el vigor de la planta

*8 [a] l. *ûbônēn*; TH: «ponte». [b] l. *'ābôt*; TH: «sus mayores».

1 Acerca del sentido de la voz en el AT y en las traducciones cristianas antiguas, cf. J. O'Callaghan, *El papiro en los Padres greco-latinos* (Barcelona 1967) p.49-74.

12 Todavía en cierne, antes de estar para cortar,
se seca primero que cualquier otra planta.
13 Tal es el fin* de los que se olvidan de Dios;
así se frustra la esperanza del impío.
14 Porque es como un hilo su esperanza,
tela de araña su confianza:
15 estriba en su tela, y no se sostiene;
se ase de ella, y no resiste.

---

bien regada aparece referida al árbol en general (Sal 1,3; Jer 17,8), o en particular a la viña (Ez 19,10) o al cedro (Núm 24,6). En el v.16 vuelve a aparecer, pero referida a alguna planta de múltiples tallos que se extiende y trepa como la enredadera (véase más abajo). El papiro, cuando está dentro del agua o al borde de algún pantano, crece lozano y alcanza gran altura; pero ni él ni otra planta lacustre, como el carrizo, puede resistir la sequedad. Si falta el agua, sin que haya podido desarrollarse, muy tierno, mucho antes de alcanzar la madurez requerida para ser cortado, se seca, cuando las otras plantas, resistiendo a la falta de agua, se conservan todavía verdes.

13 Los que viven sin acordarse de Dios, como si Dios no existiera (cf. Sal 10,4; 14,1; 53,2), ellos mismos se privan de lo que constituye el fundamento de su existencia y de su dicha, y así se han de agostar como plantas sin agua (cf. Sal 37,2; 92,6; 129,6). El que Bildad, en todo el desarrollo que hace en estos versos y en los siguientes, no presente más que el lado oscuro de la regla de la retribución, muestra que quiere advertir a Job para que no resista a los consejos que le ha dado.

14-15 Da la razón de por qué queda frustrada la esperanza que el impío creía segura. Es que, en realidad, por el mismo apartarse de Dios, esa esperanza se hace frágil como un hilo [2], endeble como tela de araña. Los dos versos ofrecen alguna dificultad de texto e interpretación, como se ve por la diversidad que aparece en las versiones antiguas y modernas. La que hemos dado parece la más apta al contexto y no exige necesariamente cambio alguno en el texto. En el v.14 tomamos con algunos modernos *yāqôṭ* como sustantivo, y le damos el sentido de «hilo»: tal vez el de los filamentos que extienden las arañas para tejer entre ellos su tela. A lo más, se podría leer en vez de *yāqôṭ*, *kaḥûṭ*, y entonces la traducción *como un hilo* sería cierta. El cambio de *ʾăšer* en *qiššurê*, que proponen algunos, no es necesario: *ʾăšer* puede tener fuerza causal (cf. Gén 31,18; 34,13.27, etc.), y aquí es la que une convenientemente los dos versos. Nótese que por «*tela* de araña» el hebreo dice «*casa* de a.». Pero la casa de la araña no es otra que su tela. En el v.15 la dificultad está en *bêtô*, «su casa», que nosotros volvemos a traducir *su tela*. Varios autores se preguntan de qué casa se trata, de la de la araña o de la del impío, y como ninguna de las dos respuestas

*13 l. *ʾaḥărît;* TH: «sendas».

2 La traducción «Porque es como un hilo» descansa en una corrección de Saadías, renovada por Peters, que lee *qiššuré qayiṭ* (por *ʾăšer yāqôṭ*), «filamentos de verano» o, como se llaman en algunas partes, «hilos de la Virgen». Otros dan esa significación al *yāqôṭ* hebreo, que toman como forma nominal.

16 Esté lleno de jugo a los rayos del sol,
sobrepasen sus vástagos el huerto nativo;
17 entrelácense sus raíces sobre el montón de piedras
y lozanee en terreno pedregoso;
18 cuando se le arranca de su sitio,
éste le reniega: 'No te he visto jamás'.
19 Helo deshaciéndose en el* camino,
mientras germina otro nuevo de la tierra.
20 Así, pues, Dios no desecha al justo
ni toma de la mano a los malvados.

---

les parece apta, algunos se inclinan a suprimir el verso. Parece que la dificultad se aminora si se tiene presente el sentido figurado de la palabra. La casa (o tela) de araña es, según se ha dicho en el verso precedente, la esperanza en la que quiere hacer pie el impío, y por eso la llama *su* casa (o tela) de araña. Pero, al querer estribar en ella, esa su casa viene al suelo, o esa tela se deshace. El segundo miembro se refiere a la otra figura, la del hilo: al agarrarse el malvado del hilo de su confianza, aquél se quiebra.

16-17 De nuevo vuelve a las imágenes tomadas del reino vegetal. Habla del malvado bajo la alegoría de una planta rastrera, probablemente una mala hierba. Esta puede llegar a extender sus tallos llenando un campo hasta más allá de sus confines y multiplicando sus raíces, que se arraigan aun en las partes pedregosas y en los mismos montones de piedra [3]. Esas condiciones adversas de la tierra las logra vencer merced al agua que riega el campo y a los rayos vivificantes del sol a que está expuesto. También el impío puede llegar a gozar de una prosperidad envidiable que resiste a circunstancias desfavorables, como la de una calamidad pública a la que otros sucumben (cf. 21,30; Sal 73,4-5).

18-19 El impío, por muy floreciente que esté, a su tiempo es arrancado por Dios de lo que constituía el fundamento de su dicha, su casa y hacienda. Al primer miembro del v.19 dan diversos autores otra interpretación: «He aquí el gozo de su camino»; lo que querría decir: «He ahí su alegre suerte», dicho por Bildad en tono irónico. Pero el segundo miembro manifiesta que no se ha dejado la alegoría de la planta; por eso es preferible tomar a *m^{e}śôś* (= *m^{e}sōs)* como infinitivo Qal de *mss* (disolverse, consumirse).

Aplicación a Job: promesa de restauración. 8,20-22

20 Como conclusión de cuanto ha dicho, deduce Bildad la regla divina de la retribución terrena en su doble relación con justos y malvados, y la propone negativamente, sin duda para darle un

*19 l. *derek;* TH: «*su* camino».

3 El suelo roqueño o pedregoso no es el más apto para la lozanía de la planta con la què se compara en estos versos el impío. Por eso Sutkliffe (a.c.: B 31 [1950] 373-375) toma en 17a *gal* en el sentido posible de «fuente» (cf. Cant 4,12), y el lecho de piedras lo entiende de las piedras colocadas debajo de los sarmientos, para que la planta (una vid) quede levantada del suelo para que le dé mejor el sol. Traduce, pues, así: «Junto a una fuente se entrelazan sus raíces; sobre un lecho de piedras se regocija». Pero es difícil que en Palestina, tierra de sol ardiente, se adoptaran medios para que las plantas pudieran recibir mejor sus rayos. Además, la metáfora de la alegría atribuida a una planta parece poco natural.

21 Aún llenará tu boca de risas
y de júbilo tus labios.
22 Se cubrirán de confusión tus enemigos,
la mansión de los malos desaparecerá».

9 1 Respondió Job diciendo:

---

sentido de absoluta generalidad, sin excepción alguna: Dios no desecha al justo, privándole de su favor y munificencia (cf. Lev 26,44; Os 9,17), ni, por el contrario, toma de la mano al impío, prestándole apoyo y auxilio (cf. Is 41,13; 42,6; 45,1; Sal 73,23). La sentencia es verdadera en sí, pero no en el sentido que le da Bildad. Las pruebas que había dado no podían convencer a Job, que tenía experiencia de lo contrario.

21 Es la aplicación a Job. Bildad exhorta a Job a que se vuelva a Dios por una oración; que reconozca el pecado e implore clemencia.

22 La otra parte de la regla de la retribución la aplica Bildad a los enemigos de Job, reales o posibles. Los que se gozaban de los males de Job (cf. Sal 35,26) quedarán cubiertos de vergüenza cuando lo vean restablecido a su prístina suerte, mientras ellos mismos serán víctimas de la ira divina.

CAPITULO 9

La respuesta de Job a Bildad ocupa dos capítulos. Job es para el autor el eje de todo diálogo. La respuesta tiene un carácter doctrinal mucho más marcado que las precedentes. Como forzado por los amigos, Job entra a discutir el misterio de la relación entre la justicia divina y el modo como Dios trata a los hombres. Sin hablar directamente a sus amigos, sino en una especie de soliloquio, que luego se convertirá en una oración a Dios o coloquio con El, Job impugna la doctrina propuesta y defendida por los dos interlocutores que le han precedido. La justicia de Dios, por ser, como El, trascendente y superar los límites de la razón humana, no es unívoca con el concepto que el hombre tiene de justicia, y por eso no está atada a normas que el hombre pueda señalar (9,3.4). Esa trascendencia de Dios se pone de manifiesto en las obras de la creación, que son por sí una prueba de que Dios no tiene en su obrar otras normas más que su ilimitado poder, dirigido por su infinita sabiduría. Si el hombre quisiera imponerle otras, quedaría aplastado (5-13). De ahí se derivan duras consecuencias para el hombre en general y para Job en particular: la de no poder el hombre sostener su derecho ante Dios y poder Dios tratar del mismo modo al justo y al inicuo (14-24). Estas consideraciones producen en Job una tristeza y desaliento que le hacen prorrumpir en quejas que llenan lo restante de este capítulo y todo el siguiente, pero que al fin se transforman en oración (9,25-10,22).

2 «Sé cierto que es así:
¿cómo podría el hombre hacer triunfar su causa contra Dios?
3 Si alguien se aventurara a contender con El,
no podría responder uno de mil.
4 El es sabio de inteligencia y fuerte de poder;
¿quién puede hacerle frente y quedar ileso?

El hombre no puede justificarse ante Dios. 9,2-4

2-3 Sin preámbulo alguno entra Job en materia admitiendo el principio establecido explícitamente por Elifaz (4,17): el hombre no puede parecer justo ante Dios y, por lo tanto, no puede salir victorioso en juicio contra El. *yiṣdaq* es término jurídico que significa ser declarado inocente o con derecho en juicio. Elifaz había empleado el término sin darle esa fuerza. Job se la da completando la sentencia del amigo. Quien, condenado por Dios como injusto, voluntariamente se decidiera a entablar recurso judicial contra su sentencia, pronto quedaría atajado y vencido: de mil cargos que Dios le hiciera no podría responder ni a uno solo.

4 Job da aquí una razón de por qué un hombre no puede hacer triunfar su justicia ante Dios. Para Job la razón por que el hombre, aun el que tiene conciencia cierta de su inocencia, como él, no puede hacerla triunfar en juicio contra Dios, radica en la índole de la justicia de Dios. Ella no consiste en la conformidad de su obrar con las normas extrínsecas que formula la razón humana, sino en el libérrimo ejercicio de su poder, lleno de fuerza, dirigido por su inteligencia sapientísima. En Dios, pues, la justicia se identifica con su poder y sabiduría: cuanto su inteligencia le muestra como conveniente y realiza su poder, es justo para El. La justicia divina no se ajusta necesariamente a los moldes en que la razón humana ha troquelado el concepto de justicia. Puede, por lo tanto, suceder —y eso es lo que sucede a Job—que Dios condene en juicio a quien la razón humana absolvería de pecado. Ya se ve, pues, que no habrá quien pueda hacer prevalecer su justicia ante Dios. Hay autores modernos que creen que Job habla en estos versos irónicamente y que en realidad niega la justicia de Dios. El sentido de sus palabras será: «Sí, ya sé yo que el hombre no puede hacer prevalecer su justicia ante Dios, pero es porque Dios tiene por derecho su arbitrio, que puede siempre hacer triunfar gracias a su ilimitado poder». Eso sería atribuir a Job una blasfemia, y está en contradicción con las palabras por las que atribuye a Dios no sólo poder, sino perfecta sabiduría. Job no niega a Dios la justicia; le atribuye una justicia verdadera y real, pero tal que no se encierra en los moldes de la justicia cual la concibe el hombre. Es una justicia que no ata a Dios a obrar conforme a la regla de la retribución que sostienen sus amigos. Job, pues, señala la razón última de la falsedad de esta regla.

5 El que traslada los montes sin que lo adviertan
y en su ira los trastorna;
6 hace temblar la tierra de su sitio
y se estremecen sus pilares.
7 Da orden al sol y deja de brillar,
y pone a las estrellas bajo sello.

Poder y sabiduría divina. 9,5-10

Estos versos son un himno al poder y sabiduría de Dios que Job ha proclamado en el verso anterior. Los autores modernos, en general, los consideran añadidos, porque rompen el nexo que hay entre el v.4 y el 11. Pero este último parece más afín con 5-10 que con los precedentes, y hay razón para que Job, al querer declarar y, en cierto modo, probar el poder y sabiduría de Dios, afirmadas en v.4, lo haga tejiendo un himno a esos atributos divinos. Con él podía mostrar a sus amigos que su concepto de la justicia de Dios expresada en el v.4 en nada disminuía el que tiene de la grandeza y majestad de Dios y su veneración hacia El. En los v.5-7 se ensalza el poder destructor de Dios; en 8,10, su poder creador: el primero manifiesta más lo terrible de su fuerza; en el segundo brilla, no menos que el poder, su sabiduría.

5 El poder destructor de Dios aparece primero en los grandes cataclismos terrestres, que producen a veces hundimientos y corrimientos de montes, tan súbitos e imprevistos, que con valiente personificación puede decir Job que se realizan antes de que los montes se puedan dar cuenta de ellos. Los fenómenos perturbadores de la naturaleza parecen manifestar la ira del Creador y se atribuyen por eso a ella. Así los terremotos (cf. Sal 18,8; Is 13,13) de que se habla en seguida [1].

6 Por los terremotos Dios hace temblar la tierra y, en cierto modo, la mueve de su sitio y con tanta fuerza la sacude, que el movimiento alcanza hasta los mismos pilares en los que imaginaban los hebreos se sostenía el disco de la tierra en el seno del mar (cf. 1 Sam 2,8; Sal 75,4; 104,5) [2].

7 En el cielo manifiesta Dios su poder coercitivo de la naturaleza con oscurecimientos del sol en los eclipses o causados por agentes atmosféricos, como nubes y nieblas. Todos se realizan a las órdenes de Dios: el sol al mandato de Dios deja de dar luz. A las estrellas, cuando le place, las mantiene El—ocultas tras las nubes—como encerradas en recipiente sellado para que no difundan su fulgor.

[1] Job habla de los trastornos de la naturaleza como era común entre los piadosos israelitas, atribuyéndolos a Dios, irritado contra el hombre, como atribuían a su próvida bondad el orden del universo. Especialmente les impresionaban los grandes cataclismos en las montañas, que «tiemblan ante Dios» (Jue 5,5; Sal 18,8; Eclo 16,19; Jer 4,24; Nah 1,5), «se hienden» (Ez 38,20; Hab 3,6); se derriten (Sal 97,5; Is 63,19; Miq 1,4); los montes «son consumidos» por el fuego que sale de El (Dt 32,22); «humean» al tocarlos (Sal 104,32).

[2] Cf. 26,11 («las columnas del cielo»).

8 El que extiende por sí solo los cielos
y camina por encima de las nubes*.
9 El que crea la Osa y el Orión,
las Pléyadas y las constelaciones del cielo austral.
10 El que obra cosas tan grandes que no se pueden sondear,
maravillas tantas que no se pueden contar.

---

8 Dios ha desplegado su poder creador sin que necesitase la ayuda de nadie, como una extensa tienda de campaña sobre la tierra, según una imagen muy frecuente en el AT (Sal 104,2; Is 40,22; 42,5; 44,24; 51,13; Jer 10,12; 51,15; Zac 12,1). En el cielo camina Dios sobre las nubes como sobre un carro: otra imagen muy frecuente en la descripción de las teofanías (cf., v.gr., Sal 104,3) [3]. En cambio, la de Dios caminando sobre el mar, que sería la de la lección de TM, no aparece en el AT. Por eso y por el paralelismo con 8a admitimos la corrección propuesta por algunos autores. En Sal 104,3 aparece también la imagen de Dios cabalgando sobre las nubes inmediatamente después de haberse conmemorado el despliegue de los cielos (v.2).

9 Sin decir nada del poder creador de Dios en la tierra—del que se habla en Sal 104 y en Gén 1—, sin dejar el cielo, se habla en seguida de la creación de las estrellas, o mejor de las constelaciones en que ellas se agrupan. Se enumeran cuatro, cuya identificación queda incierta. La primera (*ʿāš*) se admite que es la que en 38,22 se llama *ʿayiš* y de la cual se dan como más probables estas interpretaciones: Osa Mayor (Ibn Ezra), Aldebarán y las Híadas (Schiaparelli), León (Köhler-Baumgartner). Cuanto a la segunda y tercera (*kᵉsîl* y *kîmâ*) se identifican casi con unanimidad con Orión y las Pléyades. La cuarta (*ḥadrê tēmān* = «cámaras del sur») parece que es un nombre genérico de las constelaciones australes visibles desde Palestina. «Cámaras del sur» sería tanto como los departamentos en los que se agrupan las estrellas de las distintas constelaciones australes. Si así fuera, en los grupos primero y cuarto se conmemorarían las estrellas más próximas a los polos boreal y austral. Los otros dos grupos señalarían dos constelaciones dominantes en las estaciones calurosa y fría del año y, por tanto, reguladoras de algún modo de los cambios de estación. Estos se han de atribuir, por consiguiente, al Creador de las estrellas [4].

10 Termina Job su himno con la sentencia general con que comenzó Elifaz el suyo (9,9). Sin duda pretende con eso el autor atestiguar que su héroe, aunque no sienta de la justicia de Dios como su amigo, no cede a éste en piedad y veneración de la majestad de Dios. Las maravillas en que piensa Job son sin duda todas las demás obras admirables realizadas por Dios en la naturaleza.

*8 l. *ʿāb*; TH: « mar».

[3] Cf., para una expresión en parte similar, S. P. Brock, Νεφεληγερέτα = *rkb ʿrpt*: VT 18 (1968) 395-397.

[4] Cf. J. V. Schiaparelli, *La Astronomia en el Antiguo Testamento* (Buenos Aires 1945) p.59-75; G. R. Driver, *Two Astronomical Passages in the Old Testament (Job 9,9; 38,31s)*: JThSt 7 (1956) 1-11; R. Mesnard, *Les constellations du livre de Job*: RBPH 30 (1952) 1-11.

11 **Se llega a mí, y yo no lo veo;**
se aparta, y yo no lo advierto.
12 **Si El arrebata, ¿quién se lo puede impedir?**
¿Quién podrá decirle: 'Qué haces'?
13 **Nada le fuerza a reprimir su ira;**
debajo de El se hubieron de encorvar los auxiliares de Ráhab.

Consecuencias generales de la trascendencia divina. 9,11-13

11 En conexión ideológica con el verso anterior, nota Job el modo maravilloso que tiene Dios de obrar como de incógnito y en silencio; sin aparato que haga perceptible al hombre su venida, realiza su hecho y con el mismo sigilo se retira. El hombre no ha visto nada antes ni después de haberse realizado la obra divina, pero ella está ahí ante sus ojos, mudo testimonio de que Dios ha estado en acción.

12 Por ese modo tan singular de obrar no hay quien pueda impedir que Dios realice sus designios. Como no puede haber quien le ayude en sus obras creadoras (cf. v.8), así nadie le puede poner impedimento para que destruya o arrebate lo que había creado; nadie puede amonestarle por ello o exigirle que no lo haga. Obra con absoluta independencia.

13 Por eso tampoco hay quien pueda impedirle, en su ira, «derramarla» (cf. Is 42,25; Jer 3,15; Ez 22,31, etc.). Testimonio fehaciente de ello es la forzada sujeción de los *auxiliares de Ráhab*. De nuevo (cf. 7,12) tenemos una alusión, aquí todavía más transparente, a los mitos referentes a la ordenación del caos primitivo. El contenido de la imagen es que Dios, al tiempo de la creación del mundo, constriñó a las fuerzas caóticas, aparentemente opuestas a la distinción y orden de las partes del universo, a rendirse sumisas a su imperio. Esas fuerzas, como dijimos (cf. 3,8; 7,12), aparecen en las literaturas orientales como monstruos divinizados, capitaneados por uno principal, el mar primitivo, en la literatura babilónica llamado Tiamat (cf. el *t^ehôm* hebreo). En el poema babilónico *Enūma eliš*, Marduk, el dios ordenador del mundo, antes de entrar en combate singular con Tiamat, aterroriza a sus auxiliares o confederados y los hace huir. En nuestro texto, Ráhab (voz derivada de *rāhab*, en su significación genérica de «agitarse, conmoverse») sería personificación de *t^ehôm*, y sus auxiliares serían el conjunto de fuerzas adversas a la ordenada constitución del cosmos. El término *rāhab* no aparece en otras literaturas. En el AT a veces es personificación de Egipto (Sal 87,4; Is 30,7); pero en otros pasajes (Sal 89,11; Is 51,9) el contexto parece mostrar que se trata de una realidad cósmica. En Job, *a priori*, parece que hay que descartar el sentido de Egipto, que daría a los dos pasajes en que aparece (9,13; 26,12) un tinte israelita ajeno al carácter universal que el autor procura siempre que tenga el libro. Además, en los dos pasajes el contexto nos lleva a la otra interpretación[5]. Así viene a ser paralelo con Sal 89,11.

[5] *rāhab* según su etimología (*rhb* expresa el movimiento tumultuoso de la soberbia, ira,

14 ¿Acaso, pues, podré yo replicarle,
escoger palabra contra El?
15 Teniendo yo razón, no podré replicar,
y habré de implorar piedad de mi Adversario.
16 Si le emplazara yo y El compareciera,
no creo que me llegara a oír,
17 El, que con viento de tempestad me quebranta
y multiplica sin motivo mis heridas,
18 no me deja tomar aliento
y me harta de amarguras.

Consecuencias para Job: no puede esperar que Dios le guarde miramientos. 9,14-18

14-15 Las consideraciones contenidas en los versos anteriores acerca de la libertad con que Dios ejerce su poder y da rienda suelta a su ira manifiestan que Job no puede tener ninguna esperanza de salir triunfante en juicio contra El. De dos modos concibe Job que se podría tener ese juicio: o entablándolo Dios como acusador y compareciendo Job en él como acusado, o emplazando Job a Dios para pedirle cuenta del modo como le trata. En el primer caso, o sea si Dios toma la iniciativa de llamarlo a juicio como acusador, ve Job que, cohibido por su majestad, sería incapaz de hallar palabras con que rebatir la acusación. Aun teniendo razón, no le quedaría otro recurso que implorar gracia de su divino contrincante.

16 En el segundo, aun suponiendo que Dios quisiera responder a la cita compareciendo, no tiene Job esperanza de que atendiera a sus cargos [6].

17-18 Deduce eso con certeza del comportamiento actual de Dios con él, tan duro y despiadado, sin que de parte de Job haya habido motivo para él: sus repetidas desgracias son como un furioso viento tempestuoso que lo ha quebrantado y deshecho. Estos dos versos muchos lo entienden en sentido condicional: ellos expresarían lo que vendría sobre Job si se atreviera a llamar a juicio a la majestad de Dios. Pero, según la forma gramatical, pueden tener sentido enunciativo y responden enteramente al estado actual de Job: todo lo que enumeran ha venido ya sobre Job.

furor, etc.) significa «soberbia», «ánimo dominado por la ira», etc. Nombre, por lo tanto, bien elegido para designar la tumultuosa inquietud del océano primitivo, concebido como un monstruo marino, real, según los mitos cosmogónicos de los pueblos antiguos, mera figura o imagen en la poesía hebrea bíblica. En Job (aquí y en 26,12) se toma, a lo que parece, en este sentido. Probable es también que en Sal 89,11 tenga el mismo sentido, aunque la incertidumbre es mayor. En Sal 87,4 parece claro que Ráhab designa Egipto, sin duda por sus caracteres de imperio fluvial y por su pertinaz rebeldía a Dios, domada en el mar Rojo. Asimismo en Is 30,7; 51,9. Sobre el plural *rᵉhābîm*, véase Sal 40,5. Cf. A. BEA, *Ras Šamra und das A. T.*: B 19 (1938) 445ss.

6 Los modernos suelen ver en las expresiones de Job, aquí y en otros varios lugares, fórmulas del procedimiento judicial en uso en Israel, estudiado principalmente por L. KÖHLER, *Die hebräische Rechtsgemeinde*: Jahrbuch der Univ. Zürich 30-31 (1931) (2 Tübingen 1953). Cf. también G. QUELL, *Der Rechtsgedanke im A. T.*; H. RICHTER, o.c.; R. DE VAUX, *IAT* (Barcelona 1964) p.221-223.

19 Si por vía de fuerza, forzudo es El;
si de juicio, ¿quién le citaría?
20 Aunque tenga yo razón, mi misma boca me condenará;
aunque sea inocente, ella me declarará reo;
21 aun siendo inculpado, no me conoceré a mí mismo;
habré de abominar mi vida.

Job no puede hacer valer ante Dios su inocencia. 9,19-21

19 Dos caminos posibles hay para que un hombre saque triunfante su derecho: el empleo de la fuerza o una sentencia jucidial. Ambos quedan excluidos cuando el adversario es Dios.

20-21 Versos difíciles y entendidos de diversas maneras. Algunos corrigen en v.20 «*su* boca». Pero para el cambio parece que no hay más razón que la dificultad de la lectura que se enmienda. Job habla, a lo que parece, en el supuesto de que se realiza la hipótesis que en el anterior tenía por imposible. Pero, aunque se realizara, como en el v.16, porque Dios se aviniera a ello de alguna manera, si Dios no deponía la ira con que ahora le trata (cf. v.17.18), Job sería presa de tal terror, que no hallaría palabras aptas para probar su inocencia, como ya ha dicho en el v.15; sino que, hablando, aunque esté sin culpa, más bien empeoraría su causa, y su lengua le declararía reo a pesar de su inocencia; actuaría como si se desconociera a sí mismo y tuviera por abominable su vida. Diría, pues, aquí Job brevemente lo que, amplificándolo, vuelve a decir en los v.28-38. Admitiendo la lección «*su* boca», la interpretación es más llana: sería Dios, a cuyo veredicto es necesario someterse—dado que no hay quien pueda dar sentencia contra El—, quien condenaría y declararía reo a Job, haciéndolo aparecer muy distinto de como por el testimonio de su conciencia se ve Job a sí mismo, y como si su vida hubiera sido detestable. Job, pues, no ve salida de su situación desesperada. Otros modos de interpretación: si se tenía el juicio de que habla el v.19, la justicia de Job aparecería ante la santidad de Dios como iniquidad, y Job se habría de confesar reo de ella (cf. Is 6,4). Pero eso no quitaría llamarse tal. Si la santidad de Dios por sí misma impedía que Job pudiera sincerarse ante El, ¿cómo es que luego vuelve a expresar el deseo de un juicio ante Dios, con tal de que El haya depuesto la ira con que ahora le persigue? (cf. v.32-35). Aquí también es el terror ante la ira divina lo que impediría a Job hablar en defensa suya y le haría parecer reo de grande iniquidad.

El v.21 algunos modernos lo traducen así: «¡Soy íntegro! No me cuido de mi vida; no me tengo a mí en mucho» (así Fohrer). No se ve por qué se cambia de lugar «vida» *(ḥayyay)* y «a mí» *(napšî)*. El sentido sería: «A pesar de que Dios me declara culpado, yo me atrevo a proclamar mi inocencia. Veo que es peligroso, pues eso puede irritar más a mi adversario, pero ¡no importa!; mi vida, que puedo perder, no me preocupa, y no me estimo en gran cosa». Pero, admitiendo que la traducción es posible, hay que reconocer que no

22 **Esto solo [es verdad]—por eso lo afirmo—:**
El acaba con el inocente como con el culpado.
23 **Cuando repentino *azote suyo* siembra la muerte,**
El se mofa de la consternación de los justos.
24 **El entrega una tierra en manos del malvado;**
El cubre con un velo la faz de sus jueces.
Si no es El, ¿quién va a ser?

---

es la más obvia. Normalmente habría de haber una partícula que uniera el verso al precedente, v.gr., un *wāw* adversativo. Job no ha cesado de afirmar con constancia, por lo menos de modo equivalente, su inocencia, sin que le haya parecido que eso era provocar a Dios. En 13,13-15 ve ciertamente peligro en querer hablar con libertad ante Dios, pero, en conclusión, de ese mismo sincero hablar espera su salvación (13,16). Allí, por lo demás, expresa la idea del peligro con toda claridad; aquí habría que adivinarla.

Ultima consecuencia. 9,22-24

22 La conclusión que saca Job del modo como le trata Dios es que El no hace diferencia entre inocentes y culpados cuando se trata de afligirlos con tribulaciones, llegando hasta destrozar o aniquilar a unos no menos que a los otros. El primer inciso se traduce generalmente «todo es uno», lo que parece hacer violencia al texto y da sentido oscuro. A qué se refiere «todo», resulta muy vago.

23 Trae primero Job las calamidades, tantas veces repetidas en la historia, originadas por causas naturales, como inundaciones, pestes, hambres, etc., en las que perecen sin distinción justos y pecadores.

24 No menos dolorosas que las calamidades acarreadas por los agentes naturales son para los buenos las pesadumbres que causa la tiranía de los malos, a cuyas manos va a parar con tanta frecuencia el régimen de los pueblos. El hecho se registra en 35,9; Ecl 3,16; 4,1. De esto es también Dios en último término el causante, ya que a su providencia todo está sujeto. La crítica de Job acerca de la conducta de Dios con los buenos se ha ido progresivamente endureciendo hasta rayar en la insolencia y el desacato. Pero también se advierte el arte del autor, que, aun cuando hace hablar a su protagonista con la mayor fuerza y libertad, no le deja salirse de los límites del esencial acatamiento que exige la fe. Job presenta con su crudeza el aspecto oscuro de la Providencia, que deja que el mal triunfe y aflija y destruya a los buenos. Con eso ha quedado echada por tierra la tesis de la retribución propugnada por los amigos; en especial se ha revelado falso lo que decía Bildad que Dios no desecha al inocente (8,20), y, por tanto, también que no tuerce el derecho en el sentido en que lo decía Bildad (8,3).

*23 l. *šôṭô*; TH: «azote».

25 Mis días han corrido más veloces que una posta,
han huido sin ver la dicha;
26 han volado cual canoa de juncos,
cual águila que se abate sobre la presa.
27 Si me digo*: 'Olvidaré mi preocupación,
mudaré el semblante, estaré alegre',
28 me atemorizan todos mis trabajos:
echo de ver que Tú no me declaras inocente.
29 ¡Yo he de ser culpable! ¿A qué fatigarme en vano?
30 Aunque me lavara con agua de nieve,
limpiara mis manos con potasa,

Lamentación final. 9,25-35

25-26 Demostrada ya la vanidad de la esperanza que le querían hacer concebir los amigos de un cambio de fortuna y la falsedad del camino que le recomendaban para conseguirlo, Job vuelve a concentrar su pensamiento en lo triste y desesperado de su situación. Lo primero que le viene al pensamiento es la rapidez con que ha pasado su vida. Sin duda Job no ha olvidado «los meses y días» felices que describe en el c.29, pero esa dicha no fue como la que describió Elifaz en 5,17-26 y por eso no merece llamarse tal, sobre todo por no haber sido permanente hasta la muerte en edad provecta (cf. 5,26). La rapidez con que ha pasado la vida procura hacerla sensible multiplicando las comparaciones en orden ascendente. Primero trae la de la rápida carrera de la posta o correo oficial (cf. 2 Sam 18,22-24). La segunda es la de la ligera canoa egipcia de juncos o paquetes de papiros que, más rápida que el correo, surca las aguas (cf. Is 18,2)[7]. Pero más veloz es el vuelo del águila al precipitarse sobre la presa; de él se saca la tercera comparación, proverbial en la Sagrada Escritura (2 Sab 1,23; Jer 4,13; Lam 4,19).

27-28 Tras la reflexión general sobre su vida dirige ahora Job su pensamiento a su situación actual, para ver si puede hallar en ella algo que le dé confianza de que, como suponen los amigos, su tribulación no haya de ser algo definitivo e irremediable. El razonamiento de Job supone, como siempre, que Dios no le castiga por reales culpas cometidas, sino por un inexplicable enojo para el que Job no ha dado motivo. Por eso no puede tener esperanza de lograr con oraciones y penitencia que Dios lo deponga.

29 Job, pues, ha de resignarse a ser tenido por Dios como culpable: a que le trate como tal y así declare prácticamente que lo es. Es inútil que se esfuerce en lograr que Dios cambie su actitud para con él.

30-31 Eso lo expresa con una imagen o comparación por demás enérgica. En otros varios pasajes, como Is 1,16.18; Jer 2,22; Sal 51,5.9, la suciedad o limpieza corporal es figura de la moral.

*27 l. *ʾāmartī*; TH: «mi decir».

[7] De las canoas (propiamente eran pequeñas balsas) de papiro egipcias hay referencias en los autores clásicos (PLINIO, *Hist. Nat.* 6,24; PLUTARCO, *De Iside et Osidire* 18; LUCANO, 4,123). De los modernos, cf. A. ERMAN, *Aegypten und ägyptisches Leben in Altertum* (Tübingen 1885) p.635s.

31 entonces me hundirías en la inmundicia*
y habría de causar asco a mis vestidos.
32 No es El un hombre como yo para que pueda exponerle mis razones,
ni para que vayamos los dos juntos a juicio.
33 No hay quien haga de árbitro entre nosotros
ni ponga sus manos sobre los dos.
34 Aparte su vara de mí
y deje de espantarme su terror;
35 entonces hablaré sin temerlo,
pues yo en mí no hallo por qué.

Dios hace eso con Job en el orden moral, no ciertamente manchándole con reales culpas, pero sí haciendo que parezca manchado con ellas al afligirle con tantas tribulaciones, tenidas en la opinión general de los hombres como castigo de verdaderos pecados.

32 Un medio eficaz para que Dios cambiase de actitud respecto de Job sería el que usan los hombres para dirimir sus pleitos: recurrir a un juicio arbitral. En varios momentos de su razonamiento ha pensado Job en él (cf. v.3.14.20-21). Job lo considera ahora más particularmente. El juicio exige que las dos partes estén en el mismo plano. Sólo así pueden tener libertad los contendientes para hablar presentando razones, respondiendo a las del adversario, etc. Eso no es posible cuando el otro contrincante está infinitamente más alto.

33 Faltaría también quien pudiera hacer de árbitro que, oídas las dos partes, diera sentencia judicial con el ademán simbólico usado entonces de imponer el árbitro las manos sobre los dos contendientes. Eso no hay hombre que pueda hacerlo con Dios [8]. Queda, pues, excluido todo medio que fuerce a Dios a reconocer la inocencia de Job.

34 Por más que ni la inocencia de Job ni autoridad judicial humana sean capaces de forzar a Dios a cambiar su modo de juzgar y tratar a Job, éste ve todavía un modo posible de que ese cambio se realice: que Dios, por un movimiento espontáneo de su bondad, quiera deponer su inescrutable enojo.

35 Si Dios se lo concede, cesando el terror que ahora le oprime, podrá volver Job a hablar con Dios con la confianza y tranquila seguridad con que antaño lo hacía, pues en sí mismo no ve razón alguna que se lo prohíba y le haga temer. El último miembro de este verso es de una contextura premiosa que da lugar a muchas interpretaciones. Traducido literalmente sería: «porque no así yo conmigo». «Así» lo hemos referido al temor de que se habla en el miembro precedente: «porque no (para temer) así yo (tengo motivo)

*31 l. *bassuḥôt;* TH: «en la fosa».

[8] Falsea, a nuestro parecer, el sentido del verso Terrien al hacer de *môkîaḥ* un «mediador» que, con su autoridad moral, interviene entre dos personas para avenirlas o reconciliarlas. Se trata de un árbitro con autoridad de juez ante las partes contendientes, a las que hace acatar por vía de derecho su decisión judicial. Tal árbitro es evidente que no puede darse respecto de Dios. El *môkîaḥ* no puede, pues, identificarse con el «testigo» de 16,19, ni con el *gō'ēl* de 19,25, como hace W. A. Irwin *(Job's Redeemer:* JBLit 81 [1962] 217-229 [cf. ZAW 75-1963-109]).

10 [1] Siento hastío de mi vida:
daré libre curso a mi aflicción,
hablaré en la amargura de mi alma.
[2] Diré a Dios: 'No me condenes;
hazme saber por qué me sujetas a juicio'.
[3] ¿Te trae provecho oprimir,
desechar la obra de tus manos,
y mostrarte favorable a los designios de los malvados?
[4] ¿Tienes Tú acaso ojos de carne?
¿Ves Tú como ven los hombres?

---

en mí mismo». De cualquier modo que se interprete, parece que hay en el verso una nueva protestación, explícita o implícita, de inocencia. Termina, pues, Job vislumbrando un destello de esperanza que le impide caer en lo profundo de la desesperación, a la que nunca llega, aunque proponga con fuerza las razones que le podrían llevar a ella. Pero la razón de esa esperanza no la ve en el poder de su oración y reconocimiento de sus culpas, como pretendían sus adversarios, ni en poder hacer valer ante Dios los fueros de una inocencia humana, sino en la libérrima voluntad de Dios, que se vuelve benigna hacia su criatura atribulada.

CAPITULO 10

Quejas contra Dios. 10,1-2

1 Job introduce su queja casi con las mismas palabras con que lo había hecho en 7,11, expresando con fuerza su determinación de lamentarse por el hastío que le causa una vida tan trabajosa.

2 La queja la dirige a Dios a modo de oración, pero en son de pedirle cuentas, como se hace a veces en los salmos (cf. 10,1; 12,1; 22,2ss; 35,17; 42,10; 44,24; 74,1.10.11; 79,5; 80,13.14; 88,15; 89,47). Comienza pidiéndole que le dé a conocer por qué ha entablado juicio como adversario. Job no sabe por qué Dios le trata como enemigo, y así, implícitamente, lo declara inicuo.

¿Qué motivos tiene Dios para afligirle? 10,3-7

3 En este verso y en los siguientes, Job se esfuerza por mostrar a Dios que no hay en El nada que le pueda mover a obrar con Job como lo hace. El hombre podría tener algún motivo para obrar de ese modo, pero no Dios. En las sucesivas preguntas que hace va excluyendo los motivos que podrían intervenir en el hombre, pero que en Dios no caben.

4 Los hombres muchas veces dan juicios errados e injustos por su limitado poder de percepción de las cosas. Pero la inteligencia de Dios no es limitada. Su prudencia y sabiduría las acaba de celebrar Job en un cántico (cf. 9,4-10).

5 ¿Son tus días los de los humanos,
tus años los de un hombre mortal,
6 para que hayas de inquirir mi iniquidad
y explorar si hay en mí pecado,
7 sabiendo como sabes que soy culpable
y que no hay quien me pueda arrancar de tu mano?
8 Tus manos me fabricaron y me hicieron,
y ¿así *te vuelves luego* y me destruyes?
9 Ten presente que me formaste del* barro,
y ¿vas a volverme al polvo?
10 ¿No me vertiste como leche
e hiciste que, cual queso, me cuajase?

5-7 Dos hipótesis se ha hecho Job en el curso de sus razonamientos sobre la causa por que Dios le atribula. De ordinario supone que la causa es que Dios se ha irritado con él por motivos que él no acierta a ver. La segunda, que apuntó en 7,17ss, sería que Dios quiera examinar el interior de Job y probar su virtud en el crisol de la tribulación. También se podría excogitar que Dios tuviera, como el hombre, vida breve y hubiera de darse prisa en sondear el corazón de Job y probarlo para conocer la solidez y sinceridad de su virtud. Pero Dios es inmortal y eterno y tiene, por tanto, toda la vida de Job para conocer eso por el testimonio que irán dando de sí sus obras. Y esa prueba constante es tanto menos necesaria cuanto que Dios sabe, como sabe Job, que éste en verdad no es reo de culpa y no hay peligro de que, si luego peca, alguien le sustraiga a su dominio. De nuevo, como en 7,17ss, se ha acercado Job a la verdadera causa de sus tribulaciones: Dios le ha querido probar con ellas.

Aparente contradicción de Dios. 10,8-12

8 Las *manos* de Dios, a las que, como símbolo de su poder y de su destreza, se atribuyen otras veces la concepción y nacimiento del hombre (cf. Sal 119,73; 139,13), *fabricaron*, propiamente «tejieron» (con labor delicada, como la que requiere una obra de arte, como el tallado de una estatua), a Job. Lo primoroso del trabajo revelaba el amor del Artista hacia su obra. Es, pues, inexplicable que luego el mismo Artista se vuelva contra ella y la destruya.

9 La misma idea la vuelve a proponer bajo la figura del alfarero y de la vasija que hace. Hemos supuesto que Job hablaba figuradamente, pero el autor tiene sin duda presente la narración de la creación del primer hombre (Gén 2,7; cf. 3,19), a la que se alude en otros pasajes del AT (cf. Sal 103,14; Ecl 12,7; Eclo 10,9; 17,1.2).

10 Para poner más de relieve la idea de que no se aviene con la labor de creador el que Dios quiera ahora destruir la obra que fabricó, describe de alguna manera esa labor en el proceso de for-

*8 l. *'aḥar sabbôtā;* TH: «a una en derredor».
*9 l. *baḥōmer;* TH: «como barro».

11 Me revestiste de piel y carne,
y me tejiste con nervios y huesos.
12 Vida y piedad me otorgaste,
y tu solicitud conservó mi espíritu vital.
13 ¡Pero eso era lo que ocultabas en tu pecho!
Echo de ver que eran éstos tus designios:

---

mación del embrión humano. No se trata, con todo, de una descripción, no ya técnica o fisiológica, como de antemano había que suponer, pero ni siquiera popular. Es sólo la expresión figurada de ese proceso, como insinúan las comparaciones con la leche y el queso. Lo único que con ellas quiere hacer resaltar es que, partiendo de principios fluidos, comparables a la leche, viene a formarse el cuerpo humano compacto y consistente y comparable de algún modo con el queso.

11 Pero la imagen no expresa más que la trayectoria general del proceso, no la diferenciación de partes y tejidos. Dios atendió también a eso elaborando la envoltura exterior, la piel, y las partes interiores, la carne, y entretejiendo en ésta los nervios y huesos. Esas mismas partes se distinguen en Ez 37,5-8.

12 A todo este trabajo dio Dios cima otorgando al cuerpo la vida, vida que fue un tiempo feliz por unirse a ella el *ḥesed* divino, la piedad o benevolencia propia del padre con sus hijos o en general de aquellos que están ligados entre sí por lazos de parentesco u otros equivalentes, y aquí la del Hacedor con la obra de sus manos. Dios se la otorgó a Job desde el primer momento, y ella se manifestó también en el solícito cuidado que tuvo Dios de que se conservase aquel principio de vida que Él había dado. Todo esto lo tiene presente Job y, al recordarlo, parece que se le enternecen las entrañas de gratitud [1]. Pero esa piedad cesó en cierto momento de una manera incomprensible. Job pondera cómo, fuera del pecado, no había nada ni de parte de Dios ni de parte de la criatura que pudiera hacer explicable ese cambio. La conclusión que de ello saca es terrible; pero, desde su posición, parece lógica: Dios no hacía todo aquello por amor, sino con un designio hostil.

¿Es que Dios obraba con designios malignos? 10,13-17

13 Todo el amor y la solícita providencia declarada por los favores divinos reseñados en los versos anteriores han tenido tan lastimoso fin, que hace pensar a Job que Dios, en el tiempo en que tan generoso y benévolo se mostraba con él, ocultaba en su pecho designios hostiles: los que a continuación expresa.

[1] La creencia expresada por Job en este verso de que el solícito cuidado de Dios le había conservado era la de todo fiel israelita. Como Esdras (Esd 8,22), estaban todos persuadidos de que la mano de Dios (su poder) está a favor de cuantos le buscan (cf. Ex 23,20.23; Dt 27, 1-68; Sal 16,5s; 22,10s; 73,27; 139,5). Por eso veían en Dios el pastor que constantemente les conducía (Gén 48,15; Sal 23,1ss). De ahí la confianza que con tanta frecuencia y con tanta fuerza manifiestan los salmistas aun en las situaciones más apuradas (cf., v.gr., Sal 31,15s). Sobre el pasaje, cf. F. Vattioni, *La sapienza e la formazione del corpo umano*: Augustinianum 6 (1966) 317-323.

14 Me observarías si pecaba
y no me absolverías de mi pecado.
15a si era culpable, ¡ay de mí,
15c harto de ignominia, saciado de miseria!
15b Si justo, tampoco podría levantar cabeza.
16 Si la alzaba, Tú, como león, me darías caza
y de nuevo harías en mí maravillas de poder:
17 suscitarías contra mí nuevos testigos,
redoblarías tu ira contra mí,
tropas de refresco [dirigirías] contra mí.
18 ¿Para qué me sacaste del seno de mi madre?
¡Que no hubiera muerto antes de que ojo me viera!
19 ¡Que no fuera cual si nunca hubiera existido,
del seno trasladado al sepulcro!
20 ¿No son bien poca cosa *los días de mi existencia*?
Aparta* tus ojos de mí para que pueda serenarme un poco,

---

14 Lo que Dios entonces planeaba es que Job tuviera que parecer un día como pecador sin que pudiera de ninguna manera evitarlo. Dios tenía entonces el designio, que comenzó a realizarse desde el primer día en que se abatió sobre Job el infortunio, de estar siempre al acecho, por ver si Job cometía cualquier pecado, por ligero que fuera, y no perdonárselo ya nunca si lo cometía.

15-17 Triste consecuencia para Job de ese designio divino: peque o no, está perdido.

Aunque expresadas con más crudeza, las quejas que Job presenta aquí contra Dios son las mismas que ya había presentado en sus razonamientos anteriores y desarrollan las mismas ideas: Dios, sin tener en cuenta la justicia de Job, se le muestra enemigo y le condena como inicuo. Lo nuevo es la conclusión que ha sacado de que la enemistad de Dios en apariencia ha sido perpetua y se ha extendido también al tiempo en que le otorgaba su favor, pues lo hacía para presentarlo luego como injusto.

Deseos de la muerte. 10,18-22

El modo de apreciar Job la conducta de Dios no aleja de El su corazón, antes le impulsa hacia El por la oración. Sólo de Dios le puede venir lo único que ya espera, y es que *se aparte*, es decir, que cese de afligirle y le conceda así unos instantes de quietud antes de marchar a la región de la muerte.

20 La oración concreta, pues, su objeto en lo que ya otra vez ha pedido Job (7,16.19): que Dios aparte de él su mirada escrutadora y aflictiva, dejando de atormentarle para que el tiempo que le queda de vida pueda pasarlo con el ánimo sereno y consolado, sin las tristezas y temores de ahora. Esa serenidad de ánimo se la prestaría a Job no la sola ausencia de dolores, sino el experimentar por ella que la ira de Dios para con él había cesado (cf. 7,21). Como argumento para mover a Dios a concederle esa petición trae, como

*20 [a] l. *yᵉmê ḥeldî*; TH: «mis días cesará» (Q «y cesa»). [b] l. *šᵉʿēh*; TH: «pondré» (Q «y pon»).

21 antes de que me vaya, para no volver,
a la tierra de las tinieblas y de la sombra funérea;
22 tierra de oscuridad*, sin lumbre*,
cuyo fulgor son meras tinieblas».

11 1 Tomó la palabra Sofar de Naamá y dijo:
2 «Al palabrero*, ¿no se le ha de replicar?
El lenguaz, ¿ha de quedar vencedor?
3 ¿Tu parloteo habrá de hacer callar a los hombres?
¿Te has de burlar sin que nadie te confunda?

---

lo hizo en 7,16, la brevedad del tiempo que le resta de vida, que, normalmente, dado lo avanzado de la enfermedad, ha de ser muy corto.

21-22 Otro argumento es lo triste y lúgubre de la región a la que se encamina y de la que ya no ha de volver (cf. 7,9-10). Es aquélla la tierra de las tinieblas, cuya densísima oscuridad procura expresar el autor con la aglomeración y repetición de vocablos y con la valiente imagen del fin: región en que la misma luz es tiniebla o en la que ésta hace de luz. Tan profunda oscuridad excluye todo gozo (cf. Tob 5,10) y lleva unidas la miseria y la desgracia.

CAPITULO 11

Primera intervención de Sofar. Sin preocuparse de refutar a Job, rechaza en bloque cuanto ha dicho, motejándole de querer, a fuerza de palabras, vencer a sus contrarios (2-3). Acusa de falsedad sus aseveraciones de inocencia: la realidad es que sus pecados merecen mayor pena (4-6). Job no puede abarcar con su inteligencia la perfección de Dios. La excelencia de Dios es infinita y tal que de ella se deriva la noción de justicia conforme a la doctrina de la retribución terrena; Dios sólo condena a los inicuos (7-12). Job se ha de convertir a Dios para que le colme de dicha (13-20).

Reprensión de las palabras de Job. 11,1-3

2-3 Pertenece sin duda al arte del autor el que los interlocutores de Job empleen en sus intervenciones un lenguaje cada vez más duro, sobre todo al principio de sus discursos. Sofar comienza su discurso con un arranque de ira que le lleva hasta al insulto. Califica todo el razonamiento de Job de pura palabrería. Job es el *lenguaz* («hombre de labio», es decir, de palabras hueras, sin sustancia [cf. Sal 140,12; Eclo 8,3; 9,18]), del que habla en tercera persona en el v.2.

*22 [a] TH: + «como tinieblas». [b] l. *nᵉhārâ* (cf. 3,4); TH:?
*2 l. *hărab*; TH: «la multitud (de palabras)».

4 Tú has dicho: 'Pura es mi conducta*;
limpio estoy ante tus ojos'.
5 Mas pluguiera a Dios hablar;
que abriese para ti sus labios
6 y te manifestara arcanos de sabiduría,
que son inaccesibles* a la prudencia;
conocerías* que Dios pasa por alto
[parte] de tu culpa.

Las culpas de Job. 11,4-6

4 Sofar replica, pues, a Job resumiendo primero lo que principalmente ha hallado de más falso y reprensible en sus palabras. En este verso admitimos el cambio de *liqḥî*, «mi enseñanza» o «doctrina», en *lektî*, «mi conducta», como debió de leer G. Con él se obtiene paralelismo perfecto entre los dos esticos. Pero además Job no ha querido nunca presentar una doctrina positiva que quisiera enseñar como maestro, como han hecho sus contrarios.

5-6 Sofar ha sido testigo de la tenacidad con que Job ha sostenido su oposición a la doctrina tradicional sin que hayan hecho mella en él ni el argumento de la propia experiencia a que había recurrido Elifaz (4,7-8) ni el de la tradición en que se apoyaba Bildad (8,8-10); por eso cree que el único modo de persuadir al obstinado sería que Dios mismo le quisiera instruir: que le comunicase una arcana sabiduría, que es inaccesible a la prudencia humana. El verso ofrece algunas oscuridades textuales y de interpretación. *Kiplayim* significa «doble», lo que no se puede aplicar sin violencia al contexto. Parece mejor, pues, relacionarlo con la raíz *pl'* y leer *p^{e}lā'îm*—tomando el *k* como dittografía—, «prodigios», o mejor tal vez el adjetivo *pil'iyyîm*, «admirables», es decir, *inaccesibles* a la prudencia o sagacidad humana. Así se obtiene el sentido expresado en nuestra traducción. Pero ¿de qué *arcanos de sabiduría* se trata? El miembro siguiente lo da a conocer de alguna manera; es algo referente a los pecados de Job: Dios le manifestaría a Job la gravedad y número de sus pecados y de ello sacaría la consecuencia de que su pena no es la que de pura justicia corresponde a la culpa. Este es el sentido que parece que hay que dar al texto: *nāšâ* (II) en Hi. es «hacer olvidar»; así Dios haría (en opinión de Sofar) olvidar a Job (algo o mucho) de sus culpas (*mē'ăwônekā*: *min* tendría sentido partitivo) perdonándoselas o no castigándole por ellas. O se podría leer *nāšâ* en Qal: «olvida», «deja de castigar». Otros corrigen el texto tal vez sin necesidad. Contra esta lectura e interpretación podría objetarse que parece destruir la doctrina de la justa retribución sostenida por los amigos de Job, pues ya no se daría proporción entre culpa y castigo. En realidad no la destruye, pues Dios castigaría de hecho los pecados, aunque fuera «citra condignum». Sofar y sus amigos no creían que su doctrina excluyese

*4 l. *lektî*; TH: «mi enseñanza».
*6 [a] l. *pil'iyyîm*; TH: «doble». [b] l. *w^{e}tēda'*; TH: «y conoce».

7 ¿Puedes escrutar lo profundo de Dios,
llegar a lo extremo del Todopoderoso?
8 Es más alto que los cielos, ¿qué harás?;
más profundo que el infierno, ¿qué entenderás?
9 Mide en longitud más que la tierra,
en anchura más que el mar.
10 Si El pasa y aprisiona
y llama a juicio, ¿quién se lo disuadirá?

---

todo ejercicio de misericordia de parte de Dios. Los arcanos de sabiduría no son, por tanto, los misterios de la sublime sabiduría y ciencia *divina*, como en Sal 139,6, sino los de una sabiduría propia del hombre, pero que éste no puede llegar a alcanzar por sí solo y que excede la facultad que tiene de dirigirse en la esfera natural a la consecución de sus fines (*tûšiyyâ*). Esa sabiduría es el conocimiento de sus propios pecados y de su gravedad, que el autor del salmo 51 atribuye también, a lo que parece, a una especial iluminación de Dios (Sal 51,8). Si Job no lo ve es porque Dios no le ha comunicado esa arcana sabiduría. Sofar supone que Job ha cometido pecados, y tan graves que las terribles penas que padece no son todavía las que él había merecido.

Dios es inescrutable y sólo castiga a los inicuos. 11,7-12

7-9 El error fundamental en que Sofar cree que se apoya Job es el de figurarse que tiene perfecto conocimiento del ser divino y así puede juzgarle como juzga las demás cosas, sin tener presente que Dios en su esencia no puede ser comprendido y penetrado por entendimiento humano. De esto le quiere desengañar Sofar. Dios es como un mar de inmensa extensión, en que el hombre no puede alcanzar ni su profundidad ni en general sus límites más extremos. Para dar más realce a esta idea va comparando Sofar las dimensiones imaginarias que atribuye a Dios con las de las cosas que para el hombre antiguo excedían por su dimensión a las demás: los cielos en altura, el infierno—imaginado debajo de la tierra o del océano subterráneo—en profundidad, la tierra en longitud y el mar en anchura. ¿Qué podrá conocer del ser divino aquel para quien ya el *šeʾôl* es tan profundo que le resulta impenetrable? Este argumento de Sofar en la mente de Job se volvía contra sus amigos. Precisamente por ser la esencia de Dios impenetrable y trascendente, negaba Job que se le pudiera atribuir a El una justicia al modo humano o afirmar que Dios para ser justo tendría que amoldarse a la regla de la perfecta retribución de las obras de los hombres.

10-12 Elifaz (4,17) y Job (9,2-3) habían coincidido en afirmar que el hombre llamado a juicio por Dios no podía defenderse. Sofar concede que, si Dios hace acto de presencia deteniendo a un hombre como malhechor para sujetarlo a juicio y le llama efectivamente a él, nadie podrá alegar razones que le disuadan de ello [1]. Sofar, conforme

[1] *šûb* en Hi. puede tener el sentido de «cohibir impidiendo por la fuerza», o «retraer por razones persuasivas». Este segundo sentido tiene *yešîbennû* en la mente de Sofar.

11 Porque El conoce a los hombres falsos,
descubre la iniquidad y presta atención a ella*.
12 Así el hombre necio se hace cuerdo,
y el pollino del onagro* *se hace dócil*.
13 Si tú, pues, diriges [a Dios] tu corazón,
y extiendes tus manos hacia El;

---

a la doctrina de la retribución, admite, con Elifaz, el juicio divino y el castigo subsiguiente sólo para el caso en que se trate de un pecador. No hay peligro de que Dios llame a juicio, para condenarlo, a un hombre verdaderamente justo, o de que un inicuo escape a él.

12 El nexo de este verso con el precedente no es enteramente claro. El mismo verso, tal cual se lee en TM, no carece de dificultad. La chocante lectura del TM da este sentido: «y la cría del onagro-hombre será nacido», lo que se interpretaría: «la cría del onagro será tranformada en hombre»[2]. Pero entonces habría que confesar que el modo de expresión no fue feliz. ¿Por qué no usó el autor sencillamente el verbo *hāyâs* en vez de *yālad?* El sentido sería que el hombre estólido como un onagro se hace racional o sensato. Este sentido se obtiene con más facilidad con la corrección textual indicada arriba. El nexo con el verso precedente puede explicarse de diverso modo: castigando Dios al pecador, éste, por muy necio que sea, se hace cuerdo enmendándose. Pero el contexto parece ajeno a un relieve tan acentuado del valor correctivo del castigo que, en el caso de Job, en opinión de Sofar quedaría desmentido. Parece, pues, mejor referir el verso a la justicia de Dios, visible en su modo de obrar: es tan manifiesto que Dios llama a juicio a toda falsía e iniquidad, y sólo a ella, que aun el necio (propiamente «huero», de cabeza vacía) y el bruto como asno salvaje (cf. Sal 73,22) tiene que reconocerlo. El verso contiene, así entendido, una tácita reprensión de Job y una exhortación al reconocimiento de lo que aun los más obtusos de entendimiento han de admitir, condición necesaria para que cumpla lo que en los versos siguientes se le recomienda.

Amonestación y promesa. 11,13-20

13-16 La ira que Sofar había manifestado contra Job se fundaba en la oposición de éste a la doctrina sostenida como verdadera y evidente para él y sus amigos. Pero en realidad todos querían hacerle bien.

Por eso pasa ahora Sofar a exhortarle, como lo han hecho los otros dos amigos, a cumplir las condiciones exigidas por la misma doctrina de la retribución. Esas condiciones son las que ya han propuesto Elifaz (cf. 5,6) y Bildad (cf. 8,5): la vuelta sincera a Dios con recto corazón, que lleva consigo el humilde reconocimiento de la

*11 l. *welô;* TH: «y no».
*12 [a] TH: + «hombre. [b] *yillāmēd;* TH: «es nacido».

[2] E. F. Sutcliffe (a.c.: B 30 [1949] 70s), después de proponer seis conatos de explicación de otros tantos autores, corrige el texto dándole una interpretación que tampoco creemos que convencerá a todos: «Una persona necia logrará entendimiento cuando un mulo se haga caballo padre», es decir, nunca. No hay duda de que la comparación resulta bien extravagante.

14 **si la iniquidad que hay en tus manos la apartas [de ellas]**
y no dejas que habite en tu tienda la maldad,
15 **entonces erguirás tu frente sin mancilla,**
estarás firme y no temerás.
16 **Entonces darás al olvido el trabajo,**
como de aguas que corrieron te acordarás de él.
17 **Más que el mediodía brillará tu vida;**
si se oscureciese [algo], sería como la aurora.

---

propia culpabilidad, y la oración confiada a El, simbolizada por el ademán clásico de los orantes de extender a El las manos (cf. Ex 9,33; 1 Re 8,22.38; Sal 143,6; 144,21; Is 1,15).

En atribuir pecado a Job ha habido gradación entre los tres amigos: Elifaz supone que Job, a pesar de haber llevado una conducta recta, ha cometido algunos de los pecados que fluyen como espontáneamente de la fragilidad e impureza de la naturaleza humana. Bildad, con oponer de algún modo la suerte de Job a la de sus hijos muertos, según él, por sus pecados, insinúa que Job se manchó con pecados de alguna gravedad, aunque no tanta que Dios la juzgase merecedora de muerte. Sofar se atreve a echarle en cara pecados merecedores de mayor pena que la que Dios le ha impuesto.

14 Para que la oración sea tal, las manos que se extienden hacia Dios han de estar limpias de iniquidad. A las de Job, a juicio de Sofar, ha quedado adherida la cometida por él y las manchas a la manera de la sangre vertida en el homicidio (cf. 31,7; Sal 7,4; Is 1,15; 59,2-3). La misma idea expresa el segundo estico con otra imagen que aparece en otros pasajes (cf. 22,23; Jer 4,14). Job había convivido en íntima unión con la maldad, dejándola vivir en su misma tienda como huésped (cf. Gén 9,27) o como dueña y señora (cf. Sal 78,55). Es lo que el Sabio hacía con la Sabiduría (Sab 8,16-18).

15 Sofar no duda en hacer al amigo las más halagüeñas promesas, que va describiendo con brillantes colores en los versos siguientes. Ante todo, Job ya no tendrá que ir con la cabeza abatida, como él lamentaba en 10,15-16, sino que podrá erguir la frente con la conciencia de la inocencia recuperada, que alejará de él todo temor; otro sentimiento que afligía gravemente a Job (9,35).

16 Los trabajos que ahora ve alineados como ejército contra él (10,17) habrán pasado sin dejar más recuerdo que el que dejan las aguas de una inundación. La inundación producida por el desbordamiento de algún río se conmemora con frecuencia en el AT como azote muy temible (12,15; 22,11; 27,20; Is 8,7-8; 24,2; Jer 46,8; 47,2).

17 Las últimas palabras de Job en 10,21-22 fueron para lamentar su irremediable proximidad a las tinieblas de la muerte. Sofar opone a esa perspectiva la de una radiante luz de vida y felicidad. Su vida comenzará ahora de nuevo, como un día que al apuntar tiene ya la claridad del mediodía; vida duradera (*ḥeled*, la duración de la vida, de suyo larga), esplendorosa desde el principio y perpetua en su luz.

18 Te sentirás seguro, porque verás que hay por qué esperar;
y, observando en derredor, te acostarás tranquilo;
19a reposarás sin que nadie te inquiete.
19b Muchos procurarán ablandar tu rostro con lisonjas,
20a mientras que los ojos de los malvados se consumirán;
20b su refugio se les desvanecerá,
20c y su esperanza será exhalar el último aliento».

12 1 Respondió Job diciendo:

---

18 Conociendo esto, Job estará siempre lleno de segura confianza, sin mezcla de temor, pues el porvenir lo verá siempre teñido de risueña esperanza (cf. Prov 31,25; también 23,18). Al mirar con atención en derredor para precaver cualquier peligro o amenaza, no podrá descubrir ningún motivo de inquietud, y así podrá ponerse a descansar tranquilo [3]. Al segundo estico se le han dado diversas interpretaciones deduciéndolas, o del significado propio de *ḥāpar* (I) («excavar», «buscar excavando»), o del de *ḥāpar* (II) («quedar avergonzado»), pero o son violentas, o poco conformes con el contexto. El sentido tropológico que hemos dado al verbo es cierto (cf. 39,29; Dt 1,22; Jos 2,2) y va muy bien con el final del estico.

19a El primer estico de este verso se ha de tener como tercer miembro del verso precedente, cuya idea completa: se echará a dormir sin temor y dormirá sin que nadie altere su sueño. Algunos tienen este estico por añadidura. No haría falta, pero no sobra.

19b-20a La unión de estos esticos en un verso la prueba el paralelismo (antitético) que hay entre ellos: a Job convertido, muchos procurarán con sus alabanzas lisonjeras hacerle jovial y afable el rostro, lo que equivale a procurar su favor y gracia; en cambio, los ojos de los malvados se consumirán de tristeza y desesperación.

20bc Aquello en que ponían su seguridad y en que confiaban lo verán reducido a nada. Por tanto, sólo les queda aguardar una muerte privada de toda esperanza.

Como han hecho sus compañeros, Sofar contrapone la suerte del malvado a la prometida a Job; pero, a diferencia de los otros, ha reducido al mínimo la descripción de la suerte de los malos. Ella, como en los discursos de sus amigos, tiene por objeto disuadir a Job de obstinarse en su maldad.

CAPITULO 12

En los capítulos 12-14 tenemos la respuesta de Job a Sofar.

La ironía con que rechaza Job las palabras proferidas por los amigos (12,2-3) no logra disimular el dolor que ellas, en particular las de Sofar, le han causado; lo manifiesta en la sentida queja de v.4-5. Job insiste en la falsedad de la doctrina de sus contrincantes;

3 Algunos (v.gr., Dhorme, Terrien) leen en Pual *weḥuppartā*: «estarás protegido.» La traducción va bien con el contexto, pero es muy incierto que *ḥāpar* pueda tener esa significación. En cambio, el sentido de «mirar en derredor», «explorar», está asegurado por los pasajes citados en el comentario.

2 «Realmente sois vosotros los [únicos verdaderos] hombres;
¡con vosotros ha de morir la sabiduría!
3 También yo tengo inteligencia como vosotros,
no os voy en zaga;
y ¿a quién no le es conocido eso?
4 Ludibrio ha* venido a ser de sus amigos
quien clama a Dios para que le responda:
¡ludibrio el justo, el probo!
5 'Al infortunado, desprecio'; así piensa el dichoso;
'golpe, a aquel cuyos pies vacilan'.
6 Bienandanza hay en las tiendas de los devastadores,
seguridad para los que a Dios provocan,
para lo que les pone Dios en la mano.

---

le basta para probarla apelar a los hechos: es cosa notoria a todos la felicidad de que gozan a veces los malvados (6-10). Además, en general, el modo de actuar Dios en la naturaleza y con el hombre (11-25).

Recusación irónica de las palabras de sus amigos. 12,1-3

2 Introduce Job su discurso rechazando en general lo dicho por sus amigos, a quienes, como de ordinario, se dirige en común. Sus primeras palabras son de una mordaz ironía, que llega al sarcasmo. Lo hace patente con lo exagerado de la alabanza: son los únicos hombres en el mundo, los únicos dotados de razón. Cuando mueran ellos, la sabiduría habrá fenecido con ellos.

3 A la absurda pretensión de sus amigos, opone con fuerza, pero sin arrogancia, que no les es él inferior en inteligencia (heb. «corazón», sede de la vida intelectual y afectiva) ni en sabiduría

Queja por sus injurias. 12,4-5

5 El verso es corregido de diversos modos por varios modernos. La versión aceptada no supone cambio alguno en él y da un sentido aceptable y coherente con el contexto: *lappîd* (= *leha* + *pîd* —Aben Ezra—): «ruina», «infortunio»; por metonimia: «el que lo padece» *ʿaštût* (de *ʿāšat* = *ḥāšab*, «pensar»): «en el pensamiento», «en la opinión». *šaʾănān:* «el que vive tranquilo y seguro en su prosperidad», «el dichoso»; *nākôn* (de *nākâ:* «herir», «golpear»): «golpe», «empujón dado para hacer caer». *lemôʿădê* (de *mʿd)* : «de pie débil», «cuyo pie vacila».

Refutación de la doctrina. 12,6-10

6 Imposible le sería a Job demostrar directamente a sus amigos que el modo como juzgan es el expresado en v.5. Por eso recurre para demostrárselo a lo falsa que es su doctrina en lo que toca a su principio correlativo: la felicidad y tranquila seguridad no es argumento

*4 l. *yihyeh* c. G S; TH: «he».

7 Si no, pregunta a las bestias, y ellas te enseñarán;
a las aves del aire, y te lo dirán;
8 o a los reptiles* de la tierra, y te instruirán,
y te lo harán saber los peces del mar.

---

cierto de justicia en los que disfrutan de ella. De segura confianza gozan los que provocan con sus pecados la ira de Dios, y esa seguridad se extiende a sus posesiones, a «lo que Dios ha hecho que llegase a sus manos». La versión de este último inciso, que algunos consideran como añadido, es algo violenta e incierta [1]. Otros corrigen el texto y traducen, v.gr., «y levantan contra Dios su mano».

7-10 Son muchos los autores modernos que ven en estos versos señales ciertas de interpolación: *a)* Su falta de conexión con lo que decía Job; *b)* el uso de la segunda persona singular, contra la costumbre ordinaria de Job de dirigirse a sus amigos en plural; *c)* el empleo del nombre de Yahvé, que se evita en lo restante del diálogo; *d)* lo vago del pronombre «eso» (v.9b). Otros autores no ven en estas razones más que una prueba de que Job habla adoptando modos de decir usados. Parece mejor este segundo modo de pensar. El pronombre *zōʾt*, «eso», aquí como en Is 41,20, en que hallamos la misma frase, se refiere a lo que Job había afirmado en los versos precedentes, especialmente en el v.6. Lo que aun los irracionales podrían enseñar al hombre, que por una monstruosa excepción lo ignorase, es que Dios deja que gocen de dicha segura los inicuos, enemigos suyos. Las razones aducidas en contra probarían solamente que el autor había hecho hablar a Job con palabras escritas ya y referidas originariamente a otro argumento, o de uso tal vez general, para proponer una cosa como por demás sabida y no ignorada de nadie a quien se mostrase ignorante de ella. Al hablar así, Job se opondría a lo que Sofar había afirmado con una figura sacada del mundo animal (cf. 11,12).

7-8 Job reúne en cuatro grupos, casi como se hace en Gén 1, 24-26, las distintas especies de animales para inculcar a los amigos, a quienes excepcionalmente interpela aquí en singular (sin duda porque emplea palabras ya escritas por otro), que toda la naturaleza irracional sería capaz de enseñarles lo que se indica en el v.9. Job adopta un modo de hablar hiperbólico que sin duda quiere poner de relieve con énfasis máximo lo claro y manifiesto de la cosa de que se trata. Lo es tanto, que aun los seres carentes de razón serían capaces de dar testimonio de ello. En el v.8a, el paralelismo con los otros esticos y aun la patente semejanza con Gén 1,20-21 abogan por la corrección admitida.

*8 l. *zôḥălê ʾereṣ* o *ḥayyat hāʾāreṣ;* TH: «arbusto para».

[1] Fohrer, como suele, tiene el tercer estico por glosa. En general, los críticos lo retienen, aunque no son unánimes en su interpretación. Unos toman *'ĕlôah* como sujeto del verbo *hēbî'* («lleva», «pone») e interpretan conforme a la Vg «al que Dios pone (se entendería «riquezas», «poder») en la mano». Pero sería extraña esa omisión del objeto. Otros (Dhorme, Peters, etcétera) hacen de *'ĕlôah* el objeto y dan a la frase un sentido afín al de otras que aparecen en Hab 1,11; Miq 2,11: el de «hacer de su mano (es decir, de su fuerza y poder) un Dios»; o sea, confiar en su propio poder hasta creer que se puede prescindir de Dios. Este sentido parece más probable, pero el texto no constriñe a él.

9 **¿Cuál es el que no sabe entre todos ellos**
que es la mano de Dios la que hace eso?
10 **Su mano, en la que está la vida de todo viviente**
y el espíritu de toda carne humana.
11 **¿Es que no va a discernir el oído las palabras,**
como el paladar saborea los manjares?
12 **Hay en los ancianos sabiduría,**
y en la edad provecta, prudencia.

---

9 El verso da razón de por qué los animales pueden enseñar: no hay entre ellos ninguno que ignore *que es la mano de Dios la que hace eso.* El objeto de esa ciencia [2] queda muy vagamente expresado por el pronombre «eso». Lo más obvio y natural es que, como en la frase de Is 41,20 (cf. también Sal 109,27), el pronombre se refiera a lo dicho anteriormente por Job, principalmente en el v.6, a saber: que de Dios viene el que los inicuos gocen con frecuencia de bienandanza y segura estabilidad. Esa interpretación la admiten varios autores modernos como Junker, Szczygiel, Horst... Otros procuran referir el verso al poder creador de Dios y a la sabiduría de su gobierno; pero ni se ha tratado de eso inmediatamente antes ni se trata de ello en los versos que siguen. Además se da en el verso siguiente, como razón de que Dios pueda hacer «eso», su soberano dominio sobre la vida, lo cual es efecto o consecuencia de la creación, no motivo de ella.

10 Como acabamos de indicar, se trae en este verso la absoluta dependencia en que se halla respecto de Dios toda vida, y en particular la del hombre, como argumento de que Dios puede hacer «eso», es decir, puede obrar con entera libertad respecto de los hombres sin haber de atender siempre a sus méritos y deméritos. Esta consecuencia no lleva consigo en la mente de Job que Dios obre en esos casos ciega y arbitrariamente. En todas las afirmaciones de Job acerca de la justicia de Dios no hay que olvidar el principio por él sentado (9,4): que en todas las obras de Dios preside no menos la sabiduría que el poder.

La sabiduría humana ha de ceder ante la divina. 12,11-13

11 El verso puede ser, o epílogo de lo dicho en los versos anteriores, o introducción de los siguientes. Esto segundo parece más probable, pues el v.10 parece cerrar bien la sección anterior, y éste, en cambio, es una apta introducción de lo que Job expone a continuación. Job invita con él a sus amigos a hacer uso de la facultad que tiene *el oído* (es decir, la inteligencia) de discernir la verdad de lo que se dice sin querer decidirlo únicamente por la autoridad de los que lo dicen, aunque sean los antiguos a cuya tradición se han remitido los amigos (cf. 8,8-9).

[2] Sobre la relación de estos versos con la cognoscibilidad de Dios, cf. A. DE GUGLIELMO, *Job 12,7-9 and the Knowability of God:* CBQ 6 (1944) 476-482.

13 [Mas] con El están sabiduría y poder;
suyos son consejo y prudencia.
14 Si El destruye, no se puede reedificar;
a quien El encierra no se le puede abrir.
15 ¿Cohíbe El las aguas? Viene la sequía.
¿Les da suelta? Devastan la tierra.
16 Consigo tiene el poder y el acierto;
suyo es tanto el que yerra como el que induce a error.

---

13 Es necesario tener presente el principio que ya enunció Job en su precedente alocución (9,4): que en Dios se aúnan sabiduría y fuerza sin límites. Ambas, por tanto, inescrutables para el hombre y que, al ser ejercidas por Dios, pueden dar lugar a misterios a nosotros incomprensibles. Vuelve, pues, Job al principio para él fundamental, enunciado en 9,4, que desliga la actuación de Dios de la doctrina de la retribución terrena. En lo restante del capítulo irá trayendo ejemplos en los que es oscuro a la razón que Dios ejerza su poder o su fuerza destructora dirigido por la sabiduría. Por eso, en la enunciación del principio hace hincapié en ese atributo por acumulación de sustantivos sinónimos que susciten la idea de una sabiduría perfectísima y plurivalente. Job quiere de ese modo alejar de sí toda sospecha de negación de ese atributo divino. El desarrollo que sigue, paralelo de algún modo al del c.9,4-24, tiene el tono de elevación de un himno. Por tal lo tienen algunos autores (v.gr., Fohrer), y en parte de eso deducen que es un fragmento posteriormente añadido al libro. Pero en rigor no es un himno, pues falta en él lo propio del himno, la alabanza. Se hallan en él motivos de los himnos, v.gr., de los salmos, como objeto o razón de la alabanza, y ellos dan al fragmento cierta semejanza con los himnos, como también solemnidad de estilo; pero propiamente no se alaba a Dios o sus atributos, sino que se da doctrina acerca de ellos. El autor, haciendo hablar aquí a su personaje en forma literaria próxima a la del himno, como en otras ocasiones lo hace en la de la lamentación, de la súplica, de la disputa jurídica o sapiencial, se ajusta a lo que el argumento pedía o aconsejaba y atiende con eso a dar al diálogo constante variedad y novedad, a pesar de la frecuente repetición de las ideas.

Perturbadoras actuaciones del poder de Dios. 12,14-25

14-15 Comienza Job a reseñar una serie de casos en que aparece la fuerza de Dios, pero en los que la razón humana no descubre plan alguno inteligente.

Trae ejemplos en que se ve que Dios emplea con frecuencia su fuerza irresistible no en construir, exaltar, beneficiar, sino, por el contrario, en dañar, abatir, destruir de modo irreparable y total, sin que el hombre pueda ver razón para ello, y eso lo mismo respecto del hombre y de sus obras que en la naturaleza inanimada.

16 En los versos siguientes pondrá Job otra serie de ejemplos en los que aparece como maléfica la intervención de Dios en el seno de la humana sociedad. Pero antes en este verso se sienta el principio

17* *El torna necios* a los consejeros de la tierra*
y priva de juicio a los jueces.
18 Desciñe el talabarte* de los reyes
y ata una cuerda* a su cintura.
19 Hace ir descalzos a los sacerdotes
y derriba a los de rancio abolengo.
20 Priva de la palabra a los [oradores] de crédito
y quita la discreción a los ancianos.
21 Arroja sobre los nobles el desprecio
y afloja el cinto de los fuertes.

---

según el cual hay que juzgar las vicisitudes humanas: todas vienen de Dios y en todas ellas hay que verle a El. El segundo estico muestra que en el primero, a diferencia del v.13, no se habla de la fuerza o prudencia divina, sino de la que El confiere al hombre: en El está el origen de ella (cf. Prov 8,12.14.18). En 8,14 aparece también, como aquí, el término *tûšiyyâ*, que no es cierto que se diga nunca de Dios (véase 5,12; 6,13).

17-25 En ellos se va enumerando cuanto en la sociedad hay de influyente, noble y poderoso, y, con fuerza que recuerda el lenguaje de los profetas al anunciar las calamidades que amenazan a Israel, se va poniendo de relieve cómo Dios lo destruye todo y priva a cada clase de las cualidades que la enaltecen.

18 En el TM hay dos palabras que hacen dificultad: *mûsār* significa «instrucción, disciplina». Parece algo violento entender la voz del poder legislativo de los reyes. Por eso se suele leer *môsēr* (= *mōʾsēr)*, «vínculo»; lo que unos entienden de las ataduras de reyes cautivos de las que los soltaría Dios, al paso que a otros los reduciría a servidumbre. Pero en la perícopa no se trata del diverso modo como Dios obra con unos y con otros reyes, sino de una actuación de Dios nociva para todos ellos. Otros entienden los vínculos como impuestos por los mismos reyes (cf. Sal 2,3). Pero en estos versos no se hace notar el aspecto ético. Por eso parece preferible ver en la voz *môsēr* algo que ciñe con honor los lomos del rey como símbolo de su dignidad y que Dios cambia por la ignominia de las ligaduras de la esclavitud. Se podría tal vez leer *mēzaḥ* (cf. Sal 109,19). La versión «talabaste» estriba en la conjetura de que del cinturón penden la espada como en el rey de Sal 45,4.

19 Tal vez los mismos sacerdotes son designados en el segundo estico como *ētānîm*, nombre que, de suyo, significa «perennes», y se llamarían así por constituir en el pueblo un linaje de antiquísima prosapia, en el que la dignidad sacerdotal se conservaba perenne transmitiéndose de padres a hijos.

21 A los *nobles (nᵉdîbîm*, de *nādab:* «ser de carácter generoso», «noble») no sólo les priva de honra, sino que los cubre de desprecio. Quitarle a uno *el cinto*, aflojárselo, es enflaquecer su robustez y fuerza. Dios cambia así la honra de los nobles en ingominia, y a los fuertes soldados los hace ineptos para la guerra.

*17 [a] TH: + «hace andar» (de v.19a?). [b] l. *šikkēl* = *sikkēl;* TH: «descalza». [c] l. *yōʿăṣê ʾereṣ* c. G; TH: «de la tierra».
*18 [a] l. *môsēr*, o mejor, *mēzaḥ;* TH: «instrucción». [b] l. *ʾēsûr;* TH: «ceñidor».

22 <Saca lo recóndito de la oscuridad
y lleva a la luz lo tenebroso.>
23 Engrandece a los pueblos y los hace perecer,
dilata a las naciones* y las destruye*.
24 Quita el juicio a los jefes de* la tierra,
les hace errar por desierto sin camino;

---

22 No parece poderse dar a este verso sentido alguno que tenga relación con el contexto. De cualquier modo que quiera interpretarse, no se ve por qué el autor lo había de poner en este sitio interrumpiendo la serie de ejemplos del poder de Dios empleado en destruir. Hay que suponer, pues, que el verso se halla fortuitamente aquí, aunque no podemos determinar de dónde vino. Su sentido metafórico podría ser que Dios hace que se conozca lo que estaba oculto al someterlo a juicio (cf. 1 Cor 4,5) o por revelación (cf. Dan 2,22-23). En los ejemplos que han precedido o en los que siguen no puede verse eso realizado, pues no sólo no iluminan o revelan la sabiduría de Dios, sino que parecen contradecirla, o prueban que ella, como la justicia divina, es de otra índole de como la puede concebir el entendimiento humano [3].

23 La estructura del verso es algo distinta de la de los demás. En éstos, la elevación o engrandecimiento estaba implícito en las cualidades o situación de las personas de que se trataba. Ellas, según el principio sentado en el v.16, venían de Dios. Aquí era necesario decir explícitamente que los pueblos o naciones eran poderosos y grandes, y, por tanto, que Dios los había hecho tales.

24-25 Para destruir a los pueblos, se vale Dios de los mismos jefes que había puesto al frente de ellos: les hace perder el juicio, con lo que, en vez de llevar a sus súbditos a la prosperidad, los conducen a la ruina, figurada por el desierto sin camino del que no se puede salir y llegar a ciudad habitada (cf. Sal 107,4-7), y por las tinieblas por las que tienen que andar a tientas vacilando como beodos, sin poder avanzar hacia la luz del bienestar. Con esta terrible visión cierra Job el cuadro con que quería pintar lo oscuro e impenetrable de la sabiduría divina en la actividad del poder de Dios en el gobierno del mundo.

De nuevo ha echado Job por tierra en esta parte de su intervención la doctrina de la retribución sostenida por sus amigos. Ha probado con abundancia de ejemplos reales e innegables, propios de todos los tiempos de la historia, que el modo de obrar del divino poder, aunque guiado por su sabiduría, no se ajusta a las normas a que querrían sujetarlo sus contrarios. Tales normas, necesarias para que la tesis de ellos fuese verdadera, no existen. No es de admirar el tono triunfal con que Job comienza el capítulo siguiente. Pero Job no puede jactarse de haber logrado victoria completa en el terreno

*23 [a] l. *l*[e]*ʾummîm*; TH: repite «pueblos». [b] l. *wayyinḥēm*; TH: «conduce».
*24 TH: + «pueblo de».

[3] A pesar de eso, no pocos autores mantienen el verso como genuino. Las tinieblas esclarecidas por Dios serían los secretos designios de los poderosos, las ocultas maquinaciones contra Dios de los gobernantes de los pueblos, puestos a la luz por El. Sentido posible, pero despegado del contexto.

25 van a tientas por tinieblas sin luz,
vacilan* a modo de beodos.

13 1 ¡Ea!, todo eso* han visto mis ojos;
lo han oído mis oídos y he reparado en ello.
2 Cuanto sabéis vosotros lo sé también yo;
no os voy a la zaga.
3 Mas yo quiero hablar más bien con el Omnipotente:
presentar demanda ante Dios deseo.

---

doctrinal. Su modo de presentar la actuación del poder divino en el mundo ha oscurecido los atributos de sabiduría y justicia divina y, por tanto, también el plan de la divina Providencia. Con razón le echará eso en cara Dios en su teofanía (38,2), y todo su largo discurso irá dirigido a hacerle ver que los desconcertantes modos como manifiesta Dios su poder en el gobierno del mundo no han de ser parte ni para negar su sabiduría y justicia ni para suponer, como hace Job, que esos atributos no se avienen con los conceptos que de ellos se forma el hombre. La relación en que aparece así este capítulo con el final del poema muestra lo infundado que es tenerlo, como Fohrer y otros, por adición de un redactor posterior [4].

CAPITULO 13

Job, resuelto a contender con Dios. 13,1-3

1-2 Forman la conclusión de la crítica que Job ha hecho de la doctrina de los amigos. Este comienzo del capítulo ofrece una prueba sólida de que Job no ha dirigido a sus amigos, como pretenden algunos autores (v.gr., Fohrer) sólo las palabras de los v.2-6 del capítulo anterior. La solemnidad con que se refiere a lo que ha dicho y la conclusión que saca suponen un desarrollo más extenso que la breve afirmación de 12,6; y la repetición de 12,3, si se hiciera tan sólo tres versos después, no tendría apenas fuerza y eficacia. En cambio, la tiene después de una exposición densa y extensa como es la de 12,7-25.

3 Job da como terminada con victoria su discusión con los amigos; ha demostrado lo que se había propuesto: en el modo de actuar de la omnipotencia divina, el hombre no ve siempre resplandecer la sabiduría y, consiguientemente, los otros atributos de justicia y equidad.

Pero Job con eso no ha logrado lo que más tiene en el corazón: hacer que brille ante Dios y ante los hombres su inocencia. Por eso vuelve a desear lo que ya había deseado antes (cf. 9,35): entablar juicio con ese Dios irritado. Le da atrevimiento el saber que, si Dios

*25 l. *wayyittāʿû* c. G: TH: «los hace errar».
*1 + *ʾēlleh*.

[4] Este capítulo, especialmente en su última parte (v.14-25), parece que está en conexión con los discursos de Yahvé en su teofanía del final del poema. Dios refuta de algún modo en ellos lo que Job pretende probar aquí.

4 *Pues vosotros* sois muñidores de mentiras;
curanderos inútiles sois todos.
5 ¡Oh si al menos os callarais!;
sería eso en vosotros sabiduría.
6 Oíd, pues, ¡ea!, *la réplica de mi boca*;
atended a la querella* de mis labios.
7 ¿Seríais capaces de hablar falsedad en pro de Dios
y alegar mentiras a favor suyo?
8 ¿Seríais parciales en su favor,
tomando partido por El en la contienda?
9 ¿Os iría bien cuando El os sondeara?
¿Podríais engañarle a El como se engaña a un hombre?

---

obra muchas veces del modo inexplicable que ha expuesto, El es también el Dios de bondad, que tan benévolo y generoso ha sido con Job en el tiempo precedente y que, después de todo, es su Criador. Querría, pues, recurrir al tribunal de ese Dios, su favorecedor, no sólo para que diera sentencia contra la condenación de sus amigos, sino aun contra la del mismo Dios irritado contra él y que se muestra enemigo suyo.

Los amigos son malos consoladores. 13,4-6

4 Cuanto a la contienda personal con los amigos, poca o ninguna esperanza puede tener de mejorar su causa ante ellos. Todos han hablado y todos se han mostrado artífices de mentiras, urdidores de ellas o, según otro sentido que dan algunos al verbo *ṭāpal*, embadurnadores de ellas, porque las recubren con capa de aparente verdad (cf. Ez 13,10 [*tāpēl*]). Ellos echan en cara a Job pecados que no ha cometido y desfiguran el modo real como procede Dios en su gobierno (cf. v.7ss).

Los amigos han de callar. 13,7-13

7 Al juicio justificativo que Job quiere entablar con Dios asisten de algún modo como testigos los amigos. El resultado del juicio en ellos habría de ser convencerles de la inocencia del amigo. Pero las razones de Job serán inútiles si los amigos no son enteramente imparciales.

8 Sería reprobable que los amigos de Job continuaran tomando partido a favor de Dios por temor de ser envueltos en la desgracia del amigo (cf. 6,21) o por esperanza de obtener alguna recompensa, y que pretendieran defender el modo de obrar de Dios respecto de Job como enteramente conforme a justicia, cometiendo injusticia con él. Eso sería favorecer inicuamente a una de las partes en el juicio, cosa que Dios odia (cf. Dt 10,17; Job 34,19) y prohíbe (cf. Lev 19,15; Sal 82,2).

9 Si así lo hicieran, tendrían contra sí a aquel a quien querrían defender, y no les iría bien cuando, al examinarlos a fondo, descubriera los innobles motivos que les impulsaban.

*4 l. *we'attem* c. G; TH: «*pero* vosotros».
*6 [a] l. *tôkaḥat-pî* c. G; TH: «mi réplica». [b] l. sing. c. Verss; TH: plur.

10 De cierto os impondría castigo
si solapadamente fuerais parciales.
11 Su majestad, ¿no os aterraría?;
y su espanto, ¿no caería sobre vosotros?
12 Vuestros dichos sentenciosos son dichos de polvo;
vuestras defensas son defensas de barro.
13 Callad, dejadme, hablaré yo
y ¡venga sobre mí lo que viniere!
14 Tomaré mi carne entre los dientes,
pondré mi vida en mis palmas.

---

11 Dios les mostraría un aspecto tan terrible, que los injustos defensores quedarían llenos de terror, como el que los profetas anuncian a los pecadores ante el juicio de Dios (cf. Is 2,10.19.21). *śᵉʾēt*, en los tres pasajes en que se usa la voz en Job (cf. 31,23; 41,17), está en íntima relación con el terror; si, como de ordinario, se traduce aquí *majestad*, hay que entenderla como causadora del terror de los malos. La interrogación tiene la fuerza de afirmación enfática. Los augurios de Job se cumplen de algún modo en la teofanía final (42,7), pero no es probable que el autor atienda a ello en este momento del diálogo.

12 Las sentencias sapienciales con que han querido argüir contra Job y amonestarle eran sentencias de polvo, sin consistencia ni fuerza para resistir el examen; y las que traían para defenderse de las impugnaciones de Job eran como escudos cuya parte externa central fuera de barro deleznable, que se haría trizas al menor choque. Otros dan a la voz hebrea *gab* el sentido de «réplica», derivándolo del que tiene la raíz *gwb* en las lenguas afines al hebreo. De cualquier modo, ésa es la idea que expresaría la imagen de las armas defensivas: las réplicas con que se defienden los amigos de los ataques de Job no tienen fuerza alguna.

13 Al terminar Job la exhortación, a punto ya de comenzar a realizar el propósito manifestado en el v.3 de dirigirse a Dios, vuelve a pedirles silencio y atención. Va a provocar a Dios a juicio: quiere empeñarse en ello aunque sea una audacia peligrosa; pero está dispuesto a arrostrar el peligro a que se expone.

Preparado a arrostrar cualquier peligro. 13,14-16

14 Ve Job que con su audacia pone en peligro su vida. Pero no importa, la arriesgará. Eso expresa con la doble imagen contenida en este verso. La segunda aparece repetidas veces en el AT (Jue 2,3; 1 Sam 19,5; 58,21; cf. también Sal 119,109) con el sentido claro de «jugarse la vida, exponerla»; cosa que se lleva en la mano abierta, está en peligro de caer o de ser arrebatada. De la primera no hay ejemplo, pero por el paralelismo ha de tener el mismo sentido. El fundamento de la figura debe de estar también en la facilidad con que puede caer de los dientes lo que se lleva con ellos. En castellano se ha usado la figura con la palabra «alma» (Cristóbal Fonseca, *Vida de Cristo* tr.1,1,2.º c.8). También en árabe. Aquí

15 ¡Ea, que me mate!; ya desde ahora le* aguardo:
quiero defender ante El mi conducta.
16 Ya eso es para mí prenda de victoria:
que no osaría comparecer ante El el malvado.
17 Oíd atentos mis palabras;
lo que voy a exponer penetre vuestro oído.
18 ¡Ea!, preparado tengo el proceso;
sé que ganaré la causa.
19 ¿Quién hay que pueda contender conmigo?
Entonces callaría y me resignaría a morir.

«carne» ha de equivaler a «alma» *(nepeš)* del otro miembro. Job, pues, se expone deliberadamente al peligro de perder la vida.

15 A pesar del peligro declarado en el verso anterior, Job queda ya desde este momento aguardando que su divino contrincante, respondiendo a la incitación, muestre su presencia y Job pueda ante El proceder a la defensa de «sus caminos» (así literalmente el TH), es decir, su *conducta* moral.

16 Para algún autor (v.gr., Fohrer), *eso* sería el hecho de que Dios admita a Job a defenderse: con ello estaría necesariamente unida la victoria de Job en el juicio, pues sólo con eso quedaría atestiguada su inocencia por Dios, que no admitiría a su presencia a un malvado (cf. Sal 5,6; 15; 24,3). Traduce, pues, así: «Ya eso cedería en victoria mía, pues no puede comparecer ante El el malvado». Pero parece más obvio y natural referirlo a lo expresado en el segundo estico: Job ve en el mismo deseo que tiene de presentarse ante Dios un testimonio de su inocencia y una prenda de que Dios le reconocerá por justo; si no lo fuera, su conciencia le impulsaría más bien, como al malvado, a huir de la presencia divina (cf. Sal 5,6).

Condición para la contienda. 13,17-22

17 Esta nueva invitación a los amigos parece a algunos innecesaria e inoportuna. Por eso algunos críticos la desechan como glosa. Pero podía el autor haber querido dar con ella más solemnidad a la exposición de Job. Parece que la invitación trasciende el círculo de los contendientes y recuerda algunas de los salmos y de los profetas (cf. Sal 49,2; 50,7; 78,1; Is 51,4, etc.).

18 Job viene a este juicio como quien ha examinado y preparado bien las piezas del proceso. Está, por eso, cierto de que el justo juez sentenciará a su favor, de que ganará la causa. *Ṣādaq* en sentido judicial es demostrar su justicia o derecho (cf. Is 43,9.26; Job 40,8).

19 La pregunta tiene fuerza de desafío. Job está cierto de que no hay nadie que pueda disputarle la victoria con títulos para alcanzarla y con esperanza de buen éxito. Si alguien se mostrara dispuesto a probar algún cargo contra Job, eso sólo, aun antes de que se sentenciase el juicio, bastaría para que Job quedara reducido

*15 l. *lô;* TH: «no».

20 Sólo que no has de hacer conmigo dos cosas;
entonces no tendré que esconderme de tu presencia:
21 ten alejadas de mí tus manos
y no me espantes con tus terrores.
22 Así, interrógame tú, y yo te responderé,
o hablaré yo, y tú me darás respuesta.
23 ¿Cuántas son mis iniquidades y pecados?
Hazme saber mis ofensas y culpas.

---

al silencio y aun condenado a muerte, pues la vida de Job no puede separarse de su inocencia, bien probada y reconocida.

20 Pero la conciencia que tiene Job de su inocencia y la preparación que ha hecho de su defensa no bastarían para probarla en juicio si Job se halla impedido o intimidado para hablar con serenidad y libremente, y aun para comparecer en la divina presencia. Job está ahora en esa situación. De solo Dios depende que ella cese y sea posible entre los dos un abierto y franco debate. Para eso son necesarias dos cosas que ya había deseado Job en 9,34.

21 Primeramente, ha de tener Dios, a lo menos mientras se desarrolla el juicio, cohibidas sus manos, que actúan con Job no como otras veces, como auxiliadoras, fortificantes y salvadoras (cf. 1 Par 4,10; Esd 8,22; Sal 89,22; 119,173; 139,10; Ez 3,14, etc.), sino duras y pesadas como también saben serlo a veces (1 Sam 5,7; 6,3.9; Sal 32,4), empuñando la vara de que se quejaba Job en 9,34. Dios, pues, ha de mitigar los dolores y tormentos con que constantemente le aflige. La otra condición casi se confunde con la primera: Dios no ha de seguir amedrentándole con sus terrores, es decir, con los terribles golpes que ininterrumpidamente descarga sobre Job, que le hacen temblar y perturban su razón (cf. 3,25s).

22 Supuestos esos dos requisitos, a Job le da ya lo mismo que el juicio se desenvuelva según uno u otro procedimiento: puede Dios, si quiere, tomar la ofensiva pidiendo cuentas a Job preguntándole; Job le responderá defendiéndose. O puede dejar Dios a Job el oficio de acusador haciéndose El la parte demandada, y entonces tendrá Dios que responder. De un modo o de otro, Job está cierto de que saldrá vencedor.

El juicio: cargos contra Dios. 13,23-28

Dios, como era normal, no hace manifestación de sí por alguna teofanía, como parece que esperaba Job. Con todo, éste no se muestra decepcionado, sino que, como si Dios hubiera realmente aparecido, comienza a actuar en su defensa haciendo de algún modo de acusador, pretendiendo que Dios le castiga sin razón.

23 El motivo más obvio que habría para que Dios le condenase, en el supuesto en que ahora se coloca, serían pecados verdaderos, se entiende verdaderos delitos que movieran a ira a Dios. Tales pecados no existen, como Job tantas veces ha asegurado; si existen, que Dios se los ponga delante, se los haga patentes. Pero Dios no lo hace, no lo puede hacer.

24 ¿Por qué escondes tu rostro
y me tienes por enemigo tuyo?
25 ¿A una hoja llevada del viento quieres aterrorizar?
¿Una paja seca persigues,
26 de suerte que fulmines contra mí amargas sentencias
y me hagas expiar mis faltas juveniles?
27 Pones en el cepo mis pies
y vigilas todas mis sendas;
señalas un cerco a mis plantas.

---

24 No son, pues, los pecados de Job los que hacen que Dios le esconda el rostro, es decir, como indica el otro miembro, que se porte con él como enemigo. Dios esconde o aparta su rostro cuando se niega a mostrar benevolencia, favor, a ayudar con su auxilio, o no responde a las oraciones, unas veces irritado por los pecados (Dt 31,17; 32,20; Sal 127,9; Is 8,17; 54,8; 59,2; 64,6; Jer 33,5; Ez 9, 23), otras veces, como lo hace en ocasiones con los justos, sin razón aparente. Tampoco la hay para que lo haga con Job, a quien tanto tiempo hace ha tomado como contrario (cf. 7,20) [1].

25 A esta falta de pecados se junta en Job lo insignificante de su ser, en que ya había antes insistido (7,12.17s). Sería razón para que Dios fuera indulgente y no severo. ¿Qué le podría mover a querer mostrar su potencia contra ser tan débil e inconsistente?

26 *Amargas sentencias:* «amarguras» (así el TH), amargos padecimientos. La única hipótesis posible, siempre en el supuesto de la doctrina de la retribución, es la de que con ellas Dios le quiere hacer expiar los pecados de su juventud, faltas más bien de inadvertencia y ligereza cometidas antes de haber alcanzado la plena madurez de juicio, en tiempo ya muy remoto, para las que la innata generosidad de Dios no puede menos de mostrarse indulgente (cf. Sal 25,7 y Job 7,21). También, pues, esa hipótesis queda excluida.

27 El verso describe con una múltiple metáfora, que recuerda la que empleó Job en 3,23, las «amarguras» que Dios le prescribe. Los padecimientos le han reducido a una penosa inmovilidad a la que no puede sustraerse. Es como la de un cautivo de guerra o un condenado por la justicia, cuyos pies están apretados en las escotaduras de los dos maderos que constituyen el instrumento de suplicio llamado aquí *sad*, equivalente al *mahpeket* de Jer 20,2, el *nervus* latino, cepo con que se atormenta al prisionero y se le vigilan, coartándolos o impidiéndolos, los movimientos, como dice el segundo estico y declara el tercero con una nueva metáfora: Dios ha señalado a Job alrededor de las plantas de los pies, en el suelo, límites que no podrá traspasar: son las torturas de la enfermedad que lo tienen clavado en su yacija [2]. No faltan autores antiguos y

[1] Cf. Fr. Nötscher, «*Das Angesicht Gottes schauen*» *nach biblischer und babylonischer Auffassung* (Würzburg 1924).

[2] Fohrer, siguiendo al *Targ*, contra los demás testigos del texto, lee *baššíd* y hace de *śím* una forma de *śmm* (= *smm)*. Así obtiene la traducción «pintas con cal mis pies», a saber: para que queden marcados mis pasos. Cree que el cambio lo exige lo que sigue (omitiendo como glosa el estico segundo): «las huellas de mis pies diseñas». Olvida, al razonar así, que en el lenguaje figurado, que es el que usa Job, es frecuente la mezcla de imágenes distintas y

28 Y él se deshace cual [leño] podrido,
cual vestido roído por la polilla.

14 1 El hombre, nacido de mujer,
corto de días, harto de afanes,

---

modernos que ven expresada en el verso la inquisición meticulosa por parte de Dios de los pecados cometidos por Job. Pero: *a)* Este más bien ha pedido en el v.23 un examen a fondo de sus ofensas y delitos. *b)* Eso exigiría una corrección del primer verso, que no es necesaria. *c)* El pensamiento de la inquisición de los pecados es ajeno al contexto.

28 Job habla de sí en tercera persona. Este cambio y la comparación empleada hacen probable la opinión de que este verso tendría un contexto más natural en el desarrollo que comienza en 14,1, tal vez después de 14,2.

En cambio, el verso ofrece un final apto de la sección 13,23ss y un lazo de unión con la siguiente. Además de que las comparaciones que se emplean en él dicen mejor con un hombre particular consumido por el infortunio y la enfermedad, como es Job, que con el hombre en general, y tienen poca fuerza después de las de 14,2, que además están en otra línea. Si se deja aquí, expresaría el efecto que la dolorosa inmovilidad descrita en el verso anterior causa en Job. Ella y todas las penas que le afligen le van consumiendo y deshaciendo como algo en proceso de descomposición. G traduce *rāqāb* por «odre» (¿leyó *rōqeb?).* Lo mismo S y Targ. Pero falta algún adjetivo como desgastado o semejante. La raíz *rqb* denota podredumbre, caries, etc. Mejor, pues, entenderlo de algo que se pudre, como madera, etc.

CAPITULO 14

Dejando ya el tono judicial, quiere Job corroborar su causa considerando las cosas desde un punto de vista universal y específicamente humano. Dos razones hay para que Dios no persiga al hombre normal: *Primera,* lo efímero de la vida humana; *segunda,* la nativa impureza del hombre.

El hombre, ser caduco y radicalmente impuro. 14,1-6

1 En el AT se ve en esa nota *nacido de mujer* una raíz de debilidad y flaqueza (cf. 15,14; 25,4; Eclo 10,18). *Afanes (rōgez):* la intranquilidad causada por el tumulto de contrarios sentimientos,

no enteramente coherentes entre sí, como aquí las del primero y segundo estico, que sin suficiente motivo rechaza. De las tres imágenes que emplea Job, la del cepo es la que mejor se aviene a su situación y a la inmovilidad a que se ve forzado por Dios, que es la idea que principalmente quiere hacer resaltar. No hay, pues, motivo para la corrección, que no admiten los demás autores. En 33,11 repite Elihú el estico de nuestro verso tal cual lo leemos en TH. Según Fohrer, pues, el que compuso aquel discurso y, por lo tanto, todos aquellos capítulos puestos en boca de Elihú, seguía un ejemplar del texto, para Fohrer ya corrompido: no podía ser el primitivo autor del poema. Se ve ya la poca fuerza que tiene este argumento.

2 **cual flor nace y se marchita,**
cual sombra huye y no subsiste.
3 **¿Y sobre un tal tienes abiertos tus ojos**
y lo llevas a juicio contigo?
4 **¿Quién puede sacar pureza de lo impuro? Nadie.**

---

turbulencia de pasiones, golpes de infortunios y molestias de trabajos.

2 Dos imágenes de uso frecuente en el AT declaran al vivo la extraordinaria fugacidad de la vida: *a)* la de una flor que, nacida, pronto se marchita (cf. Is 40,6-8; Sal 103,15s). O tal vez—eso puede significar también la raíz *myl*—que, apenas nacida entre el heno, es segada con éste. *b)* La de la sombra, por demás inconsistente (cf. 8,9; Sal 102,12; 144,4; Sab 2,5). No es raro que en el AT se prometa a los fieles una larga vida (Sal 21,5; 61,7; 91,16; Prov 3, 2.16, etc.). De David se dice que murió «colmado de días», pero eso es algo relativo y, ante la muerte, la vida humana es breve; de modo que Jacob, a pesar de sus ciento treinta años, hubo de decir que había vivido pocos años y malos (Gén 47,9). Así en ambos Testamentos es proverbial ponderar la brevedad de la vida (cf. Sal 39,6; Eclo 37,34; Sant 1,10; 1 Pe 1,24; 4,7; 1 Jn 2,17); a veces con imágenes afines a la de la flor, como la del heno (Sal 37,2; 90,5; 103,15) o la del follaje (Is 64,5).

3 Job ha hecho hincapié en la fragilidad y fugacidad del hombre para tomarla como argumento de lo incomprensible que es el modo de portarse de Dios con él. Como en 7,17, vuelve Job a admirarse aquí de que Dios ponga toda su atención, *tenga tan abiertos sobre él sus ojos*, no ya como es propio de El y por lo que en otros pasajes de la Escritura se le alaba (cf. Eclo 15,20; Is 37,17), para mirar por los suyos y auxiliarles, sino, como también se dice en otros lugares, para examinar las acciones humanas (Jer 16,17; 32,19) y llamar por ellas a juicio al hombre, y eso, como en el caso de Job, con tal rigor que castiga las culpas más pequeñas, aun aquellas de las que no tiene el hombre memoria.

4 Para que el modo de obrar de Dios con Job pudiera tener explicación, habría que suponer que la omnímoda pureza es el estado moral connatural al hombre. Pero no es así, sino lo contrario: el hombre es un ser impuro [1].

En qué consista esa impureza, no lo indica Job. Es probable que él también la vea en la ingénita tendencia al pecado, a la que parece aludía Elifaz en 4,18ss.

De que esa impureza o pecado se haya originado del pecado personal del progenitor del linaje humano, nada se dice expresamente, y no hay por qué querer examinar hasta qué punto podría deducirse el pecado de origen como una consecuencia de esa impureza radical del hombre. No es de admirar que muchos Padres, intérpretes católicos y protestantes menos recientes, vean expre-

[1] Cf. J. K. ZINK, *Uncleanness and sin. A Studi of Job XIV 4 and Psalm LI 7:* VT (1967) 354-361.

5 Ya, pues, que sus días están contados,
fijo está en tu presencia el número de sus meses,
pues que le señalaste un límite del que no podrá pasar,
6 aparta de él tu mirada y déjale,
para que como jornalero disfrute de su jornada.
7 Cierto; al árbol le queda aún esperanza;
si es talado, retoña;
no deja de tener algún vástago.
8 Aunque haya envejecido en la tierra su raíz,
o esté amortecido en el suelo su tronco,
9 al olor del agua reflorece
y echa ramas como planta joven.
10 Mas el hombre, en muriendo, queda tendido;
el humano, en expirando, ¿qué es de él?

---

sada en el verso con bastante claridad o al menos aludida la doctrina del pecado original. No piensa así la mayoría de los contemporáneos. Algunos eliminan el verso como glosa, pues lo creen ajeno al contexto. Pero no es necesario gran esfuerzo para ver que se enlaza bien con el estico precedente: Dios llama a juicio aun por culpas ligeras, como a Job, y eso que no puede pedir al hombre una pureza absoluta. Pero (cf. Sal 143,2), aun admitido como genuino el verso, su misma concisión lo hace propenso a diversas interpretaciones, algunas de las cuales tienen su probabilidad y hacen que no pueda traerse el verso como testimonio cierto de la fe del AT en la existencia del pecado original. Aunque, a pesar de eso, la interpretación tradicional conserva su fuerza.

5-6 Ambos están unidos sintácticamente. El v.5 expresa el supuesto del verso siguiente, ya que Dios ha fijado los términos de la breve vida del hombre (cf. Sal 139,16) sin que esté en su poder extenderlos, que quiera Dios (v.6) dejarlo tranquilo apartando de él su mirada inquisitiva y aflictiva para que pueda disfrutar del relativo contento que puede tener un jornalero a quien se le concede pasar y acabar su jornada empleado en su trabajo normal y moderado, sin añadírsele fatigas agobiantes y dolorosas.

A diferencia del árbol, el hombre, muerto, no revive. 14,7-12

7-9 Lo férreo del término que coarta la vida humana lo pone de manifiesto la comparación con la vida del árbol. Este sí que tiene esperanza, según se expresaba Sofar respecto del hombre (11,18). También el árbol puede morir, y muere. Pero basta que llegue a las raíces el *olor del agua*, es decir, un poco de humedad, para que el árbol reviva echando renuevos y ramas como un árbol nuevo.

10 En contraste agudo con el árbol, que puede recobrar nueva vida, el hombre, una vez muerto, queda sin capacidad de recobrar la vida. Una vez expira, desaparece de este mundo, no está ya en parte alguna de la tierra. La existencia que continuaban teniendo los *r^{e}pā'îm* en el *š^{e}'ôl* no merece llamarse vida.

11 **Desaparezcan las aguas del mar;**
agótense y consúmanse los ríos;
12 **mas el hombre, una vez acostado [en el sepulcro], no se alzará ya más.**
Hasta que se desgasten* los cielos no despertará;
no se recobrará de su sueño.
13 **¡Oh! ¡Quién me diera que me escondieras en el infierno,**
me ocultaras hasta que se desvaneciera tu ira,
me señalaras un término en que te acordaras de mí!

11-12 El v.11 puede tomarse en sentido asertivo («desaparece...») o concesivo (como hemos traducido). En el primero se expresaría una comparación («como desaparecen... (v.12), así el hombre...»). No es con la muerte del árbol con la que puede compararse la del hombre. Los términos de comparación que le convienen son los de cosas que desaparecen totalmente para siempre. Así el hombre, una vez muerto, ya no vuelve a la vida; el sueño de su muerte (metáfora frecuente en el AT [cf., v.gr., 3,13; 7,21; Sal 76,6; Jer 51,39,57, etc.]) durará cuanto duren los cielos, que, como el universo, se consideraban de duración eterna. De otro modo se concibe la conexión lógica entre los dos versos si se da al primero fuerza concesiva, como en la traducción adoptada. Pueden ocurrir en la naturaleza fenómenos inauditos, como que un mar o un río perenne se sequen del todo; pero lo que jamás sucederá es que el hombre, una vez acostado en el sepulcro, despierte del sueño de la muerte; Job excluye, pues, que el hombre vuelva a la vida después de muerto. Esa es la ley general. ¿Tendrá ella, con todo, alguna extraordinaria excepción? Si no la esperanza, el deseo de que así fuera cruza por la mente de Job, como lo expresa en los versos siguientes.

Si Dios le hubiera de llamar a la vida, aguardaría paciente. 14,13-17

13 La idea de la resurrección brilla en su mente como un relámpago y le enciende en deseos de que así sea. Muerto Job, se verá, sí, en el *šᵉʾôl*, al abrigo de los golpes de la ira divina, como es lo normal para todos los que allá descienden (cf. 3,13-19); pero, al mismo tiempo, quedará para siempre privado de la comunión con Dios y de todo efecto de su benevolencia (cf. Sal 88,6.11-13; Is 38, 18, etc.). Todo cambiaría si Dios, contra la norma de tener para siempre olvidados a los que están en el *šᵉʾôl* (Sal 88,6), determinara hacerle un día objeto de amor y de misericordia, devolviéndole otra vez la vida.

Otra vez aparece esa especie de dualidad, que se acentuará más en los sucesivos razonamientos de Job, de un Dios benigno que protege a Job y un Dios irritado contra él por motivos ocultos al hombre. Son modos de expresar con viveza la aparente oposición que hay para la mente humana entre los atributos divinos de justicia, tan rigurosa, y de misericordia, tan piadosa.

*12 l. *bᵉlōt* c. Vg S Aq Teod Símm; TH: «no».

14 Si muere el hombre, ¿podrá acaso volver a vivir?
Todos los días de mi servicio aguardaría,
hasta que llegara mi relevo.
15 Tú me llamarías, y yo te respondería,
la obra de tus manos añorarías.
16 Aunque entonces contaras mis pasos,
no irías espiando mis pecados.

14-15 Job se da plena cuenta de la audacia de su deseo. ¿Llegaría a suceder siquiera una vez que un hombre muerto volviera a la vida? Cierto que la regla universal es la contraria, pero Job considera su caso como algo que no cabe normalmente dentro de esa regla; él tiene el testimonio claro de su conciencia a favor de su inocencia y, a pesar de ella, se ve afligido por Dios y conducido inexorablemente a la muerte, privado de toda señal de amor por parte de Dios. ¿No triunfará un día en Dios su benignidad sobre su ira y hará con Job una excepción de la regla universal? Si Job conociera que así había de ser, tendría ya paciencia mientras hubiera de durar el tiempo de su servicio (cf. 7,1), que ya no sería únicamente el tiempo que aún habría de padecer en esta vida, sino también aquel en que habría de aguardar en el seol el momento en que Dios volviera a acordarse de él.

La mayoría de los autores antiguos y modernos ven en las palabras de Job la expresión del deseo de una vuelta a la vida desde el seol [2]. No faltan, con todo, algunos que se esfuerzan en interpretarlas sin que el pensamiento de Job trascienda los límites de esta vida. Toman para eso la palabra *bišᵉʾôl* en sentido figurado: en un lugar tan remoto y escondido como es el *šᵉʾôl* (cf. Sal 139,8; Am 9, 2s). Lo que desearía Job sería esto: «pasar el resto de la vida tranquilo y sin molestias hasta que la inevitable muerte llegue» (Fohrer). Pero ese deseo lo ha manifestado Job ya otras veces (10,20; 14,6) y no lo ha hecho con la vehemencia ni con las singulares expresiones con que lo manifestaría ahora. Además, ni el texto mismo ni, sobre todo, el contexto favorecen esa interpretación figurada de *šᵉʾôl*, antes le son contrarios [3].

16-17 Lo que más apena a Job en su estado actual es ese aparente estar buscando Dios en Job pecados y delitos que castigar (cf. 7,17s; 10,6; 13,27). Eso cesará en la nueva vida. Si Dios entonces siguiera contando los pasos de Job, no sería para escrutar y descubrir en ellos pecados que castigar, sino dirigiéndolos con los ojos de su amorosa providencia (cf. 36,7; Prov 15,20; 34,19; Sal 10,5;

[2] Fohrer, que tiene la sentencia contraria, cita como defensores de esta sentencia a Dillman, Duhm, Budde, Sellin, O. Schilling *(Der Jenseitsgedanke im A. T.* [Mainz 1951] p.55), Weiser; V. Rad (I p.405). A esos autores se pueden añadir otros como Dhorme, Peters, Szczygiel, Vaccari, Terrien y, en general, otros menos recientes citados, v.gr., por Knabenbauer (p.195).

[3] Parece claro que Job desde el v.10 tiene fijo el pensamiento en la condición del hombre muerto, tan distinta de la del árbol. Fohrer, para hacer plausible su sentencia, ha de rechazar como glosa el v.14. ¿Y no hay contradicción en que Dios, mientras está irritado contra Job y manifiesta su ira hiriéndole con los golpes de la desgracia y de la enfermedad, al *mismo tiempo* lo proteja, haciéndole inmune a esos golpes? En nuestra sentencia, Job desea que Dios cambie de sentimientos para con él en distintos tiempos.

17 Sellado estaría en una bolsa mi delito,
cancelarías mi pecado.
18 Mas ¡ay! que un monte se derrumba,
la roca es removida de su sitio;

33,18; 34,16)[4]. Los pecados que Job ha podido cometer (cf. 13,26) estarán entonces cerrados en un bolso o saco bajo sello, de modo que nadie los podrá ver: serán como si no hubieran existido. Lo mismo dice la otra imagen, según la fuerza de la voz hebrea, la de cubrirlos con una capa de pintura o tierra; borrarlos o, como decimos nosotros, echar tierra encima[5]. La interpretación que hemos dado de estos dos versos parece la más probable y más coherente con el contexto. La traducción de 16b parece cierta. No hay razón para darle sentido interrogativo. No se puede, pues, referir más que al tiempo indicado en los versos anteriores. No faltan, con todo, autores que refieren los dos versos al tiempo actual y creen que expresan la conducta presente de Dios con Job. Las metáforas del v.17 serían absolutamente capaces de sentido contrario al que les hemos dado. Los pecados se podrían guardar para que no se borrara su memoria y fueran castigados a su tiempo (cf. Os 13,12), y con ese fin se podrían recubrir de arcilla. También el v.16 podría tener el sentido de vigilar los pasos para castigarlos, como en 13,27. Pero en 16b parece cierto que Job dice lo contrario, y a Job no se le guardan los pecados para castigarle por ellos en otro tiempo: ya ahora se le castigan. A favor de la otra interpretación está también el que el v.18 se une al anterior por una partícula adversativa.

El hombre muere para siempre. 14,18-22

18-19 Job ha subido por un momento a las alturas de una confianza tenuísima de poder volver a la vida; pero no puede sostenerse en ella. En seguida cae en el fondo de la desesperanza por el convencimiento de que la muerte excluye cualquier retorno a la vida. Eso declara con la comparación con varios fenómenos de la naturaleza, posibles en todas las latitudes y no raros en las regiones palestinenses.

Los cambios enumerados por Job, definitivos e irreversibles, muestran lo decisivo e irreparable de la muerte en el hombre. Al contrario de lo que sucede con el árbol, que, cortado, retoña, ni el monte derruido se levanta, ni la roca removida vuelve a su sitio,

4 El TH se podría traducir también, con algunos autores, «aunque (o «mientras»; otros traducen «en vez de», lo que exigiría en el texto: *taḥat kî)* ahora vas contando mis pasos, no espiarías mi pecado». Job, en este verso y el siguiente, se refiere al tiempo en que Dios habrá cambiado de ánimo para con él, no al tiempo presente, como suponen Fohrer y Hölscher. Pope, apoyándose en S, inserta una negación en el primer estico, que lo hace más fácil y enteramente paralelo con el segundo.

5 Las dos metáforas quieren, sin duda, declarar lo mismo. La segunda parece clara: «blanquear», «pintar de blanco» un pecado es hacer que desaparezca (cf. Is 1,18). Lo mismo, pues, parece que querrá decir la otra: «encerrarlos en un saco sellado» para que no se puedan ver, se hagan invisibles o como si no existiesen. La metáfora parece derivada del escrito, que, mientras está sellado él o la bolsa o caja en que se guarda, no puede leerse, y queda su contenido ignorado, como si no existiera (cf. Is 29,10; Dan 8,26; 12,4.9; Ap 5,1-4; 10,4; 22,10).

19 las aguas corroen las piedras,
la avenida arrebata los terrones,
y así también destruyes tú del hombre la esperanza.
20 Tú lo rindes para siempre, y él se ha de ir;
le desfiguras el rostro y lo echas fuera.
21 Por ventura alcanzan honra sus hijos, mas él no lo sabe;
tal vez son despreciados, mas él no lo advierte.
22 Su carne [sólo] de sí misma se duele;
su alma [sólo] por sí llora».

---

etcétera. También la esperanza del hombre queda irremediablemente tronchada.

20 Lo que era fácil de concluir de 19c lo declara explícitamente este verso de un modo antropomórfico. Dios destruye la esperanza del hombre haciéndole morir. Como en lucha con el hombre que se aferra con todas sus fuerzas a la vida, Dios le rinde, vence sus resistencias y lo constriñe a *irse* del mundo de los vivos (cf. 10,21; Gén 15,2; Sal 39,12; 78,39; Ecl 1,4), sin que haya lugar al cumplimiento del deseo concebido antes por Job. Desfigurando Dios el rostro del hombre, es decir, reduciéndolo a cadáver, le arroja de la región donde El manifiesta su benéfica presencia, de la que quedaba excluido, según la creencia vulgar de los israelitas, el reino de las sombras.

21 Una circunstancia del estado de los muertos en el seol corrobora la imposibilidad de su vuelta a la región de la vida: los muertos no tienen relación alguna con el mundo de los vivos, ni siquiera con aquellos que en cierto modo son una continuación o prolongación de su vida en la tierra: los hijos.

22 Expresa de otro modo la misma idea: al muerto nada de lo de este mundo le interesa o afecta; sólo su propia suerte le da cuidado, de ella sólo se entristece y por ella se duele.

La situación del difunto en el *šeʾôl*, aunque exenta de los dolores propios de los vivos, se concebía como triste y aflictiva.

La distinción que Job hace entre alma y cuerpo o carne no lleva consigo que los muertos tengan una y otra. Son expresiones enfáticas de la personalidad del difunto. El paralelismo exigía el empleo de ambas. Para los autores del AT, los muertos no conservaban en el seol ni la carne o cuerpo ni el alma o *nepeš*, que era más bien el ser vivo. Lo que bajaba al seol era como una sombra del que había vivido, que conservaba una existencia que no podía llamarse vida. Por eso a los moradores del seol se les llamaba *rᵉpāʾîm*: «débiles», «sin vigor vital».

Job termina este su nuevo discurso, como los anteriores, con el tono de una triste resignación a la que no ilumina ningún rayo de esperanza. Pero a lo menos ésta, por muy tenue que haya sido, ha brillado un momento. Por lo menos ha cruzado por la mente de Job la idea de una restauración de su amistad con Dios después de la muerte.

Es de notar el arte con que el autor hace que Job llegue al deseo de una nueva vida por la consideración del renacimiento natural del árbol.

15 1 Volvió a replicar Elifaz de Temán diciendo:
2 «¿Responde un sabio con sabiduría huera
e hinche su interior de viento?
3 ¿Arguye con palabras que nada valen
y con discursos sin provecho?
4 Es más: tú llegas a destruir el temor de Dios,
quitas valor a la devota reflexión ante Dios.

CAPITULO 15

La segunda réplica de Elifaz es notablemente más dura que la primera. No se advierte en ella aquella intención benévola que aparecía en la anterior. El tono general es de reprensión iracunda en la primera parte (1-17), y de sorda amenaza, bajo capa de instrucción, en la segunda (17-35). Reprende en Job primeramente el que pretenda pasar por sabio, cuando su sabiduría es mero viento, inanidad (2-10). En segundo lugar, que no quiera reconocerse por pecador y merecedor de los castigos divinos (11-16). La amenaza está en ponerle delante la suerte del impío, como advirtiéndole que esa será la suya si no hace caso de las amonestaciones de los amigos (17-35).

Las palabras de Job, faltas de sabiduría. 15,2-4

2 Contrasta el tono considerado y afable con que comenzó Elifaz su primera intervención y el duro y descortés que adopta al principio de esta segunda. Se parece así a Bildad aun en las palabras. Como Bildad motejaba a Job de charlatanería, así Elifaz le censura de vana ciencia. Job se había atribuido dos veces (12,3; 13,2) una ciencia no inferior a la de sus contrarios. Elifaz, aunque usando la forma interrogativa, niega que Job sea verdadero sabio. La sabiduría de que hace alarde y con la que quiere responder a sus amigos es una sabiduría «de viento» (así propiamente el hebreo), es decir, vacía de sustancia, como almendra *huera* (cf. 8,2). Lejos de tener su corazón (sede de la inteligencia en el AT) lleno de verdadera sabiduría, ha llenado su vientre (así el hebreo, irónicamente) *de viento* (propiamente *qādîm*, el viento ardoroso y violento que sopla en Palestina del desierto de oriente, pero aquí mero paralelo de «viento» del otro estico, sin atención especial a sus propiedades características), es decir, de una pseudosabiduría sin valor ni consistencia.

4 Las palabras de Job son destructoras del legítimo *temor de Dios*, es decir, de la verdadera piedad o religión, con la que se identifica el «temor de Dios» en el AT. En particular pretende quitar todo su valor a la piadosa reflexión sobre las verdades religiosas efectuada en la presencia de Dios (cf. Sal 119,97.99). Alude a las reflexiones doctrinales que Elifaz y sus compañeros han hecho a Job, fruto, según Elifaz, de piadosa meditación hecha ante Dios

5 Porque es tu pecado el que da facundia a tu boca,
y usas el lenguaje de los fingidos.
6 Es tu boca, no yo, quien te condena,
tus labios dan testimonio contra ti.
7 ¿Fuiste tú el primer nacido?
¿Fuiste dado a luz antes que los collados?
8 ¿Tuviste audiencia en el secreto consejo de Dios
y te apropiaste allí la sabiduría?

---

por ellos y sus mayores acerca de los atributos de Dios, principalmente de su justicia, y que Job ha desechado sin darles ningún valor.

Impiedad y fingimiento de Job. 15,5-13

5-6 No es el espíritu de sabiduría el que pone Job a sus palabras, sino el pecado de que está cargado (cf. Sal 36,2). Así emplea con toda premeditación (heb. *bḥr*, «elegir») el lenguaje propio de los doblados o fingidos. Con estas últimas palabras parece que Elifaz tilda a Job de que a sabiendas contradice a la verdad y habla contra lo que siente, sin duda, para no confesarse pecador ante sus amigos.

No son los amigos los que le condenan: es él mismo el que, hablando como habla, se manifiesta pecador.

7-8 Elifaz cree que puede hacerle las preguntas llenas de ironía de los versos siguientes. Por su modo de hablar se sacaría que Job se cree el primer hombre, el cual, por su situación singular y por su dignidad de cabeza, debió de estar dotado de una ciencia más excelente que la de los demás (cf. Sab 9,1-4; 10,1-2; Eclo 17, 6-7; 49,16). Es más: se ha debido identificar con la sabiduría misma, dada a luz antes de que existieran los collados (cf. Prov 8,25), o por lo menos cree haber asistido con ella a los consejos divinos (cf. Prov 8,30) [1] y habérsela entonces hecho propia. Son muchos los autores que ven en estos versos (como también en 38,4.17) una alusión a un mito existente en los pueblos del Oriente antiguo acerca del hombre primero, el «Urmensch», existente ya en tiempo de la creación del mundo y poseedor por eso de una extensísima experiencia, a la que se añadía la ciencia adquirida por la asistencia a los consejos o deliberaciones divinas. No habría inconveniente en admitir esa alusión como una mera figura, como hemos admitido las relativas al mito de la lucha en la creación. Pero aquí no hay suficiente fundamento para ello [2]. Al autor le pudieron bastar las tradiciones conservadas en Israel acerca de la situación de privilegio del primer hombre, las que luego fueron recogidas por la tradición

[1] La significación primordial de *sôd* es la del acto de sentarse varias personas en común para hablar amigablemente o para tratar conjuntamente de un asunto. De aquí los siguientes sentidos: 1) Coloquio familiar entre dos o más personas: Dios y sus fieles (Sal 25,14), o Dios con los profetas (Jer 23,18.22), o un hombre con otro (Sal 55,15). 2) Reunión en que uno manifiesta sus designios secretos (o el mismo secreto manifestado): Dios a sus profetas (Am 3,7), o a sus santos ángeles (Sal 89,8; Job en este lugar). 3) Reunión del pueblo para tratar los negocios públicos (Sal 111,1).

[2] También Larcher (p.81) admite que, de haber sido el mito del primer hombre más generalmente conocido, se podría ver en este verso una alusión a él; pero, no siendo así, es más prudente suponer en este verso una referencia al primer hombre del Génesis, y en el siguiente, a la Sabiduría, cual se describe en Prov 8.

9 ¿Qué sabes tú que nosotros no sepamos?;
¿qué conoces tú que se nos oculte a nosotros?
10 Ancianos y encanecidos hay entre nosotros,
avanzados en días más que tu padre.
11 ¿En tan poco tienes los consuelos divinos,
las blandas palabras que se te dirigen?
12 ¿Por qué te arrebata la pasión?
¿Por qué mueves siniestros los ojos,

---

cristiana, y de las que se conservan en el AT los testimonios arriba indicados, además de los que se pueden deducir de la narración genesíaca. Aun prescindiendo de esas tradiciones, la razón de la pregunta de Elifaz podría estar en el inmenso caudal de ciencia y de experiencia que habría reunido un hombre que hubiera vivido desde el principio de la creación. Que Elifaz atendiera principal o exclusivamente a eso, podría hacerlo suponer el que inmediatamente después establece una relación directa y necesaria entre la ciencia y la edad (v.10). Otros pasajes en que se quieren ver alusiones al mito se refieren claramente a Adán (Eclo 49,16; Ez 28,11-19).

9-10 Elifaz señala ahora los verdaderos límites de la sabiduría de Job. Esta realmente en nada es superior a la de Elifaz y sus amigos: cuanto Job sabe y entiende lo saben y entienden ellos; en nada les hace ventaja.

Y, en realidad, les es inferior. Argumento de ello es la edad en la que no puede Job compararse con los sabios a quienes Elifaz y sus amigos representan. Aunque ellos personalmente tal vez no sean más ancianos que Job, hay en el conjunto de los sabios, de los que Elifaz y los suyos se estiman portavoces, ancianos de venerables canas y que aventajan en edad, no ya a Job, sino al mismo padre de él. Así parece que hay que explicar las palabras de Elifaz; no como si afirmase ser él u otro de los amigos de más edad que el mismo padre de Job [3]. Por lo demás, ya se ve que la última expresión del verso es hiperbólica. El argumento para Elifaz es irrebatible. Su fuerza no la ve sin duda sólo o principalmente en la ciencia y experiencia que durante una larga vida se pueden adquirir, sino en que el anciano es un testigo válido de la tradición, que para Elifaz y los suyos es la fuente primaria de toda sabiduría (cf. 8,8-10).

11 Al desestimar Job las palabras de los amigos teniéndolas por de ningún valor (cf., por ejemplo, 13,12), ha mostrado tener en nada la palabra divina que para su consuelo le había sido comunicada por medio de Elifaz, ya que éste la había recibido por verdadera revelación.

12-13 Job ha llegado a dejarse llevar de la indignación e ira contra el mismo Dios. Elifaz interpreta las vehementes expresiones de sus afectos como arrebatos de reconcentrada ira contra Dios, que no pueden nacer, a su parecer, más que de verdadera saña u odio contra El, manifiesta en el torvo revolver de los ojos y en lo injurio-

[3] Cae, pues, por su base el argumento que en la afirmación de Elifaz quiere ver Terrien de que Job debía de ser en la mente del autor un joven de la generación siguiente a la de sus tres contendientes. El que aparezcan siempre como amigos de antaño no hace probable esa diferencia de edad.

13 con que vuelves tu saña contra Dios
y dejas salir palabras injuriosas de tu boca?
14 ¿Qué es el hombre para poder ser puro,
el hijo de mujer para poder ser justo?
15 ¡Mira!, ni de sus mismos santos hace confianza,
y ni los mismos cielos son puros a sus ojos;
16 ¡cuánto menos un ser abominable y corrompido,
un hombre que se bebe como agua la iniquidad!

---

so de las palabras que profiere. Lo que hemos traducido por *pasión* en el texto es propiamente «corazón», órgano aquí de los afectos apasionados, en concreto de la ira, que se hace ostensible principalmente en el modo de mirar y en los movimientos de los ojos. *rzm* es hap. leg., que en arameo y siríaco significa «hacer señas con el ojo».

Compendiosa instrucción. 15,14-16

Hasta ahora Elifaz no ha hecho más que reprender el lenguaje de Job de presunción y de injurioso a Dios y a los amigos, pero no ha atacado directamente sus asertos. Eso hace ahora, refutando brevemente el que tiene por más fundamental de ellos: sus protestas de no haber cometido pecado y de ser puro en el acatamiento de Dios (cf. 13,15.18.23). La refutación la hace repitiendo lo que en 4,8 presentó como objeto de divina revelación, variándolo algo para aplicarlo a Job directamente.

15 Este verso coincide en gran parte con 4,18. Allí, con todo, se habla de «servidores» y de «ángeles»; aquí tenemos *santos* y *cielos*. Del paralelismo de ambos versos entre sí y del que hay dentro de cada verso se deduce con claridad que los «santos» son los «ángeles», los «servidores» de Dios más próximos a El. Probablemente son también los «ángeles» los llamados aquí «cielos» por metonimia (como tal vez en otros pasajes, v.gr., Dt 4,26; 30,19; Is 1,2, etc.; también «tierra» a veces equivale a «los hombres», «los moradores de ella» [Gén 9,19; Dt 32,1; Sal 50,1, etc.]) o, por lo menos, están comprendidos en esa denominación como su parte más importante. No parece tan probable que se trate de los cielos físicos y de los astros. Así en los dos miembros se hablaría de pureza moral, que es la que corresponde al hombre (cf., con todo, Eclo 17,26). En el segundo estico, en vez de «imputó, *tohŏlâ*» de 4,18, tenemos aquí: «los halla impuros», que muestra que con razón se traduce aquel hap. leg. por «tacha» o «mancha moral».

16 *Un ser abominable y corrompido:* no puede designar al hombre como tal, sino a un hombre particular o a una clase especial de hombre de insigne maldad entre los que Elifaz pone mentalmente a Job (aunque *tʿb* no tiene siempre como objeto el pecador, tiene especial relación con él, como muestra *tôʿēbâ*, que casi siempre es la «abominación de una persona o cosa por motivo moral o religioso»; *ʾlḥ* aparece sólo en Sal 14,3; 53,4 referido a hombres depravados). Lo mismo hay que decir de la otra nota, *que se bebe como agua la iniquidad*. En 4,19 Elifaz traía la impureza de los ángeles ante

[17] **Te quiero instruir; óyeme;**
lo que he visto te expondré,
[18] **lo que los sabios refieren**
y *a ellos no se lo ocultaron sus padres*.
[19] **A ellos solos se les había dado la tierra**
y no había entrado a ellos ningún extranjero.
[20] **Por toda la vida es atormentado por el pavor el malvado;**
por [todo] el número de años que se le otorgan el opresor.

Dios para probar—dada la inferioridad del hombre en su naturaleza—la necesaria impureza de éste. Ahora «los santos» y «los cielos» se traen como término de comparación: si Dios reputó a aquellos impuros, ¿qué será del hombre corrompido hasta lo más íntimo por la maldad, que bebe como el agua? Elifaz manifiesta en estas palabras cuánto ha bajado Job en su concepto desde que hablaba la primera vez.

Los tormentos del malvado. 15,17-35

17 Quiere Elifaz dar a Job una nueva muestra de su buena voluntad. Lo que va a decir contiene una grave amenaza, pero por eso puede ser una lección provechosa para Job. Elifaz introduce así su instrucción según la práctica acostumbrada de los sabios (cf., v.gr., Prov 1,8; 2,1; 3,1; 4,1, etc.). Su doctrina la puede autorizar por la propia experiencia: lo que va exponer es fruto, ante todo, de su propia observación.

18-19 Y ello coincide enteramente con lo que los mayores les enseñaron de antiguo. Los de la generación de Elifaz lo han recibido de sus inmediatos antepasados, como éstos fueron instruidos por sus padres, y así sucesivamente, hasta aquellos remotos tiempos en los que su raza o tribu adquirió en posesión exclusiva la tierra, sin que todavía hubiera penetrado en ella ningún extranjero. Esta nota testificaría la antigüedad de la tradición en que se apoya Elifaz, que sube a los aborígenes de la región de donde él procede, Temán, y, no menos, que la enseñanza de aquellos primeros sabios, de donde arrancaba la tradición, no se hallaba contaminada con doctrinas extrañas de origen incierto y, por ende, sin garantías de verdad. Tal vez se refleja en esta observación de Elifaz la persuasión de que la sabiduría de los sabios de su tierra hacía ventaja a la de los demás pueblos. De hecho la sabiduría de Temán aparece en el AT como proverbial (cf. Jer 49,7; Bar 3,22).

20-24 Elifaz atiende, en la descripción de la desgraciada suerte del malvado, a una circunstancia que a los amigos se les había pasado por alto. Ellos admitían que el malvado puede ser dichoso por algún tiempo, aunque no muy largo, al que Dios pone fin destruyendo al malvado inesperadamente (cf. 8,11-19 [Bildad]; 11,20 [Sofar]). Elifaz mira al malvado, cuando parece que está en la cumbre de su dicha, y descubre que aun entonces es presa de un tormento interior que no le deja disfrutar de ella.

*18 l. *kiḥădûm ʾăbôtām;* TH: «y no lo ocultaron de sus padres».

21 Suenan en sus oídos ruidos pavorosos.
en plena paz [cree que] cae sobre él devastador.
22 No espera poder evadir las tinieblas,
destinado [como sabe estar] a la espada,
23 reservado* a ser pasto de los buitres*;
sabe que está decidida su ruina*.
El día tenebroso 24 le llena de terror,
tribulación y angustia le acometen
como un rey pronto para el asalto.
25 Por haber extendido contra Dios su mano,
tenídoselas firmes contra el Todopoderoso;

---

20 Los dolores no comienzan para el impío en el momento en que termina su aparente felicidad y le sobreviene la tribulación y el castigo. Durante toda su vida le atormentará el temor y le hará retorcerse con angustiosa inquietud como si tuviera dolores de parto, según expresa el verbo *ḥûl* o *ḥîl* empleado por el autor. Al llamar Elifaz agresor al impío de quien habla, muestra que no se refiere concretamente a Job, a quien no convienen ni ese ni varios de los otros rasgos con que en los versos siguientes lo describe. Elifaz parece tener en la mente a algún poderoso con autoridad política que ejerce tiránica y opresivamente. Pero en segundo término le está también presente Job, en quien sin duda cree Elifaz que se hallan algunos de esos rasgos.

22 La raíz de los temores del impío está en la persuasión que tiene de que no podrá evitar un día u otro *las tinieblas*, es decir, la desgracia figurada por ellas, y sobre todo la de una miserable muerte por la espada, como declara el segundo estico. Es decir: el impío está siempre temiendo el fin desastroso prenunciado y descrito principalmente por Bildad en su primera intervención (8,13-19).

23 Eso mismo repite con otra figura en el primer estico y con lenguaje propio en el segundo: sabe bien el malvado que su destino es venir a ser un día pasto de los buitres; a que su cuerpo, arrojado al campo y carente de sepulcro como carroña abominable (cf. Is 14, 19s), sea devorado por las aves de rapiña.

24 Vuelve al pensamiento del v.20, pero ahora explica el motivo del terror: el *día de tinieblas*, el de la gran calamidad (cf. Sof 1, 15), que el malvado ve cierto y, posiblemente, muy próximo, le llena de terror, congojas y angustias, que, como ejército grande y aguerrido, como el aprestado por un rey, le acometen y destrozan. No falta quien elimina como glosa el tercer estico de este verso, o lo traslada al v.25. No parece que hay razón suficiente.

25 Todos los temores e inquietudes que conturban el ánimo del pecador proceden de *haber él extendido su mano contra Dios*. Esta expresión en nuestro texto ha de tener la misma fuerza que la imagen semejante de «levantar la mano» en actitud hostil contra alguien y que equivale a rebelarse contra él (cf. 1 Re 11,26; 2 Sam 20,21).

*23 [a] l. *wᵉnôᶜād* c. G; TH: «va errante». [b] l. *ʾayyâ*; TH: «¿dónde?». [c] l. *pîdô*; TH: «en su mano».

26 **haber corrido contra él, erguido el cuello,**
[amparado] con el grueso blindaje de su escudo*,
27 **la cara recubierta de gordura,**
los lomos, de grasa.
31 **¡Que no confíe en la vanidad! Se llamará a engaño;**
porque la vanidad será su logro.
29 **No permanecerá rico; no se mantendrá en pie su hacienda;**
no se extenderá en la tierra su posesión*.

26-27 La rebelión del malvado la describe Elifaz en estos dos versos, en amplificación literaria, como el ataque bélico de un guerrero provisto de cuanto parece suficiente para alcanzar victoria de su contrario. En veloz carrera se lanza contra él (cf. 1 Sam 17,48), erguida la cabeza y tensos los músculos, es decir, con obstinada tenacidad, amparándose con su escudo circular de cuero, como eran de ordinario los escudos, pero reforzado con el *gab*, la plancha metálica convexa que recubría la parte central del escudo para hacerlo más resistente.

28-35 El fragmento ofrece algunas dificultades que los autores procuran eliminar por diversos caminos. Varios juntan el v.28 con lo que antecede; pero es difícil ver cómo se une con la metáfora del combate que claramente termina en el v.27.

En él parece expresarse algo que pertenece ya al castigo último del impío; no algo que aumente su culpa. Las interpretaciones hechas en ese sentido parecen muy alambicadas. Pero, por otro lado, no sería apto comenzar un nuevo apartado con el *wayyiqṭōl* con que comienza el verso. Habría, pues, que suponer una laguna antes de él. La otra dificultad la ofrece el v.31. Varios autores lo eliminan del texto como glosa: choca su tono exhortatorio en medio de anuncios de calamidades y el lenguaje vago que emplea entre las comparaciones concretas entre las que se halla. En cambio, ambas propiedades se avendrían con una introducción general a la nueva sección. La ponemos, pues, sin cambiarla, como hacen otros, al principio de la sección. Después podría ir absolutamente el v.28, pero nos parece que se obtiene mejor consecución en las ideas poniéndolo después del 29. Leemos, pues, y traducimos en este orden: 31, 29, 28, 30, 32, etc.

31 La advertencia conviene muy bien al malvado que se levantaba contra Dios en los v.25-27, lleno de confianza en su fuerza y habilidad. A tal confianza, que se apoya en lo que en realidad es vano e ineficaz, responderá el desengaño; y el resultado de ella será la *vanidad*. *šāwᵉʾ* (en el primer estico *šāw*), que hemos traducido «vanidad» en los dos esticos, tiene diversos matices de significación. Así, en el primer estico tiene un matiz ético y equivale a «maldad», «perversidad». En cambio, en el segundo, se podría traducir por «ruina», «perdición». La sentencia es, pues, conforme a la ley de la perfecta retribución: la vanidad engendra vanidad; la maldad, ruina y calamidad.

29 Contra el cumplimiento de esa ley podría oponerse que,

*26 l. *māginnô;* TH: plur. *29 l. *mᵉnōlām;* TH:?

28 **Habrá de morar en ciudades destruidas,**
casas inhabitables, a punto de caer en ruinas.
30a **No podrá escapar de las tinieblas.**
30b **Sus pimpollos los agostará el ardor;**
30c **será llevada* del viento su flor.**
32 **Sus frondas* se secarán* antes de tiempo;**
su ramaje no se mantendrá verde.
33 **arrojará, como la vid, su agraz;**
dejará caer, como el olivo, sus flores.

---

a pesar de ella, el impío malvado logra riquezas y ve multiplicarse su hacienda. Puede suceder eso a veces, pero nunca es durable ese bienestar. Riquezas y hacienda no tienen para el malvado consistencia. Hemos traducido *no permanecerá rico*, y no «no será rico», que es el sentido más obvio del verbo *yeʿšar;* pero el contexto y el miembro paralelo excluyen ese sentido. Más bien se supone que el malvado es ahora rico; pero se anuncia que dejará de serlo. Entonces también dejarán de ocupar sus posesiones, como tal vez ahora sucede, gran extensión de la región. La conjetura *mᵉnōlām*, por tanto, del P. Zorell *(Lex. Hbr.)*, admitida en nuestra traducción, se acomoda enteramente al contexto, aunque se haya de admitir, derivándola del árabe, la voz **mānôl*, que no aparece en el AT. También el *minlām* de TH es hap. leg.

28 El suponer que el impío elige por propia voluntad el habitar edificios ruinosos en ciudades destruidas, etc., como hacen algunos autores (Weiser, Fohrer), exige recurrir a hipótesis muy poco verosímiles. Lo más natural es que el impío haya de habitar en moradas tan poco apetecibles por pura necesidad. Eso concuerda muy bien con lo dicho en el v.29: sus posesiones, amplísimas un día en la tierra, han desaparecido. Pues que se trata de un dominador de pueblos (cf. v.20ss), es obvio admitir que su región ha sido devastada y sus casas destruidas. Así, el que antes vivía, sin duda, en moradas suntuosas, ahora se ha de albergar en casas derruidas. Algo parecido se dice en 30,6 de gentes miserables, aunque no se habla propiamente de ciudades ni edificios.

30a Contiene una sentencia muy general: «no logrará evadirse de las tinieblas». Esto y el ser repetición de v.22 hace que la tengan varios autores como glosa. Pero si ella viene después de v.28, podría tenerse por una generalización no inepta para concluir lo dicho en 29 y 28. Habría, pues, de considerársele unido a lo que precede, no a lo que sigue.

30b-32 En 30b comienza a declarar el miserable fin del malvado por comparaciones sacadas de la vida de las plantas, muy frecuentes en la literatura sapiencial y no raras, por imitación sin duda, también en el libro de Job (cf. 8,11-13.16-19). La idea expresada en ellas es que el impío no lleva nada a sazón y buen término; el juicio de Dios destruye sus mejores y al parecer sólidas

*30 [a] l. *wîsōʿar*; TH: «se aparta». [b] l. *pirḥô;* TH: «su boca».
*32 [a] + *zᵉmôrātô*. [b] l. *timmāl*; TH: «se llenara».

34 La ralea del impío será estéril;
el fuego consume la tienda del hombre venal.
35 Concibe maldad y engendra desventura,
y nutre en su seno el desengaño».

16 1 Respondió Job diciendo:

esperanzas, y pone fin prematuramente a su prosperidad y dicha. Es lo contrario de lo que dice Sal 3,1 del justo.

El impío es comparado a una planta, a un árbol frutal, que va perdiendo intempestivamente cuanto constituye su gloria y hermosura, hasta que él mismo muere miserablemente. Pierde primero (v.30b) los brotes tiernos y la flor con que había de renovar su esplendor: los primeros los quema un incendio o el excesivo calor; la segunda cae arrancada por el viento. Luego (v.32) se marchita prematuramente su follaje, pierden su verdor sus ramas, hasta quedar el árbol enteramente seco.

33 La figura del árbol se concreta ahora en la de dos plantas en particular: en la de una vid que, contra lo que sucede de ordinario, echara por tierra la uva cuando todavía está en agraz, o en la de un olivo que hiciera caer la flor sin dejar que se formase el fruto. La comparación realza el pensamiento del inmaturo fin del malvado. El que el otro término de ella no tenga lugar en la naturaleza, a lo menos respecto de la vid, que no suelta la uva en agraz, parece que el autor lo ha buscado de propósito para hacer resaltar lo innatural e inesperado del fin del malvado, que no se puede atribuir sino a la intervención especial de la justicia divina.

34 Toda la generación de los impíos es estéril: no da fruto ni utilidad alguna para sí ni para los demás. No hay nadie entre ellos que haya logrado buen suceso permanente. Ellos y todo lo suyo acaban en vaciedad y nada.

35 La última pincelada del cuadro la toma Elifaz de una imagen usada en la literatura sapiencial (Sal 7,15; Is 59,4; cf. 33,11), que expresa la íntima y necesaria correlación entre las obras y sus frutos: la cosecha responde a la siembra (cf. 4,8), el parto a la concepción. Es un modo de expresar la ley de la retribución, que es la que ha procurado poner de relieve Elifaz en toda la segunda parte de su razonamiento. El malvado concibe y engendra maldad y daño, pero en realidad su seno no va formando más que un gran desengaño: el daño que buscaba hacer a otros recae sobre sí mismo.

CAPITULO 16

En los capítulos 16 y 17 tenemos la respuesta de Job a Elifaz. Job se siente molesto por los inútiles «consuelos» tan a poca costa prodigados por sus amigos, y los rechaza indignado (2-5). Todo se une para afligirle profundamente: los dolores de sus tribulaciones, la dureza de sus amigos y la del mismo Dios. De todo ello se queja amargamente (6-17). Pero su misma angustiosa situación y la in-

2 «De tales discursos he oído ya de sobra;
consoladores molestos sois todos vosotros.
3 ¿Se acabarán ya las palabras hueras?
¿Qué te había irritado para que hayas vuelto a hablar?
4 También yo podría hablar como vosotros
si estuvierais vosotros en mi lugar;
hilvanaría razones contra vosotros
y menearía por vosotros la cabeza.
5 Os esforzaría [también] con mi boca
y no* faltaría la condolencia de los labios.
6 Si hablara, no habría de mitigar mi dolor;
si callara, no tendría que apartarlo de mí.

---

justicia de que es objeto le levantan al deseo y certeza de que su causa hallará defensor después de su muerte, ya inevitable (18-22). A pesar de esa esperanza cierta, Job vuelve a sus lamentaciones y súplicas (17,1-16). La idea de cierta justificación después de la muerte, en la que ya había pensado en el c.14, vuelve a presentársele, esta vez como cosa cierta. La magnitud de la injusticia de que es objeto le ha llevado a esa esperanza.

Los consejos de los amigos son inútiles y molestos. 16,1-6

2 Elifaz nada nuevo ni eficaz ha añadido a lo que él y sus amigos habían ya dicho y repetido: está ya cansado de oír siempre las mismas cosas. Los amigos habían venido con el fin de consolar a Job, y Elifaz se jacta de haber propuesto en sus palabras «consuelos divinos» que Job no acepta (15,11). Irónicamente llama a Elifaz y a sus amigos «consoladores de aflicción»: consoladores que afligen.

3 Las palabras de Elifaz son «palabras de viento» (así en hebreo), vacías de sólido contenido, inútiles y vanas. Job no ve razón para que Elifaz haya querido hablar por segunda vez.

4-5 Los pretendidos consuelos de los amigos no son ciertamente difíciles de prodigar; nada cuestan. Los dos versos zahieren irónicamente la conducta de los amigos de Job durante todo el diálogo. Sin hacer ningún esfuerzo por penetrar el interior de Job y sentir sus dolores, todo su empeño ha sido defender una doctrina que para el caso de Job no era válida, y tratar para eso de hilvanar las palabras de modo que lograsen argumentos aparentes que la demostrasen, acompañándolas de ademanes despectivos ante la obstinación de Job en negarse a admitir sus pruebas y reconocerse como causante moral de sus desgracias [1].

6 Job no habla para defender una tesis doctrinal, como hacen los amigos, sino para lograr de ellos, y sobre todo del mismo Dios, el reconocimiento de su inocencia y de los derechos a ella vinculados. Aparece aquí con claridad la doble contienda que se desenvuelve en todo el diálogo: una doctrinal, para los amigos la princi-

*5 + *lō'* c. G S.

[1] O. Loretz (*ḥbr in Job 16,4*: CBQ 23 [1961] 293-294) relaciona el verbo con el acádico *ḥabāru* (A) y traduce *'aḥbîrâ*: «podría meter ruido con palabras» (que nada dijeran). Acerca del sentido simbólico del «menear la cabeza», cf. SCHARBERT, p.124.

7 Pero ahora me ha extenuado, *me ha asolado*
toda su* cuadrilla 8 *hace presa en mí*.
Hace de testigo, se alza contra mí
mi ruina, me acusa en mi misma cara.
9 Su ira me desgarra, me despedaza*;
rechina contra mí sus dientes.
Aguzan contra mí sus ojos mis adversarios;

---

pal, para Job secundaria; y otra, la estrictamente personal, de la que depende la felicidad de Job. Esta es la que Job se esfuerza en hacer triunfar, aunque, al parecer, en vano, como muestran los versos siguientes. Atendiendo a eso parece que se descubre el sentido de este verso, que es interpretado de diversos modos.

Job, presa del furor de sus enemigos. 16,7-10

Estos versos, probablemente alterados, son difíciles y oscuros. Sólo se puede aspirar a una interpretación razonable. La versión tampoco puede ser cierta, y en ella se ha de reflejar necesariamente la interpretación elegida. La dificultad fundamental es determinar el sujeto de las oraciones, que en el texto aparecen desprovistas de él. Las hipótesis son varias: *a)* El sujeto sería el dolor de que acaba de hablarse en el v.6. *b)* Elifaz y sus amigos. *c)* Dios. *d)* Los verbos tienen sentido impersonal. Cada una de esas hipótesis tiene defensores. Entre las tres primeras no hay distinción plena. El «dolor» de Job está constituido por una suma de torcedores de los que no están ausentes ni los amigos ni el mismo Dios, en cuanto que es el causante de ellos. Así es fácil que Job piense, ahora en uno, ahora en otro. Pero, gramaticalmente, el sujeto común a todas las proposiciones parece ser el dolor, del que decía Job, en el v.6, que no le daría congoja si estuviera en el sitio de sus amigos. Ahora, en cambio, pesa horriblemente sobre él, como declara en estos versos. Así se explica bien el paso del v.6 al siguiente. Luego parece que el pensamiento de Job se va a los amigos, de los que habla directamente en 9b-10. De Dios no se habla explícitamente hasta el v.11.

8 El dolor, con toda la cuadrilla de atormentadores que le acompañan, hace no sólo de verdugo, sino, lo que es especialmente sensible para Job, de testigo que se alza para dar testimonio contra él, ya que, según la ley de la retribución que sostienen sus contrarios, manifiesta que Job es un malvado e impío a quien Dios ha castigado gravemente. Su caída del antiguo estado de prosperidad en que se hallaba le acusa manifiestamente ante cuantos están persuadidos de que sólo el pecado puede ser la razón de su cambio de fortuna, sin que nada valgan en contrario sus reiteradas protestas de inocencia.

9-10 Los dos versos anteriores se aplican sin dificultad a las tribulaciones que padece Job. Posiblemente al fin del v.8 Job com-

*7 [a] l. *hăšimmanî;* TH; «asolaste». [b] l. *ʿădātô;* TH: «*mi* cuadrilla».
*8 l. Om. el *w* y une al v.7.
*9 [a] l. *wayyiśmᵉṭēnî;* TH: «me hostiga». [b] l. en plural; TH: singular.

10 abren su boca contra mí;
abofetean con afrenta mis mejillas,
se agavillan todos a una contra mí.
11 Dios me ha entregado en poder del impío,
me ha arrojado en manos de los malvados.

---

prendía en su «dolor» (v.6) también a sus contrincantes, que falsamente le acusan echándole en cara iniquidades que, según ellos, serían las causantes de sus desgracias. Eso resultaría enteramente cierto si en vez de *kaḥăšî*, «mi ruina», leyéramos, como hacen algunos, *keḥāšî* con el sentido de «mi calumniador». A lo menos en el v.9 y en el siguiente es, sin duda, de Elifaz y de los suyos de quienes habla Job. Si no basta a probarlo lo crudo de las imágenes —ya que imágenes tan crudas se aplican en otros pasajes a Dios (cf. v.12-14) y se le ponen a El mismo en la boca (cf. Os 5,14; 13,7s)—, parece que lo demuestra el paso del singular al plural de un verso al otro, inexplicable si Job habla realmente de una persona única. Los que sostienen que en todos estos versos Job se refiere a Dios se ven forzados a suprimir arbitrariamente los v.9b-10. Con hipérbole, pues, oriental y usando el lenguaje figurado ordinario de los orantes en los salmos, describe Job las impugnaciones y molestias con que le afligen los que hasta ahora habían sido sus amigos. La ira que el comportamiento de Job ha suscitado en ellos le ha *desgarrado* y *despedazado* con calumnias (cf. la frase aramea bíblica *ʾăkal qarṣê* [Dan 3,8; 6,25], propiamente: «comer pedazos de uno» por «calumniarle», «acusarle falsamente»). El *rechinar de dientes* es figura que con frecuencia atribuyen los piadosos orantes de los salmos a sus enemigos (Sal 35,16; 37,12; 112,10), y denota el furor y rabioso deseo de dañar al contrario. Algunas imágenes, como se hace en los salmos, se toman de los animales feroces: «desgarran y despedazan», «abren la boca» (cf. Sal 17,22; 22,14; 35, 21; Lam 2,16; 3,46) preparándose para devorar. La imagen del *aguzar los ojos contra uno*, es decir, clavarlos en él con mirada dura y cruel, es original en Job, aunque recuerda a Sal 22,18. *Abofetear las mejillas* tiene, tal vez en Miq 4,14, y ciertamente en Is 30,6, sentido literal; aquí, evidentemente metafórico. Job, en toda esta descripción, no quiere describir su situación real, sino presentarla figuradamente, en especial en el v.10, como la de un inocente injustamente acusado por sus inicuos perseguidores ante el tribunal de justicia.

Dios mismo le acomete. 16,11-17

11 Verso de transición entre la sección anterior y la siguiente. Job sube ya en él al último causante de su «dolor». Es Dios el que les ha puesto a Job en las manos, se lo ha entregado como atado, a su poder, para que hagan de él cuanto quieran; se lo ha *arrojado* como se le arroja su presa a una bestia feroz. El verso ofrece una confirmación concluyente de que en los versos anteriores no se ha-

12 Tranquilo vivía yo, y El me destrozó;
me agarró por el cuello y me estrelló.
Me puso por blanco suyo;
13 vuelan en torno mío sus saetas;
me traspasa sin piedad los riñones,
derrama por tierra mi hiel.
14 Abre en mí brecha tras brecha,
arremete contra mí como un guerrero.

---

blaba directamente de Dios. Por eso los que sostienen lo contrario lo han de eliminar sin otro motivo.

12 En este verso se contiene con claridad y fuerza el pensamiento que los siguientes proponen con otras imágenes a fin de que se grabe en el alma en toda su trágica realidad. En él y en los versos siguientes aparece todavía más destacada la especie de dualidad a que hemos aludido en 14,13, establecida por Job entre Dios que le atormenta y Dios que le otorga su favor y aquí se constituye su vengador. Es una valiente contraposición de los dos aspectos o caras que Dios le ha mostrado a lo largo de su vida: una de ellas, comparable a un cielo sin nubes, que inundó un tiempo su alma de luz y de felicidad; la otra, como un cielo cargado de nubarrones que lanzan contra él continuos rayos o saetas encendidas (cf. 7,20; 16,12.13). La distinción que hace Job entre *uno* y *otro* Dios llega hasta confiar en uno, el de antaño, a pesar de la enemiga del otro. Espera que uno le protegerá mientras dura la ira del otro (cf. 14,13); que el uno tomará la defensa de Job y su derecho contra la aparente injusticia del otro, haciendo de árbitro entre Job y (el otro) Dios (16,21; 17,3). Claro que esta dualidad, que no llega a expresarse tan abiertamente como la hemos presentado nosotros, no es más que un modo enfático y poético de contraponer la actuación de Dios respecto de Job, antes y después de su infortunio, y la esperanza de que a la actuación del segundo período sucederá otra en armonía con la del primero.

12c-13 La tercera imagen presenta a Dios como un arquero que en la batalla elige a un adversario por blanco y lanza ininterrumpidamente contra él sus saetas hasta echarlo a tierra. Ya había empleado esta metáfora en 7,20, y en 6,4 había comparado sus males a saetas emponzoñadas lanzadas contra él por el Omnipotente (la misma imagen en Lam 3,12). Y las saetas que vuelan insistentemente en torno suyo no dejan de dar en el blanco. El guerrero divino que las dirige le ha traspasado sin piedad con ellas los *riñones*—lo más hondo de las entrañas—con herida mortal, como también el hígado, cuya *hiel* se ha derramado por el suelo: otra herida que ha de producir necesariamente la muerte. Estas imágenes se refieren claramente a su enfermedad, que Job ha tenido siempre como mortal.

14 En la cuarta imagen, Dios ya no es un guerrero singular: es un ejército que asedia una ciudad fortificada. Job es esa ciudad y ve que en ella se van multiplicando las brechas que anuncian la próxima plena destrucción; es decir, ve cómo van aumentando cons-

15 Traigo cosido un cilicio sobre la piel;
tengo hundida en el polvo mi frente;
16 rojo está de llorar mi rostro,
cubren mis ojos las tinieblas,

---

tantemente las partes o miembros de su cuerpo atacados por la enfermedad hasta que por fin sobrevendrá la muerte. Eso hace Dios en Job, como los guerreros de un ejército invasor en la ciudad que acometen. Todas las imágenes, tomadas en general de la guerra, tienden a mostrar lo que Job ha ya tantas veces repetido: que Dios no ha obrado con él siguiendo las normas de un justo juez humano, sino manifestando un poder que está al servicio de una sabiduría que excede los límites de la comprensión humana.

15 Job se describe a sí mismo cual ha quedado bajo los golpes del asalto divino. El *cilicio* o saco, que se llevaba directamente sobre la piel (cf. 1 Re 21,27; 2 Re 6,30), era señal de luto y tristeza (Gén 37,34; 2 Sam 3,31; Sal 30,12, etc.). Aquí el sentido metafórico de la palabra no es dudoso. Job, ciertamente, no había cubierto su piel herida y purulenta con un saco tejido burdamente con pelo de cabra. El cilicio pegado a la piel, como cosido con ella, que lleva Job es la mortal tristeza que su lamentable estado, sus dolores y molestias y toda su miseria le producen. Más claramente metafórico es el segundo estico (prueba de que también lo es el primero). En vez de *frente*, el TH dice «cuerno», y la frase es antitética de la otra: «levantar el cuerno», frecuente en el AT (cf. 1 Sam 2,1; Sal 75, 5s.11; 98,18.25; 92,11; 112,9; 148,14; también Lc 1,69), como símbolo de crecimiento en fuerza y poder. Job, en cambio, hunde su cuerno en el polvo, lo que ha de querer decir que ve debilitada su antigua fuerza y humillada hasta el polvo su pasada gloria. Job, pues, por efecto del duro golpe recibido, se halla envuelto en una nube de tristeza y en el colmo del abatimiento y de la humillación [2].

16 La natural manifestación exterior de esos sentimientos es el llanto. En la Sagrada Escritura es frecuentísimo hablar de él como expresión de duelo, tristeza. Los varones más fuertes no se confunden de dar testimonio de ellos llorando. Así, v.gr., David (cf. 2 Sam 1,17). Job ha derramado tantas lágrimas, causadas no tanto por el dolor cuanto por la interna tristeza, que ellas, como es natural, han enrojecido su cara, sobre todo en la proximidad de sus ojos, en otro tiempo brillantes (ése parece ser el significado de *ʿapʿappayim*, que de ordinario se traduce por «párpados»—así traduce Fohrer, siguiendo a Köhler, en su diccionario)—, y los cubren con un perpetuo velo que los anubla y les hace perder la fuerza visiva, sumiéndolos en la oscuridad.

[2] La expresión «hundir» o «tener hundido en el polvo el cuerno», contraria a la de «levantar el cuerno» y conforme al doble sentido de ésta («exaltarse por el orgullo» [Sal 75,5s] o «acrecer la fuerza» [1 Sam 2,10; Sal 148,14]), puede significar: «hallarse en gran humillación», como la semejante «tener postrada hasta el polvo o en el polvo el alma» (Sal 44,26; 119,25), o «haber perdido todo vigor y fuerza», de la que el cuerno es frecuente metáfora (cf. Jer 48,25; Zac 2,1.4 [Vg 1,19.21]). Sobre *ʿll* (II) = «abajar», «hundir» en ugarítico, cf. SVI RIN, *Ugaritic-Old Testament Affinities:* BZ N.F. 7 (1963) 23; J. GRAY, *The Legacy of Canaan:* VTSuppl V ([2]1965) p.268.

17 a pesar de no haber en mis manos agravio
y ser pura mi oración.
18 ¡Oh tierra!, no cubras mi sangre,
y no haya lugar de descanso para su* clamor.

---

17 Lo que implícitamente había dicho en los versos precedentes, que Job padecía inmerecidamente, lo dice ahora clara y explícitamente. Ese dolor y tristeza acongoja a Job, sin que sus manos las haya manchado la injusticia y sin que haya dejado de elevar a Dios una oración *pura*, sincera y animada de verdadera piedad. Job, tanto en sus relaciones con Dios como con el prójimo, ha sido el varón «justo y temeroso de Dios», según el mismo Dios lo había definido (cf. 2,3). Por qué padece, continúa siendo, por lo tanto, un misterio para él, y lo ha de ser para sus amigos, que no pueden aclararlo con la ley, que ellos sostienen como verdadera, de la retribución en esta tierra.

Apelación a Dios vengador. 16,18-22

18 Job es víctima de atroz injusticia por parte de sus amigos, que calumnian su inocencia, y, en cierto modo, de parte de Dios, que le trata aparentemente como si fuera culpable de grandes pecados y le hace morir con muerte reservada, según la opinión vulgar, a los malvados. Esta injusticia—de esto está persuadido Job (v.22)—va a durar hasta su muerte. Esta, pues, bien puede equipararse a un homicidio. En éste, la sangre derramada, como la de Abel (Gén 4,9), da voces demandando a Dios justicia. Mientras la mancha de la sangre está visible, parece que tiene que provocar con más fuerza la ira divina y atraer más su venganza. Por eso la había de atraer con mucha fuerza, v.gr., la sangre derramada por «la ciudad sanguinaria» de que habla Ezequiel (Ez 24,7), al quedar sobre roca y no poderla cubrir el polvo (cf. también Is 26,21; 1 Sam 26,20). Con evidente alusión a estos pasajes, o a la imagen en ellos expresada, pide eso mismo Job para sí: que su sangre derramada no sea cubierta nunca por la tierra, para que ella pueda pedir constantemente a gritos ser vengada, o sea, que no se pueda olvidar nunca la injusticia con él cometida. La corrección admitida en la versión, aunque propuesta por G. Beer en ³Kittel, no es recibida por los autores; pero parece obvia y exigida por la idea o imagen: Job no podrá clamar cuando su sangre esté derramada. La intimación, de gran fuerza poética, que Job hace a la tierra, como muestra el verso siguiente, equivale a una afirmación enfática: la tierra no ocultará su sangre; es decir, su muerte será vengada por Dios haciendo que brille con renovado esplendor su inocencia, empañada por la calumnia, y restableciendo a Job en sus derechos conculcados.

Sería privar a una imagen tan viva y expresiva de casi toda su fuerza, reducirla, como hace Fohrer, a una mera declaración del deseo manifestado ya en 13,13-28 de que Dios acceda a entablar

*18 l. *lᵉzaᶜăqātô*; TH: «*mi* clamor».

19 Aun ahora, ¡ea!, hay en el cielo testigo a mi favor,
en las alturas, quien sale por mí.
20 Defensores míos son mis clamores,
ante Dios han llorado mis ojos.
21 El hará justicia al hombre frente a Dios,
entre el varón y su prójimo.

---

juicio con Job como de igual a igual. Dios entonces se mostró sordo a aquella pretensión, y Job no ha vuelto a hacer mención de ella. ¿Por qué la renueva ahora y la expresa en este verso de modo tan singular, con una metáfora que nos lleva espontáneamente a pensar que Job habla de sí, ya muerto? ¿Si no le forzó a hacerlo entonces, por qué le ha de forzar ahora? Además de que si Job no expresa más que el deseo de lo que ya pidió, no se da, contra lo que afirma Fohrer, progresión en el pensamiento, sino mera vuelta a lo pasado.

19 El verso está dominado por una confianza llena de seguridad y certeza. Apoyado en ella, desafía Job a sus enemigos con la absoluta afirmación de que aun ahora, cuando aparentemente se halla abandonado de todos, cuando ninguna esperanza terrena le queda, condenado como está a una muerte ignominiosa y triste, cuenta con un testigo de su derecho que, a su tiempo, respondiendo a la voz de la sangre vertida, saldrá por fiador de su inocencia y la proclamará ante sus acusadores. Ese testigo no es de la tierra: es del cielo; está en las alturas: es Dios mismo. El lector piensa espontáneamente en el que atestiguó la justicia de Job en el prólogo (1,8; 2,3) [3]. El verso, pues, da la razón de la esperanza expresada en el verso anterior.

20-21 Los dos versos son traducidos de diversos modos. La versión admitida es probable, no requiere cambio en el texto y se acomoda bien al contexto.

20 ¿Qué es lo que da a Job esa certeza en la confianza? Es la fe en el Dios fiel y misericordioso ante quien no puede quedar sin fruto la oración «pura» (16,17) que aun ahora se eleva del corazón de Job.

21 A su tiempo, que será después de la muerte de Job (v.18), Dios intervendrá para tomar partido a favor de Job (v.19) y hacerle justicia en el pleito que tiene con El, reconociendo paladinamente su inocencia y restaurándole en sus derechos. Dará también sentencia favorable a Job en el pleito de éste con sus amigos, condenando la injusticia que con él cometían al tenerle por pecador castigado por Dios. Con eso habrá quedado resuelta de algún modo la oposición ahora existente entre el Dios lleno de piadosa solicitud que Job había hallado anteriormente en su vida (cf. 10,8-12) y el Dios incomprensiblemente irritado contra él y que obra conforme a unos módulos de justicia que no se ajustan a los que la razón humana cree deber exigir en ese atributo.

[3] La sentencia que ve en el testigo del cielo un ser intermedio entre Dios y Job la sostienen algunos modernos, v.gr., Irwin (p.103), Mowinckel (p.211), Terrien (p.133). Mowinckel lo identifica con el ángel protector. Terrien, aunque con duda, propone una sentencia semejante. Este identifica el «testigo» de este verso con el mediador de 9,33 y el *gō'ēl* de 19,25. En lo segundo acierta, pero no, a nuestro juicio, en lo primero (véase el comentario a estos dos pasajes).

22 Porque los contados años pasan
y voy a andar el camino del que no volveré.

17 **1 Mi espíritu vital está agotado en mí*;**
me queda* sólo el sepulcro.

---

22 La esperanza expresada en los versos anteriores se apoya en una premisa que se expresa explícitamente en este verso: la de que Dios no ha de intervenir a favor de Job antes de la muerte. El tiempo que le queda de vida es muy corto. Es verdad que Job habla de años, pero la expresión declara el mismo pensamiento de una muerte muy próxima que Job había ya manifestado antes (cf. 7,6) y vuelve a manifestar en el verso siguiente (17,1).

La esperanza concebida en este capítulo por Job es:

a) una esperanza que se expresa como cierta;

b) se refiere a algo que ha de tener lugar después de la muerte de Job;

c) el objeto de ella es la plena justificación de Job y el triunfo de su causa en la disputa con sus amigos, por el reconocimiento y aprobación de su rectitud e inocencia;

d) ¿tendrá Job conciencia de esa justificación? Job no lo dice, pero es natural que lo crea así. Esa justificación y restablecimiento de sus derechos no sería plena si el interesado no la recibiera personalmente. Pero de cómo llegaría a él ese conocimiento no dice nada. No habla de una vuelta a la vida. Esta más bien parece excluida al designar la muerte como el camino por el cual no ha de volver. En esto es más explícito el deseo formulado en 14,13ss. Pero allí no se trata más que de un mero deseo, que si un momento se le presenta a Job como algo absolutamente posible, en seguida lo desecha como irrealizable.

CAPITULO 17

Triste situación de Job. Pide a Dios favor. 17,1-5

1 El verso, en cierto modo continuación del anterior (16,22), acentúa con fuerza la persuasión que tiene Job de su inminente muerte y da la razón de ella, al paso que inicia una viva descripción de su situación actual, que se prosigue en los versos siguientes. El espíritu de Job, o su fuerza vital (*rûaḥ*, en una de sus más ordinarias significaciones), está aniquilado, destruido. Expresiones semejantes se hallan, v.gr., en Sal 143,7 («se consume»); Is 57,16 («languidece»). Por eso, necesariamente, su vida está a punto de acabarse: no le resta más que caer en el sepulcro (TH en plural, probablemente por la pluralidad de las cámaras de que constaba; cf. 2 Par 16,14).

*1 [a] l. *ʿimmî*; TH: «mis días». [b] l. *neʿezbû*; TH: «se han apagado».

2 **Escarnecedores*, ¡así es!, tengo junto a mí;**
***mis ojos están extenuados* por los acerbos insultos*.**
3 **Deposita, ¡ea!, cabe ti *fianza a mi favor*;**
¿qué otro habría que estrechara mi mano?
4 **Has cerrado la mente de ellos a la inteligencia;**
por eso no les dejarás prevalecer.
5 **Se habla a los amigos de repartir***
y los ojos de los hijos languidecen.

---

2 La fuente de los padecimientos de Job es triple: *Primera*, sus dolores físicos y desgracias materiales. *Segunda*, el modo cruel de portarse con él sus amigos, insensibles a sus padecimientos y empeñados en ver en ellos el cumplimiento de una falsa doctrina, que reduce a Job a la condición de un pecador herido por la justicia de Dios. *Tercera*, el comportamiento divino, que parece dar razón a sus contrarios y tiene a Job sumido en un mar de oscuridades que le acongojan, al no poder atinar con el motivo de ese extraño modo de proceder de Dios con él.

3 El único remedio que puede tener tan triste situación es que Dios quiera cumplir, pero ya desde ahora, la esperanza expresada en 16,19ss: que ante los que le afligen con sus pertinaces calumnias atestigüe la inocencia de Job y salga garante de ella. Su petición la expresa con imágenes tomadas de los usos del antiguo Oriente. La realidad que pide es que Dios tome la defensa de su inocencia tanto frente a sus antiguos amigos, que, por querer defender la justicia divina, la niegan y calumnian, como también frente al mismo Dios, en cuanto enemigo de Job (cf. 16,21). Para eso Dios, el Dios que daba su favor a Job, ha de depositar fianza ante el Dios aparentemente adverso a Job, para garantizar la inocencia de Job puesta en litigio; ha de estrechar su mano (propiamente dar un golpe con la propia mano en la del otro), ademán con que, según costumbre muy extendida en el Oriente antiguo [1] y a la que se alude en varios textos del AT (cf. Prov 6,1; 22,26), salía uno fiador de otro. Y, para mover a Dios a eso, le hace presente a continuación que El es el único que estaría dispuesto a eso, ya que los amigos, a los que tocaría en justicia esa obligación, son incapaces de cumplir con ella.

4 Da la razón de la incapacidad de los amigos para salir fiadores de Job, es decir, para reconocer y defender su inocencia. Ella nace de su falta de inteligencia, tan grande, que procede de Dios como una especie de castigo. Pero Dios otorgará a Job lo que pide, pues para ello se unen dos motivos: lo justo de la demanda y la insensatez de los contrarios.

5 Esta la pone de manifiesto Job por medio de una frase proverbial, que, por ser tal, parece a primera vista que no tiene relación con el contexto. El proverbio ridiculiza a quien, haciendo

*2 [a] l. *hōtᵉlîm*; TH: «escarnios». [b] l. *tile(y)nā ᶜênāy*: TH: «pernoctan sus ojos». [c] l. *bᵉtamrûrîm*; TH: «por su pertinacia».
*3 l. *ᶜerbōnî*; TH: «sé fiador».
*5 l. *lᵉḥallēq*; TH: «de porciones».

[1] De Ugarit, cf. L. R. Fisher, *An Amarna Age Prodigal*: JSemSt 3 (1958) 115s. El ademán se empleaba para cerrar un contrato.

6 Se me hace a mí el proverbio de las gentes,
soy algo de que se aparta con asco el rostro.
7 Se me nublan de tristeza los ojos,
mis miembros se desvanecen* como sombras.
8 De ello se espantan los buenos,
los inocentes se indignan contra el impío.

---

alarde de riqueza o abundancia, habla ante los amigos de repartir con ellos alimentos o dones, cuando en realidad no los tiene ni para sus mismos hijos, que languidecen de hambre. Así los amigos de Job le ofrecen tesoros de sabiduría cuando en realidad están privados de ella para sí y sus propios problemas. La frase ha dado lugar a muchas traducciones y explicaciones. La versión que damos coincide sustancialmente con la de la Vulgata, y parece recta. La explicación es admitida por muchos autores antiguos y modernos. Algunos pretenden referir la frase a Dios. Parece decisión desesperada, con que se quiere facilitar la aplicación a Dios de los versos siguientes.

Quejas contra los amigos. 17,6-10

6 En este verso queda indeciso el sujeto. Algunos, como hemos indicado, creen que el sujeto es Dios. Pero entonces, ¿por qué, pues estaba hablando con Dios, no sigue Job refiriéndose a El en segunda persona? Parece mucho más obvio tomar el verbo en tercera persona, con el sentido impersonal que tiene el precedente, aunque en realidad se habla de los amigos en concreto. Job, en este y en los versos siguientes, hace ver lo funesta y dolorosa que es para él la insensatez de sus amigos. Ellos, con sus falsas teorías, que aplican a Job por medio de injustas y calumniosas apreciaciones, le presentan como ejemplo aleccionador que retraiga a los demás de la iniquidad. De ese modo, ha venido a ser Job objeto de asco y horror; algo de que instintivamente se aparta la cara por la repugnancia que causa (cf. Is 53,3). Ese parece ser el sentido de *tōpet*. Otros lo traducen más concretamente por «esputo». La idea es la misma.

El modo de hablar de Job podría parecer exagerado (cf. *el proverbio de las gentes* en este verso) si no se supone que Job y los amigos están hablando rodeados de una corona de oyentes. Una confirmación de esa suposición la hallan algunos en 18,2, y podría serlo también la intervención de Elihú en el diálogo.

8 Los v.8-10 son suprimidos por varios modernos como impropios de Job y ajenos al contexto. Pero son muchos los que los conservan. Unos se esfuerzan por aplicarlos al mismo Job, por lo menos el v.9. Nos parece que no lo consiguen de modo satisfactorio. Es mucho más natural dar a 8 y 9 un sentido irónico y aplicarlos especialmente a los amigos. Estos, pues, son *los buenos*, *los inocentes*, que, ante lo que le ha sucedido a Job, quedan pasmados, llenos de

*7 l. *kōlîm*; TH: «todos ellos».

9 El justo se afianza en su conducta,
al de manos limpias se le recrecen las fuerzas.
10 ¿Mas qué?; volved todos vosotros, llegaos:
no hallaré entre vosotros un solo sabio.
11 Mis días han pasado; mis planes se han deshecho,
las aspiraciones de mi corazón.
12 Cámbianme la noche en día;
próxima a nacer está la luz de* las tinieblas:
13 por más que espere, el infierno será mi morada,
en las tinieblas he de extender mi yacija.

---

ese estupor que causa un castigo manifiesto de Dios en los que lo presencian (cf. Sal 40,4; 52,8, etc.). Pues creen ver un claro ejemplo de actuación de la justicia divina contra *el impío* Job.

9 En el tono irónico del anterior, Job va acumulando epítetos cada vez más enérgicos para designar a los *justos* testigos de la calamidad de Job: a su vista se confirman en el camino del bien. Los dos versos expresan el efecto negativo de aversión del mal (v.8) y positivo de afianzamiento en el bien (v.9) que experimentan sus contrarios a la vista del ejemplo que ha hecho Dios en Job. Este es el fruto de la insigne sabiduría que poseen.

Lamentación final: la muerte inevitable. 17,11-16

Dejando Job a sus amigos, se reconcentra en sí para lamentar una vez más su triste suerte y lo quimérico de las esperanzas que le han dado los amigos.

11 Job vuelve otra vez al pensamiento, tan frecuente en él (cf. 7,6-10; 10,20; 16,22; 17,1), de la brevedad de su vida y de su proximidad a la muerte. Ese pensamiento llevaba consigo, por lo menos implícito, el de la exclusión de toda dicha y el de la imposibilidad de restablecimiento en su primer estado. Ahora esa idea se le presenta y la expresa con más fuerza. A la luz de la inaplazable proximidad del fin, ve definitivamente tronchadas todas las esperanzas tan ardientemente deseadas por su corazón. La estructura del verso trimembre mueve a algunos a corregirlo. No hay razón suficiente.

12 A la misma luz de la inmediata proximidad de la muerte, ve lo irrealizable de las promesas que los amigos le han hecho repetidas veces (cf. 5,17-27; 8,21s; 11,13-18). Aquí, como en v.5 y 6, aparece otra vez el verbo—ahora en plural—sin sujeto. Es otro modo como los hebreos expresan el impersonal. Este sentido parece aquí cierto por más que alguno (Dhorme) pretenda buscar el sujeto en el verso anterior. Pero, aunque la forma sea impersonal, Job piensa en sus amigos. Estos se empeñan en *cambiar la noche en día*, es decir, en prometerle que la noche de la tribulación cederá al día de una nueva dicha. Ellos dicen también que la luz de ese día está a punto de brotar de las tinieblas.

13 Job, por el contrario, está persuadido de que Dios no intervendrá en su favor antes de la muerte. Tiene conciencia de que sus

*12 l. *mimnî*; TH: «de la faz de».

14 A la podre digo: 'Tú eres mi padre';
a los gusanos: 'Madre, hermanos'.
15 ¿Dónde, pues, está mi esperanza?;
mi buena dicha*, ¿quién la verá?
16 ¿Bajará conmigo* al infierno?
¿Descenderemos* juntos al polvo?»

---

pecados no son tales que hayan movido a Dios a castigarlo tan severamente por ellos. No puede, por lo tanto, a Job impulsarle a cambiar por la penitencia. Ni cree que Dios haya ya de cesar en su inexplicable ira para con él, pues no lo ha hecho a pesar de tantas súplicas e interpelaciones (*ʾim*, con fuerza concesiva; cf., v.gr., 9,15.30). Por eso, por mucho que esperara, ya no puede tener otra morada que la del seol, en cuyas tinieblas tendrá que extender su lecho. En conformidad con la vida privada de toda actividad que los hebreos atribuían a los *rᵉpāʾîm*, se los imaginaban a todos tendidos en el seol (cf. Ez 32,17-31) como yace el cuerpo en el sepulcro.

14 Por lo próximo que Job se consideraba a la muerte, podía decir que ya moraba en el seol, y, mirando a su cuerpo, puede decir que ya pertenece como cadáver al sepulcro. Se ve ya tan semejante a un cadáver corrompido y cubierto de gusanos, que se tiene ya como de la familia de éstos. Puede decir que es hijo de la podre del sepulcro e hijo y hermano de los gusanos. Son muchos los autores modernos que sin dudar dan a *šaḥat* el significado de «fosa» que ciertamente tiene de ordinario (cf., v.gr., 33,18.22.24.28). Y, con todo, no parece dudoso el sentido de «podredumbre, corrupción», que le dan algunas versiones antiguas (Aq Teod Símm) y no pocos autores también modernos. Es el mismo que le dan las versiones G S Hier y con ellas los Príncipes de los Apóstoles (Act 2,24-33; 13,35) en Sal 16,10. El sentido *šaḥat* = «podredumbre» es semánticamente correcto, derivando la palabra de la raíz *sḥt* (no de *swḥ*). Aquí es el único sentido congruo: *a)* *šaḥat* ha de tener una significación homogénea con el término *rimmâ* («conjunto de gusanos», «gusanería»); la de «fosa» o «sepulcro» no lo es; *b)* *šaḥat* = «fosa» es femenino; ¿por qué Job le llama «padre», mientras a *rimmâ*, femenino colectivo, le llama «madre y hermanas» (así en hebreo, lo que prueba que el autor está cuidadoso de acomodarse al género gramatical); *c)* ¿por qué Job se habría de sentir en íntima familiaridad con el sepulcro, que todavía no ha experimentado, como se siente familiar con los gusanos que pululan ya en su cuerpo?[2] La razón última por que se desecha el sentido de *šaḥat* = «podredumbre», que aparece también con claridad en Job 9,31, parece ser cierto prejuicio exegético-dogmático: no se quiere admitir el sentido mesiánico de Sal 16,14.

16 Job ciertamente no gustará más de dicha en esta vida que se acaba. Pero, para inculcar más el pensamiento, añade esa pre-

*15 l. *wᵉṭôbātî* c. G; TH: «mi esperanza».
*16 [a] l. *haʿimmādî* c. G; TH: «partes». [b] l. *nēḥāt*; TH: «descanso».

[2] J. Gray (l.c., p.150 nt.) traduce *šaḥat* por «corrupción», y ve un paralelo del verso en un texto ugarítico (Gordon, *UH* 127,29-38). El podría enseñar que las metáforas en uno y otro

18 1 Replicó Bildad sujita diciendo:
2 «¿Hasta cuándo seguirás poniendo* embarazos a las palabras?
Entra en razón*, para poder hablar nosotros.

---

gunta irónica, a la que nadie entonces hubiera dado respuesta afirmativa: ¿o será que esa esperanza se la llevará consigo al seol para que se cumpla en aquel lugar del que toda dicha está excluida? Job, pues, niega terminantemente que pueda retornar al estado feliz de otros tiempos, ni aquí ni en el seol. Eso no contradice a la esperanza mostrada en 16,18ss y que Job no dice nunca haber perdido.

CAPITULO 18

SEGUNDA INTERVENCIÓN DE BILDAD

Tras una áspera reprensión a Job (18,2-4), intenta dar una prueba de la doctrina de la retribución, limitada a la suerte desgraciada del impío, que prospera a veces; pero su felicidad acaba de modo súbito (5-21). Bildad se ha limitado a repetir lo que había presentado ya en su primera intervención, sin añadir argumento alguno en que fundarlo. Lo único nuevo son las ofensas a Job.

Introducción. 18,1-4

2 En este verso y en los dos siguientes, Bildad, según el TH, se dirigiría a varios oyentes. No pocos autores admiten el texto y lo refieren a los amigos de Job [1]. Sería un caso muy singular. La explicación que se da del hecho resulta laboriosa, y la interpretación, rebuscada. Parece mejor leer en singular con la versión griega y referir las palabras de Bildad a Job, a quien únicamente se dirigen los amigos en todo el diálogo. De los que admiten la corrección del griego, varios traducen 2a así: «¿Cuándo pondrás fin a las palabras?» La idea estaría muy en su punto, pero es difícil hallarla en el texto hebreo: *ʿad ʾānâ* no es igual a «cuándo»; *qinṣê* no parece que puede identificarse con *qēṣ*, «fin» [2].

texto empleadas quieren expresar una unión más intrínseca que la que hay entre el cadáver y el sepulcro en que yace.

*2 ab l. singular c. G; TH: plural.

1 Son varios los autores modernos (v.gr., Dhorme, Peters, Junker, Hölscher, Weiser, Fohrer) que conservan los plurales del TH («pondréis fin», «cobrad juicio», «a vuestros ojos»). Pero los diversos sentidos que dan al conjunto no son plenamente satisfactorios. Parece más sencillo seguir a G, que lee en singular, como hacen Ricciotti, Vaccari, Larcher, Terrien. La mayor dificultad de esta segunda sentencia se halla en el *ʿad ʾānâ* del principio, que algunos arbitrariamente omiten y otros traducen por «cuándo». Pero se puede conservar el sentido propio de la partícula («hasta cuándo») admitiendo una elipsis (Ricciotti): supliendo, v.gr., «seguirás hablando» (cf. Sal 6,4). Bildad, pues, se dirigiría a Job, como todos hacen siempre al principio de sus intervenciones, y en especial Bildad, que ha comenzado en 8,2 casi del mismo modo.

2 *qinṣê* (pl. constr. + preposición: cf. JOÜON, § 129m; GES-KA, § 130). Unos autores lo toman como sinónimo de *qēṣ*, dándole el significado de «fin» o el de «límite», según la interpretación que dan al verso, el cual unos refieren a las palabras de Job («... pondrás fin a tus palabras?» [Ricciotti, Vaccari, Larcher]) y otros a las de Bildad («... pondréis límites» [Peters, Fohrer], es decir «trabas», «cortapisas», como traducen otros *qinṣê*, derivándolo de una raíz acádica: *qinṣû* [Terrien, Hölscher]).

3 ¿Por qué somos tenidos por unos jumentos,
y reputados a tus* ojos como unos estúpidos*?
4 En tu furor, a ti mismo te desgarras;
¿acaso por razón de ti se ha de dar por desamparada la tierra
y removida de su lugar la Roca?
5 Se apagará, sí, la luz de los malvados;
dejará de brillar la llama de su hogar.
6 La luz se oscurecerá en su tienda;
la lámpara [que luce] sobre él se extinguirá.

Parece, pues, que hay que dar a *ʿad ʾānâ* su significación natural y a *qinṣê* el sentido de algo que coarta e impide la eficacia de las palabras, se entiende las dichas a Job por los amigos. Job con sus subterfugios y aparentes razones pone trabas a la fuerza que de suyo tienen las palabras de enseñanza y consuelo (cf. 15,11). Vendría Bildad a repetir de otro modo lo que había censurado Elifaz al principio de su anterior discurso (15,3.11). Lo repite en el tono colérico y con las mismas palabras con que había dado comienzo a su anterior intervención.

3 Bildad, como sus amigos, rehúye una refutación en regla de la tesis de Job y de los argumentos por él traídos en el último o en los precedentes discursos, y se contenta con protestar de las expresiones con que Job ha motejado la sabiduría de los tres amigos, pero desfigurándolas y haciéndoles decir lo que Job no dijo [3].

4 Las palabras de Job, sin entrar en un análisis de ellas, las considera, parte, como el desfogue de un furor insano con el que a sí mismo se destroza al no querer someterse a la corrección de Dios, y parte, como la impía pretensión de probar que en él no se ha cumplido una ley de la Providencia—la de la justa remuneración—, cuya suspensión en un solo caso, el de Job, supondría que la tierra había sido desamparada de Dios y, por lo tanto, que la Roca, es decir, Dios mismo (cf. Dt 32,30s), habría dejado su lugar de justo gobernador del mundo, o habría cambiado de atributos.

El «dogma» de la retribución en el impío. 18,5-21

5-6 La súbita cesación de la dicha de que por algún tiempo gozan los perversos la expresa Bildad por la metáfora, no rara en la literatura sapiencial, de la luz que se extingue o la lámpara que se apaga (Prov 13,9; 24,20). La luz que causa gozo y da seguridad es la imagen más natural de la prosperidad y buena dicha (Prov 4,18; Sal 97,11). Se pueden distinguir tres luces: la luz de la lámpara encendida durante la noche en la tienda o casa para orientar a los transeúntes; o la que se cuelga en lo alto sobre las cabezas en la

*3 [a] TH: «vuestros». [b] l. *neṭammōnû*; TH:?

[3] *niṭmînû* lo toman unos como Ni. de *ṭmh* = *ṭmʾ* (cf. Joüon, 78g) y traducen: «somos tenidos por impuros (Fohrer con Vg S), lo que no parece acomodarse al contexto si no se toma como equivalente a «destituidos de la ciencia del temor de Dios» (Junker), sentido que parece arbitrario. Otros leen con algunos mss. *neṭammōnû* (del neohebr. *ṭmm*, obturar), traduciendo (como en la traducción aceptada) «cerrados u obtusos de mente», es decir: «necios, estúpidos» (Vaccari, Larcher). Otros leen: *nidmînû habbaʿar*: «somos asemejados a las bestias (Dhorme) o *nedammônû*, Con G: «somos forzados al silencio» (Peters).

7 Sus resueltos pasos quedarán atajados,
sus propios designios le harán dar traspié*.
8 Por sus propios pasos va a dar en la red,
anda sobre armadijos.
9 Préndele el lazo por el talón,
el cepo se cierra sobre él.
10 Para él se ha ocultado en tierra la red,
se ha preparado la trampa en el camino.
11 De todas partes le espantan terrores,
van tras él siguiéndole los pasos.
12 Su abundancia se convierte en hambre*,
la desgracia le está al lado.
13 Un morbo roe su piel;
devora sus miembros el primogénito de la muerte.

---

habitación para ahuyentar de ella las tinieblas (cf. 29,3); y, asimismo, el fuego que arde vivo en el hogar. Todas tres luces dan testimonio del tranquilo goce de la vida en la familia. Pues bien: todas esas luces se apagarán a un tiempo en la tienda del malvado, es decir, tendrá término la dicha (cf. 21,17).

7 Mientras al malvado le iba todo bien, avanzaba con paso resuelto y firme por el camino que él mismo se había abierto (la metáfora es frecuente en el AT) (cf., v.gr., Sal 18,37; 19,45; Prov 4,12). Pero ahora el camino se ha hecho estrecho y resbaladizo (cf. Sal 35 6; 73,18; Jer 23,12).

8-10 Y, a medida que avanza, el camino se va erizando cada vez más de lazos, redes y trampas—el autor emplea todos los términos existentes, algunos muy poco usados y aun no usados más que aquí, expresivos de los artificios usados en la caza de aves y otros animales, generalmente pequeños—en los que el malvado se va metiendo por sí mismo hasta que queda prendido en ellos.

12 Pronto se abate sobre el inicuo la penuria y el hambre; los golpes de la adversidad se hacen continuos: la desgracia ya no le deja. No todos los autores interpretan así el verso. Leyendo *ʾāwen lô* por *ʾōnô*, algunos traducen: «hambriento está de él el infortunio». La figura resulta extraña, y más si se conserva el TH («su infortunio tiene hambre»). La traducción propuesta armoniza muy bien con el contexto. Más si, como decimos en seguida, hay una alusión a Job.

13 La desgracia suprema que sobreviene al malvado es una enfermedad letal que destruye su organismo en sus partes exteriores e interiores y que, como claramente dice el verso siguiente, le lleva a la muerte. Si cualquier mal corporal puede llamarse «hijo de la muerte» (así los llaman los árabes)[4], bien merece la denomi-

*7 l. *wᵉtakšîlēhû*; TH: «y le arrojará».
*12 l. *rāʿāb*; TH: «famélico».

[4] Cf. Peters (p.188), Dhorme y Driver-Gray. Los babilonios daban a la peste el nombre de «vástago de Ereškigal (reina del infierno)». Algunos admiten en la expresión empleada por Job resonancias demonológicas, como otros las creen ver en Sal 91,6 (v.gr., De Fraine: B 40 [1959] 372-383). Se trataría de demonios enteramente sujetos a Dios, como en el salmo; pero parece más probable que «primogénito de la muerte» sea una mera personificación poética.

14 Es arrancado de la tienda en que se sentía seguro,
se le arrastra al rey de los terrores.
15 En su tienda anida el fuego,
sobre su morada se esparce azufre.

---

nación *primogénito de la muerte* la terrible, mortal enfermedad descrita por Bildad, sea o no, como algunos creen, la lepra. «Primogénito» denota primacía. No hay duda de que Bildad, al hablar así, está refiriéndose a la enfermedad que aqueja al pobre Job, con lo que descubre que, aunque en la apariencia hablaba del malvado universal, en realidad piensa concretamente en Job. Si lo que dice en los v.7-11 es más general, el castigo anunciado en los versos siguientes lo ha ido a buscar en la vida de Job, privado de sus bienes de fortuna (12a y compara con 1,13-17) y herido por constantes desgracias que le arrebatan hasta sus hijos (12b; cf. 1,18-19).

14 La terrible enfermedad con que es herido el malvado (Job) llevará a éste irremediablemente a la muerte, arrastrado a la fuerza al dominio del *rey de los terrores*[5]. La expresión no se halla fuera de este lugar, pero es claro que designa a la muerte, frecuentemente personificada en la Sagrada Escritura (cf. 28,22; Sal 49,15; Is 28,15; Jer 9,20). En Sal 49,15, la personificación es casi la de este verso, dada la afinidad que hay entre los conceptos «rey» y «pastor», expresados en el AT a veces por la misma palabra *rōʿēh*.

15 La expresión *mibbᵉlî lô* (propiamente: «de no [o «sin»] para él», lo que se suele interpretar: [la tienda] «que ya no es suya») deja incierto el sentido del verso. Varios autores la corrigen leyendo *lîlît*, vocablo que aparece en Is 34,14. Según su etimología aparente (de *layil*), significaría «la nocturna», y, en la opinión popular, sería un espectro de apariencia femenina que habitaría en parajes desiertos entre ruinas cuya proximidad infunde temor. A él corresponde el *lilītu* babilónico, un demonio del desierto. Ser habitación de *lîlît* es, por lo tanto, lo mismo que estar convertido en ruinas y enteramente abandonado. En eso se convierte la morada del inicuo. Bildad piensa más que en tienda propiamente tal en una casa bien edificada. El azufre que, según el segundo estico, se esparce, no precisamente sobre la misma casa, sino sobre todo el paraje en que estaba edificada, ha de tener un fin semejante al de la sal que se esparcía sobre las ciudades arrasadas para hacerlas estériles e inhabitables (cf. Jue 9,45). A veces se debían juntar ambas cosas (cf. Dt 29,22).

Paralelismo más perfecto obtiene Dahood[6] sin alterar apenas el texto, vocalizando la expresión controvertida *mabbēl l.* y recu-

[5] La expresión «rey de los terrores» recuerda las denominaciones dadas en las literaturas griega y orientales al mítico rey «duro y terrible» que domina en la región del infierno (cf. el Nergal de los babilonios [AOT p.262]; el Plutón de los latinos o Hades de los griegos [cf. *Eneida* VI 106 y *Geórgicas* IV 469: *regem tremendum*, de Virgilio]; *Metamorfosis*, de Ovidio, V 309). Raši explicaba ya la expresión por «príncipe de los demonios». Parece, pues, otro de los pasajes en que el autor de Job no teme, lo mismo que Isaías y algunos salmistas, recurrir a imágenes tomadas de las mitologías de otros pueblos.

[6] M. Dahood, *Some Northwest-Semitic Words in Job*: B 38 (1957) 306-320 (espec. 312-314).

16 **Por debajo se secan sus raíces,**
por arriba aridece su ramaje.
17 **Desaparece de la tierra su memoria,**
su nombre se borra de la región.
18 **Se le arroja de la luz a las tinieblas,**
se le extermina del mundo.
19 **No queda prole ni parentela suya en el pueblo,**
en el lugar de su domicilio no hay superviviente.
20 **Por su aciago fin quedan estupefactos los occidentales,**
sobrecogidos de horror los orientales.

---

rriendo al ugarítico y al acádico para darle el significado de *fuego*, enteramente paralelo con el *azufre* del segundo estico. Es la interpretación que hemos adoptado en la versión, aunque vemos difícil el uso del verbo *šākan* («habitar», «morar») referido al fuego. Se hace poco creíble que el autor no hubiera empleado otro más apto y frecuente. Conforme a esta lectura e interpretación, la morada del impío, según Bildad, será consumida por el fuego producido por azufre ardiendo, a semejanza de las ciudades de la Pentápolis (cf. Gén 19,24; Dt 29,22).

16 El verso, más que una metáfora, es una frase hecha sacada, como es tan frecuente en el libro de Job, del mundo vegetal; de un árbol podrido o seco desde lo profundo de las raíces a lo más alto de su copa. Es un modo de decir que expresa la plena destrucción, parecido al que hallamos, v.gr., en Am 1,9: «destruí su (del amorreo) fruto por arriba y sus raíces por abajo» (cf. también Is 9,13; Mal 3,19). El malvado quedará completamente aniquilado.

17 Porque del malvado perecerá no sólo la persona y la casa, sino lo que podría decirse que se perpetúa de un hombre después de su muerte: su renombre y su descendencia. Ambas cosas las apreciaban mucho los hebreos (cf. Dt 25,6).

18-19 Lo que del malvado hubiera podido continuar viviendo, como en el justo (cf. Eclo 44,13.14; 46,12), es arrojado al olvido. Es como si el malvado de nuevo fuera arrojado, en lo que de él quedaba, de la luz de los vivos, es decir, de la de este mundo (cf. 33, 30; Sal 56,14), a las tinieblas de la región de los muertos y de ese modo quedara exterminado completamente del mundo.

Parece que en estos dos versos, principalmente en el 18, quiere Bildad destruir la esperanza que había expresado Job en 16,18s de una póstuma reivindicación de su inocencia.

20 Calamidad tan grande necesariamente extiende su fama a oriente y occidente, y a todos los hombres llena de asombro y terror. Es el efecto que producen los grandes juicios punitivos de Dios (cf. Jer 18,16; 19,8; 49,17; Sof 2,15). Algunos dan a los adjetivos *ʾaḥărōnîm* y *qadmōnîm* sentido temporal («postreros» y «primeros»); pero el sentido local es evidente. *Su aciago fin* en TH es propiamente «su día», con que se designa el del juicio de Dios y, por sinécdoque, el juicio mismo o castigo (cf. Jer 50,27): el miserable fin del malvado.

21 Sólo así le va a la casa del inicuo,
a la morada del que descocone a Dios».

19 1 Respondió Job diciendo:
2 «¿Hasta cuándo seguiréis contristando mi alma
y torturándome con vuestras palabras?
3 Son ya diez las veces que me ultrajáis
y sin avergonzaros me maltratáis.
4 Aun dado caso que hubiera yo realmente errado,
en mí quedaría mi error.

---

21 Solemne epifonema en que Bildad ratifica la verdad de cuanto ha expuesto. Así termina Bildad su intervención sin añadir palabra alguna de exhortación. Sin duda que da la causa de antiguo amigo por perdida; cree que no hay nada que esperar de él. La impresión que esta «consolación» tiene que causar en Job habrá de ser penosísima. Es de esperar que ella se refleje en su contestación.

CAPITULO 19

La impresión causada en el ánimo de Job por las palabras de Bildad ha sido profunda y dolorosa. Lo manifiesta él desde el principio mismo de su contestación, en que, dejando todo tono de ironía, responde a los amigos echándoles en cara, con una vehemencia no superada en lo restante del diálogo, su modo injurioso e inhumano de tratarle (2-5). Luego se esfuerza por hacerles entender su real situación, para lograr que sean compasivos con él (6-22). Sube después a una esperanza cuyo alcance procuraremos determinar en la exposición de la perícopa (23-27). Termina amonestando a los amigos a temer a Dios y conminándolos con su justicia (28-29).

Reprensión del proceder de los amigos. 19,2-5

2 Comienza Job con las mismas palabras con que había comenzado Bildad. En su pregunta alienta no tanto la ira cuanto el dolor y pesadumbre de verse lastimado con tanta insistencia con palabras tan duras y ofensivas. En vez del tono irónico que había tomado en el principio de su discurso anterior, reprende a los amigos, con gran sentimiento, por la aflicción que le causan sus incesantes, injustas apreciaciones con que le aplastan hasta dejarle deshecho *(dk'*, «triturar pisando»).

3 Porque son ya *diez*, es decir, muchas, casi innumerables (cf. Gén 31,7; Núm 14,24 y nuestro «te lo he dicho *veinte* o *cien* veces») las veces que le han ultrajado sin sentir vergüenza de rebajarle injustamente a la condición de un hombre malvado.

4 No todos los autores traducen este verso de ese modo. Dando a *we'ap* sentido de interrogación, traducen: «¿Es cierto, pues, que he errado y que persevera en mí mi error?» Job negaría la imputación de pecado *(šāgâ*, «pecar por error» y, por consiguiente,

5 ¿Queréis seguir insolentándoos contra mí,
y continuar echándome en cara mi abyección?
6 Sabed, pues, que Dios me priva de mi derecho
y me ha envuelto en su red.
7 Clamo: '[Se me hace] violencia', y no obtengo respuesta;
pido auxilio, y no se me hace justicia.
8 Ha cerrado mi camino con muro que no puedo traspasar,
ha extendido tinieblas sobre mi sendero.
9 Me ha despojado de mi gloria,
me ha arrebatado la corona de la cabeza.

---

pecado ligero) o de error en el mantenimiento de su inocencia y de su modo de juzgar de la justicia divina. Pero normalmente la partícula interrogativa sería *ha'ap*. Supuesta nuestra versión, Job admitiría, pero sólo como meramente posible, la hipótesis de haber cometido algún pecado por inconsideración o inadvertencia, pero negaría que con él hubiera acarreado algún mal a otro; menos a sus contrincantes. Si, como creen sus contrarios, lo que padece fuera efecto de su error, en Job sólo permanecería ese error; él solo, no los amigos, pagaría sus consecuencias. ¿Por qué, pues, se ensañan con tanta crueldad en él? (cf. un modo de argüir semejante respecto de Dios en 7,20).

5 Al argumento de Job en el v.4 responderían tal vez los amigos que Job en realidad es un pecador malvado, como lo prueba el estado de abyección a que Dios lo ha reducido [1].

Real situación de Job. 19,6-22

6 Dios ha obrado con Job sin atender al derecho que, como justo, le cabría. Ha violentado, doblegado (según la fuerza del verbo hebreo [*'wt* Pi.]) ese derecho y, usando de la metáfora empleada por Bildad (18,8-10), le ha envuelto en la red. Dios mismo la ha extendido en derredor de Job [2]; no es que la haya preparado Job (alusión a lo dicho por Bildad en 18,7-10: el alcance de estas expresiones en boca de Job está claro para quien tiene presente el concepto que Job ha manifestado sobre la justicia divina [cf. principalmente 9,3]).

7 Job, ante la injusta opresión, clama pidiendo auxilio. Es claro que a Dios, al Dios defensor de su derecho, del que estaba cierto que velaba por él en las alturas (16,19).

8 En los versos siguientes, Job se esfuerza en declarar por medio de vivas imágenes la opresión o violencia de que se queja en el v.7. Emplea primero la del *camino* que se cierra, de que ya se había valido en 3,23 (cf. Lam 3,7-9).

9 Dios le ha desnudado de la gloria que, como *vestido*, antes le adornaba. Esa gloria era no sólo la prosperidad que le daba honra, sino su virtud y justicia, reconocida por todos (cf. 29,14), y

1 *gdl* en hi., con el gerundio *l*e*dabbēr* sobrentendido («decir grandes cosas»), puede tener el mal sentido de «hablar con soberbia, insolencia», ofender con palabras insolentes (cf. Sal 35,26; 38,17; 55,13; Ez 35,15; Sof 2,8.10).

2 La red aparece como arma divina en Ez 12,13; 17,20; 32,3.

10 **Me ha demolido de todos los lados hasta quedar deshecho,**
y ha descuajado como un árbol mi esperanza.
11 **Se ha encendido* contra mí su cólera;**
me ha tomado por enemigo suyo*.
12 **Unidos han venido sus escuadrones,**
se han abierto camino hacia mí,
han acampado en torno de mi tienda.
13 **Se apartaron* de mí mis hermanos,**
mis conocidos se han retirado de mí.
14 **Mis allegados y familiares no comparecen;**
me han olvidado 15 **los huéspedes de mi casa.**
Soy un extraño para mis sirvientas;
un forastero he venido a ser a sus ojos.
16 **Llamo a mi siervo y no me responde;**
con mi boca he de suplicarle.

---

principalmente la divina benevolencia. Antes de su infortunio, Job, en el esplendor de su gloria, era como un rey (cf. 29,25), cuales eran de algún modo aquellos antiguos patriarcas. Ahora es un rey destronado y sin corona [3].

10 Comparándose a una *ciudad fortificada,* se ve Job, no ya batido en brecha (cf. 16,14), sino demolido en todo el circuito, es decir, deshaciéndose del todo por la enfermedad (a la que sin duda alude principalmente); a punto de desaparecer por la muerte. No tiene, pues, ninguna esperanza de dicha ni de vida. Dios se la ha arrebatado como se arranca de raíz un *árbol*, que no puede retoñar más.

11-12 La raíz de todos sus males y su última razón la ve Job en la ira divina, que, sin que pueda él descubrir la causa, se ha encendido contra él (cf. 16,9; Lam 3,43) y lo ha tomado por enemigo (cf. 13,24; Lam 2,5).

Dios, como enemigo de Job, manda contra él aunados, como escuadrones de su ejército, males sin número: los infortunios, la enfermedad, dolores y aflicciones. Como ejército que va a sitiar una gran ciudad se han abierto camino expedito hasta él, han llegado ya a él y acampan en derredor de su indefensa tienda dispuestos a destruirla y a Job con ella (cf. la misma imagen en 30,12; referida inmediatamente a Dios en 16,14).

13-16 Los parientes más próximos *(hermanos* en el sentido amplio oriental de la palabra) se le han alejado, lo mismo que los *allegados* por algún parentesco y aquellos que había hecho *familiares* la amistad, o los que gozaban de la hospitalidad de su casa. Las *sirvientas* o esclavas le miran como extraño a la familia y aun tal vez al pueblo o tribu; como extranjero (ambos sentidos pueden tener los dos adjetivos *zār* y *nokrî)*. En este último caso se señalaría,

*11 [a] l. *wayyiḥar* c. S Vg; TH: «encendió». [b] l. *keṣārô*; TH: en plural.
*13 l. en plural; TH: en singular.
[3] De las imágenes empleadas en este verso y de otros indicios hay quien concluye que el autor atribuye a Job dignidad real. Cf. A. Caquot, *Traits royaux dans le personnage Job:* Hommage à W. Vischer (1960) p.32. El autor emplea lenguaje figurado del que no se puede sacar esa conclusión. Pero, por lo menos, es un patriarca, príncipe al modo de Abraham (cf. Gén 23,6). También Pineda habla en ese sentido. Es interesante que la versión Vg de Tobías (Tob [Vg] 2,14) hace también reyes a los amigos de Job.

17 Mi aliento repugna a mi mujer,
hiedo a los hijos de mis entrañas.
18 Hasta los niños me rechazan;
si intento levantarme, me vuelven la espalda.
19 Tienen horror de mí todos mis confidentes;
aquellos a los que yo amaba se vuelven contra mí.
20 Se pegan a la piel* mis huesos;
se me ha ido la carne*[b] de los dientes.

---

además del desconocimiento, el desprecio, aun el odio. Admira que Job hable de siervas y siervos. No es verosímil que los hubiera conservado después de la desgracia. Luego hablará de hijos (cf. v.17). Job debe de emplear lenguaje proverbial y frases hechas, que quieren expresar únicamente la idea del completo desamparo.

17 De modo semejante hay que entender este verso, que, por lo que a los *hijos* toca, ciertamente no puede verificarse en Job. No es necesario, pues, hacer equivalente la expresión «hijos de mis entrañas» a «hijos de las entrañas que a mí me engendraron» (es decir, hermanos de madre), contra el uso constante de ella. Nunca en el AT «mi vientre» es igual a «vientre de mi madre». También es enteramente arbitrario suponer que Job quiera expresar hijos de alguna concubina[4]. Job pretende sólo decir que el estado en que se halla es para causar invencible asco, aun en las personas a quienes el vínculo y amor familiar hace más insensibles a la repugnancia que de suyo causa la enfermedad, como son la mujer y los hijos.

18 También *los niños* dan muestra de su repugnancia evitando acercarse a él. Y si la curiosidad hace que lo miren manteniéndose a distancia, si ven que hace ademán de querer levantarse, lejos de ir hacia él para ayudarle, volviendo la espalda, huyen asustados. Damos a *dbr* Pi., en el segundo estico, el sentido de «volver la espalda», «huir», que hay que darle en Cant 5,6, si no se quiere recurrir allí a correcciones del texto poco fundadas. Aquí ese sentido está más en armonía con la idea de repugnancia que aparece en el contexto que no el de «hablar burlonamente», como suelen traducirlo.

19 El horror que causa Job alcanza también a los hombres prudentes que formaban el grupo de sus consejeros (cf. 15,8). La alusión a los amigos es clara.

20 El verso parece alterado. Lo añadido por TH perturba el sentido del primer miembro, que evidentemente denota la ausencia de toda carne entre la piel y los huesos y equivale a nuestro «quedar con la piel y los huesos» (cf. Sal 102,6; Lam 4,8). A lo más, se podría conservar el vocablo leyendo *mibbāśār*, «sin carne»: «se me pegan a la piel mis 'descarnados' huesos (propiamente: osamenta)». Pero probablemente la palabra proviene del segundo estico. Este ofrece

*20 [a] TH: + «y en mi carne». [b] l. *wayyitmallēṭ bᵉśar*; TH: «y he escapado con la piel»

[4] No faltan, con todo, autores (Driver-Gray, Hölscher, Kissane, Terrien) que dan a «hijos de mi vientre» el sentido que rechazamos o uno semejante. Parece que no tienen presente el carácter figurado e hiperbólico de esos versos. Olvidándolo o desconociéndolo, se podría llegar a la conclusión de que el poeta ignora lo que se cuenta en el prólogo, en contradicción con 8,4; 29,5.

21 **¡Apiadaos, apiadaos de mí, vosotros mis amigos,**
pues la mano de Dios me ha herido!
22 **¿Por qué me hostilizáis vosotros, como Dios,**
sin llegar a veros satisfechos de mis carnes?
23 **¡Oh, quién me diera que se escribieran mis palabras!**
¡Quién me diera se consignaran en una inscripción;

---

también dificultad y ha dado lugar a variadas interpretaciones, ninguna plenamente satisfactoria. Leyendo el verbo en tercera persona y *b^{e}śar* en vez de *b^{ec}ôr*, hallamos el sentido expresado en la traducción. Job ha perdido hasta la carne de las encías. Sus dientes han quedado enteramente descarnados al retirarse las encías, lo que contribuye a que la figura de Job sea la de un esqueleto [5].

22 Si sus amigos no le han causado las calamidades que le afligen, no cesan de «morder y devorar sus carnes», es decir, según el sentido que tiene esa metáfora entre los semitas (cf. [en arameo bíblico] Dan 3,8; 6,25; la misma aparece en asirio), de perseguirle con calumnias y falsas acusaciones, y sin que den señales de querer cesar en ellas: sin mostrar que están ya saciados de sus carnes. En ese sentido parece que toma Job la metáfora y no en el de procurar el daño de alguien, como se toma en Sal 27,2. Job, pues, no tiene esperanza de que los amigos quieran cambiar de sentimientos y de conducta.

La esperanza de Job. 19,23-27

Al ver Job perdida toda esperanza de mover a compasión verdadera a sus amigos, se concentra, como ha hecho otras veces (cf. 6,28-30 y 7,1ss; 16,1-6 y 7ss), en sí y se levanta a Dios. Ya por dos veces (14,13-17 y 16,18ss) la misma magnitud de su desgracia y lo irreparable de ella le ha hecho vislumbrar perspectivas más consoladoras. El horizonte que descubre en los tres pasajes es el mismo, pero la intensidad de luz es distinta. Aquí lo distingue con más claridad y suscita en él una esperanza más cierta de realización. Por desgracia, el texto que describe el objeto de esa esperanza ha llegado a nosotros tan oscurecido, que es uno de los del AT que ha dado lugar a mayor variedad de sentencias en su interpretación. A pesar de eso, lo esencial de él parece seguro.

23-24 Antes de expresar su esperanza y el objeto de ella en los v.25-27, manifiesta en estos otros dos, 23-24, con énfasis ex-

[5] La traducción de *mlṭ* por «irse», «desaparecer», podría considerarse violenta, pero es muy semejante a la que tiene, también en Job (41,11) y en hitp. («desprenderse», «escapar», sin la connotación de «ponerse a salvo»). Sutcliffe (B 31 [1950] 375s) y otros autores, como Fohrer (p.315) y Terrien (p.147), reúnen no pocas de las diversas interpretaciones que se han dado al difícil hemistiquio, rebelde a toda explicación plenamente satisfactoria. Para algunos, la frase indicaría que la enfermedad ha dejado a Job todavía lo indispensable para ir viviendo. Pero Job no tiene esperanza de vivir; está cierto de su próxima muerte (v.gr., 7,21). Peters toma, con la Vg, la expresión «piel de mis dientes» como equivalente a «mis enflaquecidos labios», con lo que querría decir que ya no le queda más que el órgano de la palabra: no tiene más poder que el de hablar. No sabemos que la interpretación haya hallado la aquiescencia de alguien. Sutcliffe, sin corregir nada en el segundo estico, toma como nosotros «la piel de los dientes» como sinónimo de «encías»: éstas, protegidas por las mejillas, sería lo único que le quedaría incólume a Job. No es probable que Job haya querido notar esa excepción hecha por la enfermedad. Más natural es que indicase que no le ha perdonado ni en eso, con lo que lo asemejaba más a un esqueleto.

24 **que con punzón de hierro y plomo**
para siempre se esculpieran en la roca!

---

traordinario, el deseo de que sus palabras adquieran perennidad perpetua. La frase *quién me dará* (así en hebreo) equivale de ordinario a nuestro «ojalá» y expresa el deseo intenso de algo muchas veces inasequible o muy difícil de alcanzar (v.gr., Job 29,2; 31,35; Ex 16,3; Núm 11,29, etc.). En el v.23a expresa el deseo en general. Los esticos siguientes determinan el modo concreto como querría que se escribiesen. Habrían de consignarse a modo de *inscripción* o monumento escrito, cinceladas *en la roca* con *punzón de hierro* y rellenas las cinceladuras con *plomo*, para hacer más visibles y brillantes los rasgos de las letras. *sēper* no es necesariamente un «libro» o volumen de varias páginas: puede designar también un monumento escrito a modo de inscripción, grabada, por ejemplo, en una roca. Los dos esticos del v.24 muestran que Job entiende así el *sēper:* como una inscripción grabada en una roca *(ṣûr);* no en alguna piedra erigida para eso en monumento, que fácilmente podría derribarse o destruirse, sino en una peña enhiesta, firmemente arraigada e inamovible. La inscripción se habría de hacer cincelando las letras en la roca por medio de un escoplo de duro hierro (cf. Jer 17,1), el metal clásico por su dureza (cf. Dt 28,48). En el texto, además de «hierro» *(barzel)*, se lee a continuación «y plomo». No puede entenderse eso como si el plomo formara parte del instrumento incisivo, al que restaría dureza, ni como si la inscripción se hubiera de hacer en alguna lámina de plomo (lo que estaría mal expresado; debería haber dicho «en plomo»), pues la inscripción se habría de tallar «en la roca». No deja, por tanto, de tener probabilidad la opinión de que el plomo, de que se hace mención junto con el hierro del cincel, estaba destinado a rellenar las cinceladuras de las letras para que los rasgos de ellas quedasen bien visibles. Esta conjetura, presentada ya por Raši (Rabbi Šelomo Yišḥaqi [1040-1105]), ha adquirido muchos visos de probabilidad desde que el examen minucioso de la inscripción de Darío I en la roca de Behistun (Bisiutun) ha mostrado que así se escribieron algunos nombres de ella. Eso hace muy verosímil que el autor de Job pensase en un modo de inscripción semejante [6]. Las incertidumbres que puede haber en la interpretación de los pormenores del texto dejan a salvo la claridad de la idea general: Job querría que a sus palabras pudiera darles un modo de expresión que las perpetuase para las sucesivas generaciones: *para siempre.*

[6] Terrien cree ver en el hallazgo de los rollos en cobre de Qumrân (cf. K. G. Kuhn, *Les rouleaux de cuivre de Qumrân:* RB 61 [1954] 193-205; J. T. Milik, *Le rouleau de cuivre provenant de la grotte 3Q [3Q 15]: Discoveries in the Judaean Desert of Juda III* [Oxford 1962] p.199-302) confirmación de la conjetura de Dhorme de que *sēper* equivale aquí al acádico *siparru*, «bronce». El estico diría: «quién me diera que se grabasen en rollo de bronce». Serían así tres los modos como querría Job que se conservasen escritas sus palabras: en cobre, en plomo y en roca. Parece más natural la interpretación dada: Job piensa en una inscripción grabada sobre roca, esculpida con punzón de hierro y rellenos los trazos con plomo. Cf. S. S. Stamm, *Versuch zur Erklärung von Job 19,24:* ThZ 4 (1948) 331-338; H. Gehman, *Sefer, an Inscription in Book of Job:* JBLit 63 (1944) 304-307.

¿De qué palabras se trata? Ciertamente no son las que ha proferido hasta ahora en este su último discurso. Las palabras a que se refiere han de ser de excepcional importancia y valor, y las que hasta ahora ha pronunciado en esta última intervención no contienen más que una reprensión y una lamentación que termina con una súplica. Además de que son demasiado largas para constituir una inscripción lapidaria breve y concisa. ¿Es probable que Job hablase de manera tan vaga y dejase a la discreción del conocedor del diálogo determinarlo? No faltan expositores modernos (v.gr., Weiser y Fohrer) que creen que las palabras a que Job se refiere son las de la solemne protesta de inocencia que ha reiterado tantas veces a lo largo del diálogo y que tiene tan en el corazón. ¿Que lograría Job con la inscripción de ella? Weiser cree que Job quiere que queden como testimonio (lee con Teod *leʿēd* en vez de *lāʿad*, «para siempre», que leen las demás versiones y admiten generalmente los autores) de su inocencia ante Dios, para que Dios, algún día—después de la muerte de Job—, la reconozca y obre en consecuencia. Pero contra eso está: 1) que la corrección del TH no es apta; *leʿēd* redunda; la inscripción no podía tener otro objeto que *testificar* lo escrito en ella. En cambio, era pertinente que la inscripción expresase la perennidad que Job querría que tuviera. 2) ¿Por qué *ante Dios*, que no necesitaba de ese testimonio, y no ante los hombres que hubieran de leer la inscripción? 3) Job haría depender de algo que sabe cierto que no se cumplirá—que se escriban sus palabras—, lo que según el verso siguiente sabe con absoluta certeza que se ha de realizar. Habría en eso notoria contradicción. Fohrer supone que lo que quiere Job es que la protesta de inocencia haga conocer a las generaciones futuras la justicia de su causa y que se le tribute piedad y compasión. Pero ¿sería eso medio eficaz para lograrlo ante los que no le habrán conocido, pues que ni los que le conocen admiten sus protestas de inocencia? A lo menos, dice Fohrer, las acusaciones movidas contra Job tendrían una respuesta que se perpetuaría en la sucesión de los siglos. ¡Mísero consuelo!, pues sería una respuesta sin eficacia alguna. Y, además, queda en pie la dificultad de que el deseo tan ardiente de Job quedaría inmediatamente inutilizado por la firme esperanza que a continuación manifiesta Job de una cierta intervención de Dios a su favor, todavía, según Fohrer, en vida suya. Si Job espera con certeza, según el v.25ss, que Dios va a dar testimonio de su inocencia antes de su muerte, ¿a qué ese deseo de que sus protestas de inocencia permanezcan por mucho tiempo después de ella?

Lo que desea, pues, Job consignar en la inscripción de que hablan los v.23-24 es la certísima esperanza manifestada en 25-27. Si así no fuera, no sería posible hallar—parece—nexo satisfactorio entre esos dos pares de versos. Se podrían concebir dos modos de conexión: *a)* 23-24 expresarían un deseo meramente hipotético que sólo existiría en el caso de que no se diese la esperanza de 25-27. Pero ¿a qué vendría entonces dar cuenta de él? Además de que no es eso lo que dicen las palabras. Estas expresan un deseo actual y

25 Pues[1] yo lo sé: mi redentor está vivo
y el último se alzará sobre el polvo;

muy vehemente. *b)* El deseo es real mientras Job lo enuncia en 23-24, pero queda inmediatamente después anulado por la esperanza de 25-27. Tampoco se ve en este caso por qué había de manifestar Job un deseo que apenas enunciado quedaría inútil. Es por lo demás enteramente antipsicológico sentir con gran vehemencia un afecto y expresarlo con el mayor énfasis e inmediatamente después sentir y expresar otro con el que es incompatible el anterior. Por último, habría que forzar el sentido natural de las palabras, que no significan eso, si no se suple algo con la mente: «deseo que mis palabras sean consignadas... (pero ya no lo deseo), pues sé que mi *gō'ēl* vive». Parece, pues, que 23-24 se han de referir necesariamente a 25-27; lo que no exige, con todo, que las palabras de la inscripción hayan de ser todas y cada una de las contenidas en esos versos, pues Job no pretende componer ahora inmediatamente la inscripción, sino meramente manifestar a sus oyentes su actual esperanza, no precisamente en forma lapidaria. Aunque tales cuales son las palabras que emplea, o a lo más con ligerísimos cambios, podrían emplearse como inscripción, pues tienen las cualidades requeridas para ello: son breves y expresan la idea con fuerza y concisión. De hecho, se han grabado (sin duda más de una vez) en algún sepulcro cristiano. La partícula *wāw* (que hace dificultad a Fohrer para admitir 24-25 como inscripción), de mera unión con el verso precedente, no se habría de conservar y se podría suprimir también el último estico del v.27, que es una reflexión circunstancial sin importancia para el tiempo futuro. De todos modos, la idea contenida en la inscripción había de ser necesariamente la expuesta en los v.25-27.

¿Y qué pretendía Job al querer que ella quedara grabada con escritura indeleble? No, ciertamente, lograr con ello dar eficacia infalible a la esperanza manifestada en ellos (contra Weiser). Job está cierto de que su esperanza se realizará, esté o no escrita. Lo que ha de mover a Dios a cumplírsela, así cree Job, es sólo la justicia de su causa. La consignación de esa esperanza por escrito de modo perdurable no puede servir más que para atestiguar a los que lean la inscripción antes de que Dios realice lo expresado en ella, lo firme de la esperanza de Job, y a los que la vean cumplida, la solidez del fundamento en que se apoyaba. Hay que conceder, con todo, que el que llegaran los hombres por venir a conocer esas dos cosas no podía tener mucha fuerza para aliviar la tribulación actual de Job. Más interesaba a éste suscitar, si podía, en sus actuales impugnadores, el convencimiento de su propia inocencia, que era a lo que en general dirigía sus palabras. Para lograr eso, expresa con la mayor energía posible su esperanza cierta en una intervención posterior de Dios, y llama como testigos a todas las generaciones venideras.

25-27 Es el pasaje del libro de Job considerado por muchos autores [7], aun de los modernos, como uno de los más culminantes,

[7] **Bibliografía:** La historia de la exegesis del pasaje: E. Speer, *Zur Exegese von Job 19*,

26 y después que[2] de mi piel se habrán revestido[3] estos [despojos],
en[4] mi carne veré a Dios.
27 Yo mismo lo veré,
mis ojos lo verán* y no otro[5];
se consumen [de deseo] mis entrañas en mi interior.

---

tal vez el ápice de todo el diálogo, religiosa y literariamente considerado. Ciertamente es uno de los lugares de la Sagrada Escritura a que se ha dedicado más estudio y al que actualmente se le presta todavía mucha atención. También aquí nos extenderemos en su estudio más de lo ordinario. Distinguiremos los siguientes apartados: 1) Texto y versiones; 2) los términos de la perícopa; 3) examen del contenido ideológico del pasaje.

TEXTO Y VERSIONES. Es voz común de los críticos que el texto ha llegado a nosotros muy alterado. Ese juicio parece confirmarlo la diversidad que presentan las *versiones antiguas*[8]. Aunque esta

25-27: ZAW 25 (1905) 47-140. Otras obras señala Peters, p.202s. A la perícopa se suele dedicar especial interés en los comentarios y sobre ella se han escrito no pocas monografías en los dos campos, católico y acatólico. He aquí algunas de las más recientes: J. ROYER, *Die Eschatologie des Buches Job:* BSt 6,5 (1901); J. M. VIDAL, *L'Idée de résurrection dans Job:* RevCF 57 (1909) 295-309.677-697; S. MOWINCKEL, *Hiobs go'el und Zeuge im Himmel:* BZAW 41 (1925) 207-212; P. F. CEUPPENS, *De resurrectione mortuorum apud Job c.19,v.25-27:* Ang 7 (1930) 433-459; H. RONGY, *La résurrection est-elle enseignée dans Job?:* Rev Eccl de Liège 25 (1933) 25-30; A. BEEL, *In Job 19,25-27:* CBrug 34 (1934) 3-8; G. HÖLSCHER, *Hiob 19,25-27 und Jubil 23,30-31:* ZAW 53 (1935) 277-283; C. I. LINDBLOM, *Ich weiss, dass mein Erlöser lebt:* StTh Riga 2 (1940) 64-77; C. R. NORTH, *The Redeemer God:* Interp 2 (1948) 3-6; L. WATERMAN, *Note on Job 19,23-27:* JBLit 69 (1950) 379s; M. GARCÍA CORDERO, *La tesis de la sanción moral y la esperanza de la resurrección en el libro de Job (19,25ss):* XII SBEsp (Madrid 1952) 571-594; *La esperanza de la resurrección en Job:* CT 80 (1953) 1-23; J. PRADO, *La perspectiva escatológica en Job 19,25-27:* EstB 25 (1966) 5-39.

[8] El tenor del pasaje en las versiones antiguas es el siguiente: Vulgata: [25] *Scio quod redemptor meus vivit et in novissimo die de terra surrecturus sum.* [26] *Et rursum circumdabor pelle mea et in carne mea videbo Deum meum.* (Fuera de la versión griega, no ponemos más que los v.25 y 26, que son los que más difieren en las versiones y en el TH.) (Traducción: [25] Sé que mi redentor vive y en el último día me levantaré [o resucitaré] de la tierra. [26] Y de nuevo me rodearé de mi piel y en mi carne veré a Dios).

San Jerónimo quiso darnos en su versión el pensamiento de Job concebido en toda la plenitud de la revelación cristiana. No quiso, por lo tanto, falsear las palabras de Job, sino expresar enteramente desarrollado lo que, a su parecer, se hallaba en germen en las palabras que traducía. Toma *'aḥărôn* adverbialmente: «en el tiempo último»; *ʿāpār* (*de terra*) lo interpreta de la tierra o polvo en que Job estará convertido; *yāqûm* lo lee en primera persona; en la traducción de *niqqᵉpû zō't* atiende a dar el sentido esquivando la dificultad gramatical; *'aḥar* lo traduce como adverbio *(rursum)*; hace de *ʿôrî* el objeto de *niqqᵉpû* y de *zō't* el sujeto, pero sustituyendo la tercera persona del verbo por la primera (por *circumdabuntur haec)*. A la preposición *min* de *mibbᵉśārî* le da sentido local (*in* por *de* = 'desde').

Versión griega: [25] οἶδα γὰρ ὅτι ἀέναός ἐστιν ὁ ἐκλύειν με μέλλων ἐπὶ γῆς. [26] ἀναστῆσαι τὸ δέρμα μου τὸ ἀνατλῶν ταῦτα· παρὰ γὰρ κυρίου ταῦτα μοι συνετελέσθη [27], ἃ ἐγὼ ἐμαυτῷ συνεπίσταμαι, ἃ ὁ ὀφθαλμός μου ἑόρακεν καὶ οὐκ ἄλλος· πάντα δέ μοι συντετέλεσται ἐν κόλπῳ. (Traducción: [25] porque sé que es eterno el que me ha de librar sobre la tierra [26] para restaurar (o restaurará [l. variante del códice A]) mi piel que padece estas cosas; porque del Señor están preparadas estas cosas para mí, [27] las que yo me sé, las que mi ojo ha visto y no otro, y todas están preparadas en mi seno). «Eterno» responde a *ḥay* del TH («vive», «está vivo»); por *gō'ălî* («mi redentor») y *'aḥărôn* («el último») pone: «el que me ha de librar» o «está a punto de librarme». Por *yāqûm* leyó *yāqîm* o *hāqîm* en hi. Deja de traducir *wᵉ'aḥar*. Por *niqqᵉpû* parece haber leído *niqqᵉpô* (sing. con sufijo), que tradujo libremente. En lo restante se aparta enteramente del TH.

Traducción de la versión siríaca: y yo sé que mi redentor vive y en el último día se mostrará sobre la tierra; y a mi piel se circundan estas cosas y a mi carne. Si viere mi ojo a Dios, verá la luz.

Traducción del *Targum:* y yo sé que mi redentor es eterno, y después de estas cosas su redención se alzará sobre el polvo; y después que será circundada mi piel (o sanará?), serán estas cosas; y desde mi carne veré la casa de Dios.

A pesar de las grandes diferencias que presentan entre sí, estas versiones coinciden, fuera de G que lo traduce arbitrariamente, en ver expresada en *nqp*, no la destrucción, sino la

diversidad ha nacido tal vez principalmente de la dificultad que hallaron los traductores en penetrar el contenido ideológico del pasaje, debido al modo enigmático como presenta Job su pensamiento, que reviste de un estilo misterioso, propio del lenguaje profético. Al querer declarar los traductores lo que ellos veían en el texto, lo manejaron con cierta libertad, como hizo ciertamente la Vulgata. El examen de esas versiones parece mostrar que el texto que leyeron no difería sustancialmente del actual. Tampoco parece que, fuera de la Vulgata, se guiaran por el conato de dar más relieve a la idea de la resurrección.

Versiones modernas. Muchos modernos obtienen del texto actual, sin correcciones notables, versiones fluidas y naturales, aunque diferentes entre sí; lo que nace principalmente de la plurivalencia semántica que tienen varios de los términos del texto hebreo. Las correcciones más generalmente admitidas son, en el v.26a, *niqqap kāzōʾt* en vez de *niqq^{e}pû zōʾt*, y en el 27 *yirʾû* en vez de *rāʾû*. La segunda parece que hay que aceptarla (haplografía del *yôd* precedente); la primera no parece imprescindible (véase más abajo).

El examen del texto y de las versiones parece dar como resultado que, a pesar de sus deficiencias, el texto actual hebreo puede llevarnos con probabilidad a conocer el pensamiento del autor declarado en él.

Los términos de la perícopa. El estudio preliminar del sentido de varios de ellos es tanto más necesario en esta perícopa cuanto que algunos de ellos tienen valor semántico plurivalente, y otros, como *gōʾel*, tienen un sentido especificativo difícil de expresar con una sola palabra en la versión. Recorreremos rápidamente todos.

Pero antes transcribimos el texto hebreo, numerando las voces cuyo sentido nos interesa determinar:

25 *waʾănî* [1] *yādaʿtî* [2] *gōʾălî* [3] *ḥāy* [4]
w^{e}aḥărôn [5] *ʿal-ʿāpār yāqûm* [6]
26 *w^{e}aḥar* [7] *ʿôrî* [8] *niqq^{e}pû-zōʾt* [9]
ûmibb^{e}śārî [10] *ʾeḥĕzeh ʾĕlôah* [11]
27 *ʾăšer ʾănî ʾeḥĕzeh-llî* [12]
w^{eʿ}ênay yirʾû w^{e}lōʾ-zār [13]
kālû kilyōtay b^{e}ḥēqî [14]

25 *Pues yo (waʾănî* [1]*)*: como hemos dicho en el comentario de 23-24, la partícula *w* no puede tener aquí sentido adversativo («pero»), sino causal, como lo tiene otras veces (cf. Ex 23,9; 1 Par 14,10 [en el lugar paralelo, 2 Sam 5,19, *kî*]; Sal 60,13). Así G, Vg (S, Targ: «y»). El sentido adversativo parece sugerido por una opinión preconcebida.

restauración de la piel, contra la tendencia de los modernos. S concuerda con Vg en entender el texto en sentido escatológico. La visión de Dios sólo la Vg la expresa con claridad. La resurrección parece que ninguna de las versiones fuera de la Vg la quiso expresar, aunque el ἀναστῆσαι de G podría tomarse en ese sentido, y las otras no la excluyen necesariamente.

sé (yādaʿtî [2]*)* expresa un conocimiento cierto. Las tres proposiciones que siguen declaran el objeto de ese conocimiento.

mi redentor (gōʾălî). gōʾēl es el participio de *gāʾal*, «rescatar, redimir una cosa propia o persona sobre la que se tiene derecho, que justa o injustamente ha venido a poder de otro» (Dios [Lev 27,13.15, etc.] u otro hombre [Lev 25,48]). El participio tiene en la Ley de Moisés el sentido específico de pariente próximo, al que la Ley daba el poder e imponía la obligación de defender o reivindicar los derechos del pariente. Metafóricamente se aplicaron verbo y participio a Yahvé no sólo respecto de todo el pueblo de Israel, con el que le unían los íntimos lazos de la alianza que había querido establecer con él, sino, luego, también respecto de los miembros singulares de ese pueblo, en particular de los fieles piadosos desvalidos (cf., v.gr., Sal 19,15; 103,4; 119,154; Prov 23,11; Lam 3,18). Job también está cierto de que tiene su *gōʾēl:* alguien que a su tiempo vindicará y le restituirá sus derechos ahora conculcados, en particular los que tiene su inocencia, ahora impugnada y oscurecida, a ser reconocida por todos y a que aparezca en todo su brillo y exenta de toda sospecha. La esperanza de Job se concreta en una pública justificación de su inocencia llevada a cabo por su *gōʾēl*. En la restitución de su antigua fortuna en vida no parece que piense Job, si, como de la exposición del pasaje parece probarse, el *gōʾēl* ha de actuar después de la muerte de Job.

El *gōʾēl* de Job no es el Mesías, como indica la Vg y ha vuelto a pensar algún moderno. Estaría fuera de lugar atribuir la esperanza mesiánica a un hombre no israelita. Ni, como han querido otros, un ángel [9]. En el AT, *gōʾēl*, en sentido metafórico, sólo se ha aplicado a Dios. Así también el *gōʾēl* de Job es Dios, que en 16,19 era «su testigo» *(ʿēdî)* y garante *(śāhădî)*.

está vivo (ḥāy [4]*)* : a primera vista parecería una nota redundante, aplicada a Dios. Pero hay en ella, sin duda, una alusión, por oposición, a la muerte a que Job se ve inevitablemente llevado. Job morirá pronto, pero su esperanza es inmortal, como su *gōʾēl:* El, siempre vivo, pondrá en acción su vitalidad en favor de Job [10].

9 *g'l*, ya como participio, ya en forma temporal, se aplica en el AT a Yahvé respecto de Israel (Ex 6,6; 15,13; Sal 69,19; 74,2; 77,16, etc.; Is 41,14; 59,20, etc.), pero también respecto de los individuos (Sal 19,15; 69,18; 74,2; 103,4; 119,154; Os 13,14). Eso solo da mucho peso a la identificación del *gōʾēl* de Job con Dios. A pesar de eso, algunos autores (v.gr., Mowinckel, Terrien) hacen del *gōʾēl* un ser intermedio entre Dios y Job: una especie de ángel custodio (Mowinckel), o un ser perteneciente al orden divino, pero distinto del Dios constantemente hostil a Job. Eso parece desnaturalizar el pensamiento de Job a quien la fe inquebrantable en la justicia y bondad de Dios levanta a la seguridad de que la última palabra con que cerrará Dios ese lapso de inexplicable malquerencia hacia Job, que se va a extender hasta la muerte ya inevitable, será de vuelta al primitivo favor, que se hará sensible a Job aunque haya muerto. Para Job lo que espera no puede venir más que del Dios que se había mostrado con él antes tan lleno de providente bondad (cf. 10,8-12). ¿Qué otro podría hacer que «viera a Dios», gozara de su favor? Sólo un mediador al modo del Mesías cristiano podría lograr eso, y no hay nada que induzca a creer que el autor del libro piensa en algo semejante. Tampoco piensa en un mero intercesor como el que propone luego Elihú (33,23s). El paso de Dios de la ira al amor ha de ser espontáneo, como lo ha sido el paso inverso. El sentido fundamental de *gōʾēl* parece ser el de «protector». Cf. A. R. JOHNSON, *The primary Meaning of g'l:* VTSuppl I (1953) 66-77. Es, pues, término apto para expresar la acción de Dios más como salvadora y consoladora que como vengadora, como prevalentemente aparecía en 16,19. También los profetas atienden a ese aspecto amoroso de Dios en la palabra, que unen con frecuencia con la idea de salvación (cf., v.gr., Is 41,14; 49,26; 54,8; 60,16).

10 Como frase paralela a «yo sé que mi *gōʾēl* está vivo» se trae la de un texto ugarítico,

el último (*'aḥărôn*[5]): dos sentidos, local y temporal, puede tener la palabra, que aquí tiene el segundo. En éste es capaz de varios matices: «el que viene más tarde», con retraso, después de habérsele esperado (*'āḥar* Pi. «se hizo esperar»); «el que viene el postrero». Los dos matices convienen al contexto: el *gō'ēl* que espera Job vendrá después de haberse hecho tanto tiempo esperar por él; será el último en dar decisión en el pleito de Job: El dirá la última palabra. Algunos autores dan a la palabra sentido jurídico: el último en hablar en el juicio, al que la parte contraria no puede ya oponer nada y es el que gana el pleito. Si se probara ese sentido, del que no parece que hay ejemplo en el AT, se podría admitir en nuestro pasaje. De todos modos, Dios-*gō'ēl* sería el que daría la última decisión en el pleito de Job, y ella sería favorable a él[11].

se alzará sobre el polvo (*'al-'āpār yāqûm*[6]). El verbo *qûm* referido a Dios expresa siempre una intervención suya como juez (31,14; Sal 17,7; 9,20; 76,10) o como defensor y salvador (Sal 12,6; 68,2; 76,10; 102,14; Is 28,21; 33,10). De aquí la petición tan frecuente: «Levántate, Señor». Esa intervención no exige, aunque tampoco la excluye, manifestación alguna o aparición de Dios (teofanía), que de suyo se expresa de otra manera. Es más bien la aplicación a Dios del verbo en el sentido jurídico que tiene a veces tratándose de hombres. Así «se alzan» los testigos a dar testimonio (Dt 19,16; Sal 27,12; 35,11), o el juez a instruir juicio y dar sentencia (Sal 94,16). Job lo que aguarda es que su *gō'ēl*, aunque tarde, intervendrá por fin a su favor de modo eficaz. La expresión «alzarse sobre el polvo» referida a Dios no deja de ser algo sorprendente. Dios, cuando se manifiesta, más bien se dice que desciende, que inclina los cielos (Sal 18,10; cf. Is 64,1), donde reside y donde Job decía que estaba su testigo (16,19). La frase muestra que Job, más que en una teofanía, piensa en una intervención de Dios a su favor: ésta o el efecto de ella se realizará «sobre el polvo». ¿Qué polvo? ¿No será el del sepulcro, en el cual supone tal vez Job que se hallará cuando Dios vaya a intervenir? Esta pincelada del cuadro que dibuja Job podría orientar la mente del intérprete en ese sentido. Dada la frecuencia con que *'āpār* se pone en el libro de Job en relación con el polvo del sepulcro (7,21; 20,11; 21,26; 34,15; 40,13) y la idea constante que Job tiene de su próxima muerte (7,10; 10,20; 14,19; 16,18; 17,15s; 23,14), se hace probable que relacione también aquí el polvo con el sepulcro en que yacerá Job cuando Dios hará manifestación de su poder en pro de su derecho actuando sobre aquel polvo. Concedemos, con todo, que las razones no constriñen a

en el que, dentro de una celebración ritual, se dice: «y yo sé que está vivo mi poderoso señor; que existe el príncipe, señor de la tierra...» (cf. C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook* [Roma 1947] 138). El paralelismo verbal es innegable. En cambio, la fuerza o intención del término «vivo» en uno y otro documento es enteramente diversa, y muestra que no hay relación ideológica entre ellos. En el texto ugarítico, «vivo» declara con gozo la vuelta a la vida del que había muerto; en Job, se trata de Dios, que tiene por atributo el no poder morir y que por eso es garante seguro de Job.

11 Rongy y Kissane toman a *'aḥărôn* como correlativo de *gō'ēl*, y le dan el sentido de «eterno». Se apoyan en Is 44,6; 48,12. El adjetivo quiere ciertamente expresar la perpetua duración de Dios, pero no para confirmar su índole de *gō'ēl*, sino el poder que tiene de intervenir como tal en cualquier tiempo futuro, por remoto que se lo conciba.

admitir esa interpretación. Algunos autores evitan toda apariencia de relación entre la operación que espera Job de su *gō'ēl* y el polvo del sepulcro, dando a la frase el sentido de «sobre la tierra», que es el que parece que tiene en 41,25. Pero, aunque es cierto que *ʿāpār* tiene en el libro diversos sentidos, que van de «superficie de la tierra» a «polvo del sepulcro» por otros intermedios («materia de que se compone el suelo», «terreno propio para el cultivo» y el de 41,25), cuando la palabra dice relación con Job, como aquí, si no es el polvo en que actualmente yace (30,19; 42,6), es el polvo del sepulcro (cf. lugares citados arriba)[12].

26 *después que (ʾaḥar[7])*. Algunos autores, como Budde, Dhorme, Peters, dan al término hebreo fuerza de preposición local: «detrás de (la piel)». Job «detrás de la piel», como a través de una cortina, vería a Dios. La expresión sería paralela a la del estico siguiente «desde mi carne». Pero la imagen es poco natural, resulta violenta. Sal 78,71 y Cant 2,9, que se traen como comprobación, son muy diferentes. Tal vez más duro es el sentido temporal (Weiser). Este sentido es obvio en frases como «tras el invierno», «tras el diluvio», pero ¿quién lo adivinaría en la frase «tras la piel» y le daría el sentido «desaparecida la piel»?

La mayoría de los autores, siguiendo a algunas versiones antiguas (Vg, Targ), le dan sentido temporal tomándolo como adverbio o conjunción. Como conjunción suele ir acompañado de *ʾăšer*, pero no siempre (42,7; Lev 14,43; Jer 41,16). Que no siga a continuación el verbo, sino el nombre, no es razón decisiva en contra (cf. Sal 73,24).

de mi piel (ʿôrî[8]). *ʿôr* designa la piel, la parte más exterior del cuerpo, en oposición a las otras más interiores: «carne y huesos». No se puede tomar como sinónimo de «cuerpo». Según la versión que adoptamos, en hebreo sería complemento de *niqqᵉpû*.

se habrán revestido estos [despojos] (niqqᵉpû zōʾt[9]). Es la frase más oscura o enigmática del difícil verso. Muchos autores la creen alterada y leen con Budde «destrozada [la piel] como éstos» *(niqqāp kāzōʾt)*, «destrozada así». Si no se acepta esta corrección, hay que admitir una anomalía en la concordancia del verbo (plural masc.) con el sujeto (pronombre demostrativo fem. sing.); pero anomalías de concordancia no son inusitadas en hebreo (cf. Joüon, § 150).

El verbo *nqp* tiene dos significaciones: la primera aparece sólo en Is 10,34 con el verbo en ni. («ser talado» [se habla de árboles]). La segunda se halla en 18 lugares (también en Job, fuera de aquí, en 19,6), aunque nunca con el verbo en ni.: «dar vueltas», en qal; «circundar, rodear», en hi., cuya forma pasiva normal sería el ni., con la significación de «ser rodeado, circundado». Las versiones modernas de nuestro pasaje toman el primer significado conforme a la forma pi.: «han cortado, destruido, destrozado». Budde y los que le siguen leen el participio ni.: «cortada, destrozada» (la piel).

[12] No faltan tampoco entre los autores modernos quienes relacionan *ʿāpār* con el polvo de los muertos (cf. Terrien [p.149], que cita a N. H. Ridderbos, *ʿāpār als Staub des Totenortes*: OTSt 5 [1948] 174).

Las versiones antiguas toman la otra significación con el verbo en ni.

Las dos versiones serían: *a)* (Budde) «y detrás (= a través) de mi piel así destrozada»; *b)* (la admitida por nosotros) «y después de haberse rodeado de mi piel esto (mis miembros, ahora sin ella)». A favor de la segunda está: *a)* el número de pasajes en que el verbo *nqp* aparece en esta significación; *b)* el haberlo traducido así los intérpretes antiguos; *c)* el otro sentido de Is 10,34 tiene que modificarse aquí algo para aplicarlo a la piel, que no ha sido «cortada» o «talada», sino «destrozada». Adviértase que ninguno de los dos sentidos excluye la resurrección en la interpretación del pasaje. Así, Ricciotti sostiene la resurrección a pesar de ir en la versión con Budde.

desde mi carne (mibbeśārî [10]): es decir, «en mi carne». La partícula *min* se usa en hebreo en casos en que nosotros emplearíamos la preposición *en.* Pero *mibbeśārî* se podría traducir también de suyo «sin mi carne», como hacen varios autores. Su sentido, pues, queda indeciso y no servirá para determinar el sentido verdadero de toda la perícopa. Pero se puede llegar a éste, aunque no se conozca con certeza de antemano (véase más adelante) el sentido de la expresión *mibbeśārî.* En lo restante del verso, y sobre todo en el v.27, podría verse una confirmación del sentido que hemos adoptado.

veré a Dios (ʾeḥĕzeh ʾĕlôah [11]). La expresión «ver a Dios» [13] no denota necesariamente la contemplación de una teofanía; fuera de la significación concreta que a veces tiene de visitar el santuario (cf., v.gr., Ex 23,15.17; Sal 42,3; Is 1,12), generalmente equivale a experimentar el auxilio benéfico de Dios por una intervención suya o actuación de su poder. Eso parece ser también aquí lo que espera Job. Si piensa tal vez también en una manifestación sensible de Dios—lo que no queda excluido—, lo que en último término quiere y espera es que Dios actúe su bondad y su poder en favor suyo saliendo por los derechos de su inocencia combatida y denegada. Claro es que Job no piensa de ninguna manera en una visión de Dios beatificante. La frase contiene la esencia del objeto de la esperanza expresada por el *yādaʿtî:* «sé con certeza».

27 Los términos de este verso son claros [14]. El último *zār,* que podría tener también el sentido de «enajenado», «hostil», no parece dudoso que hay que tomarlo en el de «otro», «no yo mismo» [15] (cf. Prov 27,2). Job en este verso se esfuerza en afirmar, con el mayor énfasis que puede, la identidad entre el que ahora habla y el que verá

*27 l. *yirʾû;* TH: «vieron».

13 Cf. F. Nötscher, *«Das Angesicht Gottes schauen» nach biblischen und babylonischen Auffassung* (Würzburg 1924); A. Gelin, *Voir Dieu dans l'A. T.:* BVieCh 23 (1952) 3-12.

14 *lî* es un *dativus commodi* de uso frecuente en hebreo (v.gr., 12,11; 13,1; Sal 66,7; 123, 4, etc.). Sin razón lo traducen no pocos modernos «a mi lado». Los textos que traen como paralelos en realidad no lo son.

15 El sentido que dan otros a *zār* y que tiene en otros pasajes de «adversario» (cf. L. A. Sijnders, *The Meaning of zar in the Old Testament:* OTSt 10 [1954] 1-154) no parece aquí tan apto. No habría por qué insistir en lo que ya está embebido en el deseo de Job. Si Dios interviene accediendo a los deseos de Job, no lo puede hacer más que como *gōʾēl,* no como enemigo. Lo mismo expresa el *lî* del estico anterior.

a Dios, no sólo cuanto a su personalidad, sino cuanto al ser corporal. El, sus mismos ojos, en cuanto aquella visión pueda atribuirse a ellos, serán los que verán a Dios. No será algún otro que pudiera de algún modo sustituirle como representante. Se ve, pues, razón para recalcar que no será *otro* diferente de él. En cambio, no la hay para notar que verá a Dios, ya no con ánimo hostil. Esta idea está ya contenida en el «ver a Dios» equivalente a «experimentar su favor». El verso, pues, confirma la interpretación que hemos dado a *mibbeśārî:* ver a Dios con los ojos que tiene ahora Job y estar entonces desprovisto de carne o cuerpo, son cosas contradictorias. El tercer estico declara la intensidad del anhelo con que ya desde ahora aguarda Job el cumplimiento de su esperanza: lo más íntimo de su ser, sus «riñones», sede de los más intensos afectos (cf. Prov 23,16), se consumen de deseo. Con semejante metáfora se expresa la intensidad del ansia con que se desea algo que se retarda, aunque se sabe cierto que vendrá (cf. Sal 69,4; 84,3; 119,81; 123).

El examen de los términos de la perícopa nos ha mostrado que varios de ellos son susceptibles de diversas traducciones. Son los correspondientes a las palabras que en nuestra versión hemos señalado con números exponentes; a saber: v.25 [1]*we'ănî.* Puede traducirse: «pero yo», «*pues yo*» (subrayamos el sentido adoptado en nuestra versión); v.26 [2]*we'aḥar:* «y detrás de» (proposición, con sentido temporal [después de] o local) o «después» (adverbio de tiempo) o «*después que*» (conjunción) [3]*niqqepû zō't* «habrán dilacerado, deshecho» *(nqp* [I] *pi.)* o «*se habrán circundado,* rodeado, revestido» *(nqp* [II] ni.). [4]*mibbeśārî* puede traducirse «*desde* (en) *mi carne*» o «sin mi carne». v.27 [5]*we lō'-zār:* «*y no otro*» o «y no extraño o adversario».

Toda esta variedad de sentidos se halla representada en el conjunto de las versiones modernas. Así, por vía de ejemplo:

v.25 *we'ănî; sentido adversativo:* v.gr., Peters, Ricciotti, Fohrer, Weiser; *matiz causal:* García Cordero, Nácar. Otros no traducen el *wāw,* o lo traducen por «y», pero le dan un matiz enfático que incluye la razón de lo precedente; así Knabenbauer, Hontheim, Szczygiel, Robin, Vaccari.

v.26a *'aḥar: preposición local:* Dhorme, Robin, García Cordero, Peters.

Preposición temporal (= después de): Larcher, Junker, Hölscher, Weiser.

Adverbio: Knabenbauer, Hontheim, Szczygiel.

Conjunción: Vaccari, Ricciotti, Cantera, Nácar, Fohrer.

niqqepû zō't: nqp (II) ni.: Knabenbauer, Hontheim, Szczygiel, Vaccari.

nqp (I) pi.: Cantera. *(niqqap kāzō't):* Peters, Junker, Ricciotti, Hölscher, Fohrer, Weiser.

v.26b *mibbeśārî:* «*desde* (en) mi carne»: Knabenbauer, Hontheim, Szczygiel, Dhorme, Robin, Larcher (1957), García Cordero, Peters, Ricciotti, Nácar.

«*sin* mi carne»: Junker, Hölscher, Fohrer, Weiser, Larcher (1950).

De ese modo las versiones modernas dan lugar a diversos tipos

que se diferencian principalmente en el modo como entienden *niqqᵉpû zō't* y *mibbᵉśārî*, y se pueden reducir a los siguientes:

1.ª La que hemos hecho muestra. Sustancialmente coinciden con ella, v.gr., J. Hontheim, J. Knabenbauer, P. Szczygiel, A. Vaccari.

2.ª «Y detrás de mi piel (con sentido local) 'tan dilacerada' desde mi carne veré a Dios» (v.gr., Peters).

3.ª «Y detrás de mi piel (con sentido temporal = cuando ya no exista), sin mi carne, veré a Dios» (v.gr., Hölscher, Weiser).

4.ª «Y después que mi piel haya sido dilacerada [eso no obstante], desde mi carne, veré a Dios» (v.gr., Ricciotti).

5.ª «Y después que mi piel haya sido tan dilacerada, quiero ver sin mi carne a Dios» (Fohrer).

De esta diversidad de versiones ha de nacer necesariamente diversidad de interpretación del pasaje y hacer que ésta no pueda ser enteramente cierta. Pero del examen de todas esas versiones se puede concluir como algo indubitable: *a)* que el texto expresa estos dos elementos: la cierta esperanza de Job *(yāda'tî:* «sé ciertamente» [v.25]), y que el objeto de esa esperanza es que Job será testigo de una manifestación de Dios en su favor *('eḥĕzeh' ĕlôah:* «veré a Dios» [v.26]); *b)* que el cuándo y el modo de esa manifestación, aunque vengan también expresados en el pasaje, pero no lo son con entera claridad, la cual sólo se puede tal vez obtener iluminando el texto con el contexto, ya próximo, ya remoto. Así, cuanto a las circunstancias de tiempo y modo, el texto da lugar a tres (o cuatro, ya que el primero en realidad se divide en dos) modos de interpretación: Job espera ver a Dios, 1) *en la vida presente;* 2) *después de su muerte,* pero en el estado de los muertos en el *šᵉ'ôl (sin el cuerpo);* 3) *después de la muerte,* previa la vuelta a la vida por la resurrección *(en el cuerpo resucitado).*

Pero se puede notar que ninguna de las distintas formas de versión indicadas exige o excluye un determinado modo de interpretación fuera de las dos, *desde* mi carne y *sin* mi carne. La primera de las cuales excluye el segundo modo, y la segunda, el primero y el tercero. Las otras pueden avenirse con los tres. Así los autores que tienen el mismo modo de interpretación pueden diferenciarse en las particularidades de la versión aceptada.

Examen de los diversos modos de interpretar el pasaje

Primer modo. Es explicado y defendido según dos distintas modalidades. Job espera que Dios intervendrá en su favor viviendo todavía él, haciendo brillar su inocencia, injustamente negada por sus contrarios, y restaurando su antigua fortuna. Actualmente son pocos los autores que lo sostienen. C. Kuhl (p.275) cita a Ball, Devine, Baarslag. Los que, sosteniendo que Job aguarda el cumplimiento de su esperanza en esta vida e interpretándolo según esta modalidad, se mueven a ello porque Job, aun después de este pasaje, no muestra nunca esperanza de recobrar su antigua prosperidad y no aguarda más que la muerte (cf. 30,23). Hay que confesar,

con todo, que si Job espera el cumplimiento de su esperanza para antes de la muerte, no se ve por qué había de esperar sólo la reivindicación de su inocencia y no también la restitución de su antiguo estado. Si no era así, aún aparecería a los ojos de los sostenedores de la doctrina de la retribución en esta vida como pecador herido por Dios con el infortunio. La restauración de la inocencia en vida de Job, para que aparezca a los ojos de sus contrarios, ha de ir unida a la de su fortuna. Es, pues, la única manera como se puede proponer el primer modo de interpretación. Pero como el argumento que se trae contra ella no parece poderse rebatir, resulta que ese primer modo de interpretación no se puede sostener.

A pesar de ello, otros autores (Budde, Dhorme, Peters, Rongy, Larcher, Fohrer, Sapadafora, etc.) creen poder defender esta manera primera de interpretación según la otra modalidad: Job espera sólo que Dios se mostrará antes de que muera para dar testimonio de su justicia, oscurecida por la desgracia y negada por sus contrincantes. Como argumento principal a su favor traen la contextura interna del poema, todo él dirigido a la teofanía de los c.38-41. Job ya desde 13,15s expresa el deseo de que Dios acepte un debate jurídico con él, y para eso que haga ostensión de sí. En el c.23 desea llegarse al sitio donde mora Dios para justificarse ante El. En 31,14 cuenta con que Dios se levantará para examinar su conducta y aprobarla. Elihú, en su último discurso, ve ya a Dios que aparece en la tempestad y describe su venida (37,19). En 38,1, por fin, aparece realmente Dios a Job y establece diálogo con él. Dios aparece, pues, para disputar con Job; el deseo de éste se ha verificado. Lo que Job expresaba en 19,26 como un anhelo (ver a Dios), lo expresa ahora como realidad cumplida (42,5). Dios aparece como *gōʾēl*, y como tal lleva a buen término la causa de Job, y eso ahora en la tierra antes de su muerte.

El argumento no es tan fuerte como podría parecer a primera vista. Es verdad que el discurso de Yahvé constituye el ápice supremo del poema, pero no porque en él se cumplan los deseos expresados por Job a lo largo del diálogo, sino porque en él se obtiene el fin que con el libro se había propuesto el autor. De hecho, Dios con su teofanía y sus palabras no responde al deseo de Job tal cual él lo había expresado. Job deseaba que Dios apareciese para dar un atestado de su integridad e inocencia, de modo que ésta quedara bien patente a los ojos de todos los que la oscurecían o negaban. Pero Dios en todo su discurso no tiene otro empeño sino el de que Job retracte la conducta que ha observado en todo el diálogo y reprende sus palabras, no porque contuvieran mala doctrina, sino precisamente porque en ellas señalaba a Dios el modo como debía actuar con Job, queriéndole obligar en cierta manera a salir públicamente por sus presuntos derechos. Si al fin sale por ellos, es sólo cuando Job reconoce su falta y como algo complementario que no pertenece al fin primario de la teofanía. Por eso el autor lo deja para el epílogo con que, acomodándose a la narración tradicional, cierra su libro.

Además, y esto es lo más importante y decisivo, no es posible considerar 19,25-27 como uno de tantos otros pasajes en los que desea Job que Dios aparezca para que le justifique a los ojos de sus contradictores. En todos los otros pasajes en que Job manifiesta el deseo de una intervención de Dios emplea siempre la misma figura: quiere que Dios aparezca en juicio como parte adversa de Job para que se averigüe y falle su causa judicialmente. En 19,25-27 Dios es el *gōʾēl*, el defensor y vindicador nato de los derechos de Job. En esos pasajes Job piensa en la vida presente: quiere que Dios aparezca antes de la muerte. En el nuestro, la inscripción en roca excluye el pensamiento en un cumplimiento próximo. En los demás, Job expresa un mero deseo sin esperanza de que se cumpla. Por lo menos no tiene positiva y cierta esperanza de ello. Contrasta con eso la cierta y triunfante esperanza que manifiesta Job en nuestro pasaje.

La conclusión no puede ser otra sino que Job expresa aquí la esperanza cierta de que Dios intervendrá a su favor y que él tendrá conciencia de ello. Sólo queda por examinar si esa intervención espera Job que se realice estando él sin el cuerpo o recuperado éste por la resurrección.

Fohrer quiere enervar la fuerza de este modo de argumentar reduciendo la certeza de la esperanza de Job a lo expresado en el v.25 (Job sabe que su *gōʾēl* vive); lo restante, contenido en los v.26 y 27, expresaría sólo un mero deseo.

Eso lo deduce Fohrer de 27b, que para él es un fragmento del texto primigenio, que debió de tener un cuarto estico en el que se expresaría ese deseo con más claridad.

En este lugar, según eso, tendríamos la tercera tentativa de Job (las otras son 14,13ss y 16,18) para mover a Dios a intervenir ya ahora en esta vida. Pero en contra está que es cierto que en estos dos últimos versos habla Job dando como supuesta su muerte. Además, no se ve cómo la estructura gramatical de 19,25-27 puede permitir limitar la fuerza de *yādaʿtî* a sólo el v.25, excluyendo de la certeza al v.26, unido al anterior por la conjunción copulativa. La certeza expresada en el v.25 es el fundamento de lo que espera en el v.26. Y una certeza tan absoluta, ¿habría de fundar el mero deseo de algo incierto? ¡No! Job sabe que su defensor está vivo y, como tal, activo, que pondrá, por lo tanto, todo su poder y eficiencia a favor del deseo de Job. Está cierto por eso de que se realizará su deseo.

Segundo modo. Job espera la intervención divina y su justificación para después de la muerte en el estado propio de los muertos, despojado del cuerpo, sin resurrección. Sostienen esta manera de interpretación, v.gr., Hölscher, Weiser y otros citados por Kuhl. La parte primera de esta sentencia: visión de Dios después de la muerte de Job, ha quedado probada desde que se ha mostrado la falsedad o suma improbabilidad de la sentencia precedente; el deseo de Job de que la expresión de su esperanza se grabe indeleblemente en la roca y la certeza que tiene de que su esperanza se cum-

plirá en contraste con la gran desconfianza que muestra siempre respecto de una intervención de Dios dentro de su vida parecen prueba contundente de que lo que espera en 19,25-27 lo aguarda para un tiempo posterior a la muerte. Cuanto a la otra parte, que excluye la resurrección, ésta quedará juzgada por el examen del tercer modo, que la afirma.

Tercer modo. Job espera la divina intervención previa su resurrección. Es el que sostienen Ricciotti, Junker, Larcher[2], Terrien, entre los autores más recientes. Es la que tuvieron los Padres latinos y todos los exegetas cristianos después de San Jerónimo hasta principios del siglo XIX. Es también, con ciertos límites, la nuestra. Claro es que sólo la tenemos como la más probable.

El texto tal cual ha llegado a nosotros no sólo no se opone a ella, sino que le es más bien favorable. Supuesto además que se ha probado que hay que poner la esperanza de Job para después de la muerte, parece mucho más probable que Job hable de sí vuelto a una segunda vida que no en el estado en que se hallará por efecto de la muerte. Job, en efecto, habla de sí en los v.26 y 27 como si entonces estuviera vivo, de tal modo que si se probara que había de excluirse la resurrección, su modo de hablar haría más probable la primera sentencia que la segunda, ya que excluye positivamente que al tiempo de la intervención de Dios en favor suyo esté Job reducido a la condición propia de los muertos, cual la concibieron por muchos siglos los israelitas, incompatible con toda actividad anímica propia de la vida. Es la concepción que aparece también en nuestro libro en todos los pasajes en que Job se refiere al seol (cf. 3,13.19; 14,12.21). En cambio, Job espera aquí que tendrá plena conciencia de la intervención de Dios que espera: «verá a Dios» (v.26), será testigo plenamente consciente de la manifestación divina a su favor. Y con mayor énfasis vuelve a repetir eso en el v.27. Y, aunque tal vez no llegaran los israelitas a tener esa incompatibilidad como absoluta imposibilidad (cf. el caso oscuro de 1 Sam 28, 13-15), mucho más congruente y hacedero había de parecer a un israelita, cual era el autor del poema, que un muerto alcanzara el goce de sus facultades anímicas por la vuelta a la vida por la resurrección que no que uno de los *rᵉpā'îm* tuviera el uso normal de ellas. Las resurrecciones obradas por Elías (1 Re 17,21-22) y Eliseo (2 Re 4,34-35; 13,21) y el uso de la figura de la resurrección en los profetas (Is 26,19; Ez 37) debieron de hacer algo familiar a la mente israelita la idea de la resurrección. Una confirmación de eso podría verse en el proceso histórico del dogma de la retribución ultraterrena, en el que la felicidad eterna de los justos va siempre unida a la resurrección de sus cuerpos, que es la puerta para aquélla. Así aparece en los libros del AT que tratan de ella (cf. Dan 12,2.13; 2 Mac 7,9). En contra se ha traído un fragmento del libro apócrifo de *Los Jubileos* (23,30-31), en el que se atribuye a los justos el que, mientras sus huesos descansan en la tierra, su espíritu se goza por el juicio que Dios obra contra sus enemigos. Pero ese fragmento refleja concepciones del estado de los muertos propias de un

tiempo, posterior a aquel en que escribía Job, en el que era ya general la creencia en la resurrección y ésta había hecho que se superase la tradicional concepción del seol transformándola en otra semejante a la del seno de Abraham del Evangelio.

Contra la sentencia de que el autor hiciera esperar a Job su resurrección, suelen oponerse algunas dificultades. Una es de índole histórico-dogmática. No correspondería al estadio de desarrollo de la revelación judaica, propio de la época en que se escribió el libro de Job. Pero nuestra sentencia, a lo menos tal cual la concebimos nosotros (véase más abajo), no sería impropia del tiempo del autor del libro, aunque se le tuviese por anterior al de Daniel y de los otros libros en que la doctrina de la resurrección se halla ya claramente expresada, pues en nuestro libro no se da más que en estado imperfecto. Pero, además, en principio hay que negar que un autor sagrado no haya podido adelantarse a proponer una doctrina no expresada antes explícitamente en la Escritura. ¿Por qué Dios no pudo elegir a un autor sagrado para introducir en la corriente de las verdades reveladas una que podía parecer nueva, o comunicándosela El por directa revelación o disponiendo que llegara el escritor a alcanzarla por una reflexión más profunda que la de sus coetáneos sobre los datos de la revelación, obtenida con el auxilio de la luz de Dios, cuyo instrumento era al escribir bajo la inspiración? Aquí, por ejemplo, el autor de Job podría haber alcanzado la doctrina de la resurrección reflexionando sobre la justicia perfectísima de Dios.

Otras dificultades las deducen del mismo libro. Se pueden reducir a ésta: ¿Cómo, si Job ha llegado al conocimiento cierto de la resurrección, ese conocimiento no influye en su modo de hablar, pues que no se vale de él en adelante contra las afirmaciones de sus amigos y continúa deseando y pidiendo que Dios aparezca en su presente vida para dar sentencia conforme a su derecho?

Pero habría que decir que esta dificultad, aumentada, la tienen los que defienden la primera sentencia. Si Job tiene una esperanza tan cierta como expresa el v.25, de que Dios aparecerá aun antes de morir, ¿cómo sigue lamentándose, no desafía a sus amigos confiando en la próxima intervención divina y sigue pidiendo, con muy poca confianza de ser oído, lo que estaba cierto en 19,25 que había de conseguir? A esta pregunta no le hallamos respuesta satisfactoria. En cambio, nos parece hallarla si en 19,25-27 se hablaba de una intervención de Dios después de la muerte, aunque llevara consigo la vuelta a la vida. Esta vuelta a la vida y la justificación de su inocencia aneja a ella, de cualquier modo que las concibiera Job (o el autor por él), no podían satisfacer plenamente las aspiraciones de quien se veía actualmente sin medios de probar su inocencia. La mera declaración de su esperanza, por solemne que fuera, no había de hacer cambiar de ánimo a sus contrarios, que a esa esperanza subjetiva podían oponer el hecho cierto de las tribulaciones de Job, prueba para ellos fehaciente de su culpabilidad. En la actual contienda con sus amigos, Job no ha adelantado nada. Además

habrá de seguir bebiendo el amargo cáliz que Dios le ha puesto en las manos hasta el fin. Se ve, pues, que la halagüeña visión de los v.25-27 ha de dejar mucho margen en el alma de Job para la tristeza y desaliento. No es ella la que le ha de llevar la paz al alma. A él en su actual aflicción le seguirá pareciendo como única solución perfecta la de la intervención de Dios en esta vida para justificar su inocencia ante sus amigos y restituirle al prístino estado de dicha. En eso se engañaba Job: esa paz la obtendrá de hecho antes de que Dios lo justifique y le devuelva sus bienes, cuando por una intervención divina, que Job no la podía imaginar, alcance la perfecta disposición de ánimo, propia del justo, ápice sumo hacia el cual encamina el poeta todo su poema. Esta es la explicación de la aparente contradicción entre lo magnífico de lo que espera Job y su poca eficacia en orden a serenarlo y consolarlo.

En la esperanza de Job no hemos de suponer contenido más que lo que las palabras y el contexto exigen, sin añadir lo que el ulterior dogma cristiano afirma. Job, en efecto, no consideraba su resurrección más que desde el punto de vista de su relación con la perfecta justificación de su inocencia, negada sin razón ahora y oscurecida: sólo afirma la resurrección en cuanto era necesaria para eso. El que esa resurrección fuera comienzo de una vida feliz, justa retribución de cuanto injustamente había padecido y aun de cuanto bien había practicado en esta vida, era algo que no entraba en el campo visual de Job en ese momento. Tampoco veía Job la resurrección como norma ordinaria, sino sólo como algo supletorio en la hipótesis de que Dios no quisiera salir por los derechos de Job durante esta vida, como él sigue pidiendo, aunque sin esperanza de conseguirlo. Vemos, pues, que la resurrección esperada por Job no llega a ser la que la revelación posterior, principalmente la cristiana, nos ha dado a conocer. Job ve ciertamente que una vez resucitado experimentará el favor de Dios como en el tiempo antiguo, pero ese favor lo pone únicamente en el triunfo que le otorgará de su inocencia, pero no ve que la presencia divina y su amistad le hayan de conferir una felicidad perfecta, y ni siquiera que una vez resucitado haya de gozar de una vida sin término de la que no tenga que volver de nuevo a la condición juzgada como la normal en los muertos: la del seol. Con todo, no hay que negar que la esperanza de la resurrección atribuida por el autor a Job, por imperfecta que fuera, pudo constituir un paso trascendental en el camino de Israel hacia la revelación plena del dogma de la resurrección. La esperanza a que llegaba Job en un impulso de viva fe en la justicia divina, de que Dios, si no en esta vida presente, vindicaría sus derechos conculcados en otra vida ultraterrena, era muy apta para que otros muchos, en circunstancias algo análogas a las de Job, concibieran una esperanza semejante. Un último paso para llegar de ahí a la creencia de una vida ultraterrena perpetuamente feliz, era extender la esperanza de Job a la recompensa de cuanto bien habían practicado los justos en esta vida sin recibir aquí el merecido galardón. La reflexión piadosa sobre la perfecta

justicia divina, hecha con el auxilio de la divina luz, había de facilitar ese paso.

v.27ab Lo que Job espera es tan extraordinario e inaudito, que teme que la enunciación hecha en el verso anterior no haya bastado para declararlo en toda su magnificencia. Por eso, tal vez, vuelve a repetir lo esencial de su esperanza, concretándolo más y señalando algunos rasgos que impidan una interpretación minorativa de sus palabras. Job verá a Dios y lo verá para sí, para provecho propio; lo verá interviniendo en su favor, como defensor de su derecho, según ha deseado siempre (cf. 14,13-16; 16,1-20). Aunque, cierto ahora, como en todo el diálogo, de que no podrá vivir mucho, de que está próximo a la muerte (cf. 7,10.16.21; 10,20-22, etc.), está seguro de que verá a Dios con sus mismos ojos, ahora consumidos (16,17; 17, 7), que le verá él, no otro, algún allegado, tal vez, que lo represente. Tal insistencia muestra que quiere que se tomen sus palabras en el sentido más propio, a pesar de la aparente imposibilidad que encierran.

v.27c Esa esperanza llena a Job de un intensísimo deseo de que se cumpla. Sus *riñones*, lo más íntimo del hombre, sede de su vida afectiva, de sus más íntimos sentimientos y afectos (Sal 73,21; Prov 23,26; Jer 17,10; 20,12), languidecen, están extenuados por un ardentísimo deseo.

Después del examen algo extenso que hemos hecho del pasaje, será provechoso resumir el resultado en una breve exposición de estos versos.

25 En este verso Job comienza a enunciar lo que, por lo menos cuanto a la idea, querría ver grabado en la inscripción de que hablaba en los v.23-24: la expresión de su firme esperanza y el fundamento de ella: la certeza que tiene de que, a pesar del desamparo en que actualmente se halla para hacer prevalecer su inocencia, cuenta con su *gō'ēl*, que, por las singulares relaciones que le unen consigo, es el defensor nato de sus derechos, como lo es en general de los de los débiles oprimidos. Sabe también que ese *gō'ēl* tiene la vida como propiedad esencial; vive y vivirá en los siglos sucesivos, cuando ya Job estará muerto. El, como último actor en la causa de Job, comparecerá un día para dar fallo inapelable a su favor. El intervendrá entonces actuando su poder en el polvo del sepulcro.

26 Describe los efectos de esta actuación. Ante todo, ella hará posible que Job sea testigo de la intervención de Dios como *gō'ēl*. Dios devolverá a Job la vida: la piel de su cuerpo volverá a circundar los miembros, reducidos ahora a un montón informe de carne, y ésta, resucitando, recobrada la vida, verá a Dios, la solemne atestación que El hará de su inocencia.

27 Insiste en expresar con el mayor énfasis posible la última aserción del verso precedente. Job, él mismo en toda la plenitud de su ser vuelto a la vida, será testigo de la intervención salvadora de Dios; tendrá plena conciencia de la justificación que hará Dios de su inocencia. Vivo entonces como su *gō'ēl*, presenciará la solemne reivindicación de sus derechos: será él, serán sus propios ojos los que

28 Pues que decís: '¿Cómo le podremos perseguir
y hallar en él* la razón de la cosa?'
29 Temed por vosotros ante la espada,
porque eso* es un crimen [merecedor] de la espada;
para que sepáis que hay un juez*».

20 1 Repuso Sofar de Naamá y dijo:
2 «A eso mis pensamientos me fuerzan a replicar;
a causa de la excitación que me agita.

---

lo verán; no otro distinto de él. Aquí termina el campo de la esperanza de Job. Esa vida que se le habrá otorgado, ¿tendrá duración perpetua? ¿Recibirá en ella la justa remuneración de esa inocencia que el divino juez pondrá de manifiesto a los ojos de sus contradictores? La resurrección de Job, ¿tendría lugar también en el caso en que Dios se decidiera, como tanto desea Job, a salir ya ahora, antes de la muerte de Job, por los derechos de éste, y con la proclamación de su inocencia le devolviera cuanto le había sido arrebatado? ¿Se extenderá la resurrección a otros que hubieran padecido semejantes tribulaciones a las de Job, y aun a todos los justos en general? Todas esas cuestiones quedan al margen de la esperanza de Job.

28-29 Estos versos son oscuros y dan lugar a varias interpretaciones. Con las correcciones propuestas dan un sentido muy aceptable.

Como su fe en la justicia divina le asegura de que un día se le dará sentencia favorable, esa fe le asegura también de que sus contrarios serán condenados en juicio, si (o ya que) perseveran en su voluntad de perseguirle, empeñándose en hallar en él la raíz o causa de las tribulaciones que padece.

En estos últimos versos, como en los precedentes, de los que son complemento, Job manifiesta un concepto claro de la justicia de Dios, que no dejará injuria padecida sin reparar ni crimen cometido sin castigar. Pone de algún modo la premisa de la retribución en la vida de ultratumba, pero no llega a sacar la conclusión en toda su amplitud.

CAPITULO 20

Sofar en su nueva intervención se reduce a afirmar otra vez, sin traer nuevas pruebas, la teoría de los amigos acerca de la retribución, describiéndola ampliamente en lo que toca a la suerte infeliz de los malvados. En su discurso, tras una breve introducción en la que presenta el motivo de su nueva intervención (2-3), propone el tema (4s), que desarrolla en lo restante de su razonamiento (6-28) y recapitula en el último verso (29). En la descripción de las tribulaciones del impío se transparentan, como en el discurso de Bildad, varias alusiones y disimuladas acusaciones a Job.

*28 l. *bô* c. Mss y Verss; TH: «en mí».
*29 [a] l. *hemmâ*; TH: «ira». [b] l. *yēš dayyān*; TH: «un juicio».

3 Tengo que oir reprensión que me afrenta;
mas el espíritu de mi inteligencia me da respuesta.
4 ¿Es que no sabes desde que hay tiempo,
desde que fue puesto el hombre sobre la tierra,
5 que es breve el júbilo de los malos,
y que la alegría del impío dura un instante?
6 Yérgase norabuena su altura hasta el cielo,
y llegue a tocar con la frente las nubes;

Introducción. 20,2-5

3 La expresión muestra qué gran concepto hace Sofar de su propia inteligencia, a la que personifica y en cierto modo diviniza al establecer una relación de semejanza entre Dios y su Espíritu de un lado y, de otro, su propia inteligencia y la luz o espíritu que procede de ella. Como el Espíritu de Dios iluminaba a los profetas para que dijeran lo que Dios quería, así él, de su inteligencia, le dará a conocer la respuesta adecuada.

4 La pregunta, tal cual la formula Sofar, parece suponer que Job ha vivido desde el remotísimo tiempo de la creación del hombre. Ya se ve lo que Sofar quiere afirmar: que la ley de la brevedad de la felicidad del malvado es perpetua cuanto al tiempo, como es universal cuanto al espacio. No es cosa de ahora, sino de siempre, desde que «puso (se entiende Dios) al hombre sobre la tierra» (así el TH; cf. Dt 4,32). Puede ser que el «que» se haya dejado hasta el principio del v.5 por razones métricas. Pero puede ser también que se haya querido indicar que el conocimiento de esa ley es asimismo de todos los tiempos, y Job lo ha debido alcanzar por el testimonio de los ancianos. La pregunta da fuerza a la aserción: se trata de cosa conocidísima que Job no puede ignorar. Es probable que Sofar, al recalcar la perpetuidad de la ley, quiera tácitamente declarar vana la esperanza expresada por Job en 19,25ss y censurar al mismo tiempo a Job como malvado.

5 Lo que esa sabiduría, tan antigua como el hombre, da a conocer lo compendia Sofar en una sola sentencia: el grito de júbilo de los malos se apaga pronto; su alegría no dura más que un instante. Podría hallarse una nueva muy velada alusión al grito de gozo lanzado por Job en 19,25-27, que es la expresión de su segura esperanza en dichos versos.

Desarrollo del tema. 20,6-29

6 Al término hebreo *śî'* «altura» (hap. leg.) puede darse el sentido físico, o moral (Vg «superbia»). En el primer caso, Sofar admitiría que el impío, y es lo que supone en lo restante de su discurso, pudo llegar a gran altura en su prosperidad de modo que se asemejase a un gigantesco árbol cuya cima llegase a las nubes (cf. Sal 37,35). En el otro supuesto describiría la altanera soberbia del malvado que precedió a la ruina, conforme a la sentencia repetida en los Proverbios: la soberbia es preludio de la ruina (cf. Prov 11,2; 16,18; 18,12).

7 como sus heces desaparecerá para siempre;
cuantos [antes] lo veían preguntarán: '¿Dónde está?'
8 Se desvanecerá cual sueño, y no se le hallará más;
se disipará cual visión nocturna.
9 El ojo que lo miraba ya no lo descubre más;
el sitio donde estaba ya no lo percibe.
10 Sus hijos tendrán que mendigar de los pobres;
pues las manos de él habrán tenido que restituir su hacienda.
11 Sus huesos, llenos aún de juvenil vigor,
se tenderán con él en el polvo.
12 Séale el mal dulce en la boca,
reténgalo bajo la lengua;
13 consérvelo sin soltarlo,
entreténgalo en el paladar:
14 ese manjar se alterará en sus entrañas,
se volverá hiel de áspides en su vientre.

---

7 La comparación con *sus heces* resulta grosera y tal vez no muy expresiva. Por eso algunos traducen la palabra hebrea por «fantasma» (Dhorme), derivándola de una raíz asiria. Tal vez sería mejor tomarla, mediante ligerísima corrección textual (l. *biglālô* por *k^egelălô)*, como partícula causal (por él = por su culpa). Así Vaccari, pero le da fuerza adversativa [1]. La desaparición del impío es tan completa, que no deja ninguna huella de sí: nadie sabe más de él.

8 Sofar quiere dar el mayor relieve posible a la idea de la completa destrucción del malvado. Por eso vuelve a ella proponiéndola con las imágenes del sueño y de la visión nocturna. Estas presentan al impío y su gloria no sólo como algo que tras breve tiempo desaparece, sino que en su corta existencia no tiene verdadera realidad, sino mera apariencia, y como tal se desprecia (cf. Sal 73,20; Is 29,7s).

10 La destrucción del malo se extiende de algún modo a su descendencia. No pasa a sus hijos la riqueza del padre: más pobres que los pobres ordinarios, habrán de mendigar de éstos lo que aun los pobres desecharían [2]. La razón de tan gran pobreza está, como dice el estico segundo, en que el padre se vio forzado a devolver en vida la hacienda injustamente adquirida (cf. v.15.18).

12-13 El mal es para el malvado, mientras lo obra, como una golosina, un dulce que retiene el goloso bajo la lengua para conservarlo todo el rato que puede en la boca y gozar así el más tiempo posible de su sabor.

14 Si el pecado es dulce al gusto, luego, al llegar al estómago, es decir, una vez cometido e incorporado a la persona, se altera: deja sus propiedades agradables y manifiesta el poder de su veneno, activísimo como el de la serpiente (cf. Núm 21,6; Dt 32,23.33; Jer 8,17; Sal 140,4). El nombre hebreo *peten* designa una serpiente ponzoñosa distinta de la víbora *(ʾepʿeh)*. El veneno de la serpiente se creía que

[1] S traduce «como una tempestad» *(k^eʿalʿôlâ*; cf. Eclo 43,17). Como término de comparación es poco apto: tal vez *b^eʿalʿôlâ*: (arrebatado) «por una tempestad».

[2] Con Fohrer, que se apoya en el valor de la raíz aramea *rṣ'*, damos a *y^eraṣṣû* el sentido de «mendigan», no muy distante del que le dan otros: «se los hacen benévolos», sin duda para que los socorran en su indigencia. No se ve razón para poner este verso después del 19, como hace Terrien.

16 Chupó veneno de áspides
y le mata la lengua de la víbora.
15 Las riquezas que devoró las habrá de vomitar,
Dios se las sacará del vientre.
18 Devolverá su ganancia y no la tragará,
del lucro de su comercio no gozará.
17 No verá arroyos de aceite*,
torrentes de miel y de leche cuajada.
19 Porque oprimió con violencia* al pobre,
robó la casa que no había edificado;

---

se hallaba en la vesícula de la hiel. Por eso su veneno se llama también *hiel*.

16 Este verso se une lógicamente al 14. Por eso lo anteponemos al 15. Cometido el pecado, experimenta el malvado sus perniciosos efectos; ve por ellos que lo que con tanto gusto entretuvo en su lengua era realmente veneno de áspides, y viene a morir como mordido por una víbora (la alternancia de nombres la exige el paralelismo). La muerte se atribuye a *la lengua de la víbora*, por ser ella la que aparentemente inocula el veneno en la herida causada por los dientes. La voz *rō'š* designa el veneno en general, aunque propiamente es el nombre de una planta venenosa. La Vg traduce «caput», que es el otro significado de la palabra, pero que no es aquí apto.

15 Viene a ser una explicación de los versos precedentes: el veneno del que en ellos se habla son las riquezas mal adquiridas, que, mientras las iba acumulando el malvado, parecían contentar su codicia, pero que luego se convierten en materia de dolor, porque Dios se las arrebata y se las hace devolver, como se vomita el manjar ávidamente engullido y que no se puede digerir. Paralelo con este verso es el v.18, que expresa la misma idea y casi del mismo modo. Por eso lo ponemos a continuación.

17 El resultado de lo expuesto en los dos versos anteriores es que al malvado las riquezas, consígalas o no, no le traen la abundancia de bienes que hacen suave la vida y que son los que se buscan conseguir con las riquezas. El autor del libro, palestino e israelita, concibe esos bienes, y así se los hace concebir a Sofar, identificándolos con algunos de los productos clásicos de la tierra de Palestina, con tanta frecuencia nombrados en el AT, pero elige aquellos que podían obtener también los «hijos del Oriente» [3]. La leche, y más la leche agria cuajada *(ḥem'â)*, que se guardaba en odres, era producto natural de la cría de ganados. La miel silvestre se daba abundante en los parajes donde pudieran crecer plantas sin cultivo. El aceite lo podían obtener por medio del comercio.

19 Podría dar razón de la esterilidad de los afanes del impío indicada en los versos precedentes. De hecho, las injusticias cometidas

*17 l. *yiṣhār*; TH: «corrientes».
*19 l. *be'ōz*; TH: «dejó».

[3] La leche y la miel son los productos clásicos en las descripciones de la fertilidad de la tierra de Canaán (cf. Ex 3,8.17; 13,5; 33,33; Núm 13,27, etc.). En cambio, el aceite se nombra junto con el vino (v.gr., Dt 11,14) como cosecha ordinaria del campo. Estas maneras de hablar, de uso en Israel, antes de su entrada en Canaán, pueden ser enteramente independientes

20a porque no conoció sosiego en su apetito,
21a nadie escapaba a su voracidad,
20b no se salvará con sus tesoros,
21b no será estable su bienestar.
22 En el colmo de la abundancia, se ve en estrechez,
y toda la fuerza de la desventura viene sobre él.
23 Estaba a punto de henchir su vientre,
y [Dios] hace venir sobre él el furor de su ira
y hace llover sobre él calamidades*.
24 Si huye del arma de hierro,
lo traspasa el arco de bronce.

---

con los pobres y débiles son pecados severamente prohibidos y reprendidos en el AT, muy odiosos a Dios y castigados con penuria y pérdida de bienes (cf. Is 5,8-10; Miq 2,2-3.9; 3,2.3; 6,10-14; Prov 22,28; 23,10s; 28,22). Pero es mejor tal vez unirlo con el verso siguiente como razón de los castigos del malvado expresados en los versos que siguen.

20-21 En estos dos versos se sigue dando razón de los infortunios del malvado y se comienzan a enumerar éstos. Alteramos el orden de los esticos para obtener un orden más lógico. Sofar señala aquí la raíz más profunda de donde han nacido las injusticias y violencias perpetradas por el malvado: su insaciable codicia (cf. 1 Tim 6,10), de la que nadie se libraba.

22 Así, aunque por un momento llegue al colmo de la abundancia, cae de repente el malvado en la penuria, y con la penuria vienen sobre él positivas desgracias, le aferran con poderosa «mano», según la metáfora del hebreo.

23 Paralelo, en cierto modo, con el anterior, acaba la idea de los últimos versos señalando el verdadero carácter de las desgracias que afligen al malvado: ellas son azotes que descarga sobre él el furor de la ira divina, terrible ministro de Dios, enviado por El (cf. Sal 78,49; Ez 7,3), ángel exterminador (Ex 12,23), ejecutor de los juicios divinos, causante de las calamidades destructoras que Dios hace venir del cielo, como el fuego que hizo llover sobre las ciudades nefandas (Gén 19,24; cf. Sal 11,6; Ez 38,22).

24 Sofar se representa a Dios como a un guerrero bien armado, provisto de armas ofensivas de toda clase, y al impío, inerme frente a El. Tal vez evita, huyendo, los golpes de las armas que hieren de cerca, como la espada y la lanza de hierro, pero sucumbe a las saetas lanzadas por el arco de bronce (cf. Sal 18,35; 2 Sam 22,35). Las armas de hierro y el arco de bronce (o las flechas de bronce lanzadas por él) son figura de los diversos azotes con los que Dios persigue al impío hasta llevarlo a la ruina. Si el impío escapa a la violencia de algún azote divino, no puede huir de todos; al fin sucumbe.

de las parecidas testificadas por los textos ugaríticos, v.gr., la de 49,III,6s: «El cielo lloverá aceite, y por los valles correrá la miel», que no aparece en la literatura hebrea, aunque se den imágenes semejantes (cf. Jl 4 [Vg 3],18; Am 9,13).

*23 l. *ḥăbālîm* c. G; TH: (?)

25 Le sale *el venablo por la espalda*;
la fulgurante cúspide, del hígado.
Le sobrecogen* los terrores;
26 todas las tinieblas le* están reservadas.
Lo consumirá un fuego por nadie encendido;
devorará al que sobreviviere en su tienda.
28 *Una riada se llevará* su casa;
avenidas de agua, en el día de la cólera.
27 Los cielos revelan su iniquidad,
y la tierra se alza contra él.
29 Tal es de parte de Dios la suerte del malo,
la porción que Dios le adjudica».

25ab Así queda herido mortalmente por el venablo que Dios le lanzó y que, traspasándole el pecho, deja asomar su brillante cúspide por la espalda, o le sale del hígado, cuya vesícula ha rasgado derramando la hiel (cf. 16,13). A la cúspide o punta metálica, por su brillo metálico, se le da en el segundo estico el nombre de «rayo», como en otros pasajes al hierro de la espada o de la saeta (cf. Dt 32,41; 2 Sam 22,15 = Sal 18,15; Nah 3,3; Hab 3,11).

25c-26a Con nueva figura se expresa la misma idea poniendo más de relieve las torturas del alma. Aquí los azotes divinos se llaman *terrores* y *tinieblas*. Son una personificación de todos los infortunios, dolores, tristezas, de cuanto puede afligir el corazón humano. Todos vienen como escuadrones de enemigos contra el malvado para llenarlo de congojas y agonías de muerte.

26bc Se emplea ahora la figura del incendio: un fuego que nadie sino el mismo Dios, la ira divina, encendió, lo consumirá a él y a todos los que se albergaban en la misma tienda y habían sobrevivido a otros castigos. La alusión a Job aquí parece obvia (cf. 1,16.19). Tal vez haya también una reminiscencia del castigo de Coré y Abirón (Núm 16).

28 Expresa la misma idea que el v.26. Por eso parece que hay que leerlo antes del 27. La figura es distinta: la de otra calamidad tan temible como la del fuego: la de la inundación. Ella se llevará la casa y cuanto había en ella. Así queda aniquilado el malvado con cuanto a él pertenecía. Es como si nunca hubiera existido.

Tal sucede en el *día de la cólera*, aquel en que Dios la derrama sobre pueblos o individuos (cf. Ez 7,19; Lam 1,12; 2,1.21s: Sal 110,5; Prov 11,4; Eclo 18,24).

29 Cláusula final que resume en una frase todo lo dicho en el capítulo. No se forje ilusiones el impío—no se las forje tampoco Job—; lo único que le aguarda es lo que Sofar ha expuesto. Este verso podría hacer creer que Sofar ha dirigido todo su razonamiento a destruir la esperanza manifestada por Job en el principal pasaje del suyo.

*25 [a] l. *šelaḥ yēṣēʾ miggēwōh* c. G S; TH: «tiró y salió». [b] l. plural c. G Vg; TH: singular.
*26 l. *lô*; TH: «para sus cosas ocultas».
*28 l. *yāgōl yābūl*; TH: «es arrebatada su cosecha».

21 [1] **Respondió Job diciendo:**
[2] **«Oíd con atención mis palabras;**
sea ése el consuelo que me dais.
[3] **Sufrid que hable yo;**
una vez que haya hablado, podéis mofaros*.

CAPITULO 21

La respuesta de Job a Sofar tiene dos notas: la primera es su tono más tranquilo. Es un rasgo, testimonio de la maestría del autor, con que hace perceptible el efecto psicológico producido en su héroe por la visión esperanzadora de 19,25-27. La segunda, relacionada con la anterior: su mayor tranquilidad hace que Job olvide hasta cierto punto su situación particular y sus penas personales y enderece su discurso a impugnar directamente de modo general la doctrina de sus contrarios, en especial la que Sofar había querido desarrollar sobre la suerte desgraciada de los impíos. Job prueba abundantemente, por la experiencia, que el malvado es feliz durante su vida y aun en la muerte, y en las calamidades públicas son preservados los inicuos. Parece claro que sería deformar el pensamiento de Job dar un sentido universal a sus palabras de modo que se le quisiera hacer decir que todos y solos los impíos eran los que gozaban de felicidad en la tierra. Job no quiere más que refutar la doctrina de los amigos, y para eso le bastaba probar por la experiencia que de ordinario los impíos son felices. No parece probable que, como cree Fohrer, quiera presentar un nuevo argumento de su inocencia, basándose en que los únicos felices son los malvados. Sería un argumento tan falso como el contrario de los amigos, y fácil de rebatir. Los términos, por lo tanto, generales que emplea se han de entender con cierta limitación: «de ordinario, con frecuencia», etc. Comienza su discurso sin quejarse del comportamiento de los amigos para con él. Sólo les pide atención a lo que va a exponer, algo terrible: el hecho innegable de la felicidad de los impíos, que describe largamente y defiende contra las objeciones que pudieran oponerse (7-34).

Demanda de atención al tema. 21,2-6

2 Como otras veces, pide Job a sus amigos que quieran oírle en silencio (cf. 13,5; 16,3). En 13,4 se mostraba dispuesto a tener su silencio como prueba de sabiduría; aquí, a aceptarlo como consuelo, el único que puede esperar de los que, si hablan, son «consoladores molestos» (16,2), por más que Elifaz tuviera sus propias palabras por «consolaciones divinas» (15,11).

3-4 Ve Job que sus palabras van a ser molestas. Job va a quejarse de nuevo, pero no ya por sus personales desgracias, sino por

*3 l. plural c. G S Vg; TH: singular

4 ¿Podría acaso acallar* mi queja?
¿Y cómo no habría de indignarme?
5 Prestadme atención y horrorizaos;
poned la mano ante vuestra boca.
6 Al pensar en ello quedo consternado;
un temblor se apodera de mis carnes.
7 ¿Cómo es que les dura la vida a los malvados?
Llegan a viejos y conservan el vigor de sus fuerzas.
8 Ven ante sí asegurada su descendencia:
tienen sus vástagos ante los ojos.

---

algo que sucede en el mundo, que no puede menos de causarle ira y disgusto.

El primer estico del v.4 suena en el TH: «¿Acaso (atañe) a un hombre mi queja?» Además de lo premioso de la expresión, está contra ella la falta de paralelismo con el estico siguiente y el mismo contexto. El que las quejas que va a proferir Job no se dirijan contra un hombre (sino contra Dios) no se ve que haya de mover a los amigos—que constantemente han reprochado a Job esas quejas contra Dios—a oírle con benevolencia. Job lo que quiere, sin duda, es excusar sus quejas, como otras veces ha hecho.

5-6 *Poner la mano sobre la boca* es el ademán del que se decide a guardar silencio, o voluntariamente, o forzado por la impresión de lo que ha oído (cf. 29,9; 39,24; Miq 7,16). Eso tendrán que hacer los amigos, consternados y horrorizados de lo que habrán oído.

En estos versos se advierte cierta redundancia y ampulosidad que contrasta con el estilo conciso y vigoroso que emplea Job de ordinario. La observación tiene importancia, pues muestra que no hay que dar demasiado peso a las variaciones de estilo en la determinación del origen de las diversas partes de una obra literaria.

Con tan larga sustentación ha querido sin duda excitar la curiosidad y atención de los amigos. En cambio ha dado a entender que lo que va a exponer, que tanto le ha impresionado, lo conoce por propia experiencia: que va a hablar de lo que ha visto y de que ha sido testigo. Es lo que ya en otros había causado ese sentimiento de ira y disgusto, como en Jeremías (Jer 12,1-4) y en el salmista (Sal 73,3.21): el problema de la felicidad de los impíos.

El impío goza de plena felicidad. 21,7-16

7 Contradice la afirmación de Elifaz (15,31ss) de que la felicidad del impío no es duradera. La verdad, dice Job, es que con frecuencia el impío vive largo tiempo, llega a viejo en todo el vigor de sus fuerzas (cf. Jer 12,1s; Sal 73,3ss). Job habla del impío en general, sin pretender que sus afirmaciones se cumplan en todos y cada uno de ellos. Para su fin de probar falsa la teoría de sus contrarios, basta que no sea algo inusitado.

8 En su larga vida, contra lo que afirmaban los amigos (18,19; 20,16), el impío puede gozarse en ver asegurada su descendencia,

*4 l. *ʾeddōm*; TH: «para un hombre».

9 Sus casas están en paz, exentas de terror;
no cae sobre ellas la vara de Dios.
10 Cubre su toro y no marra,
pare su vaca y no aborta.
11 Dejan correr libres sus niños cual corderos,
triscan [retozones] sus hijuelos.
12 Cantan *al son del* adufe y de la cítara,
se solazan con el son de la flauta.
13 Emplean placenteramente sus días
y bajan* tranquilos a la región de ultratumba.
14 Y eso que decían a Dios: 'Apártate de nosotros,
no queremos saber de tus caminos;

---

que va viendo crecer ante sus ojos. Otro elemento de la felicidad prometida a los justos (cf. Sal 102,29; 112,2; Prov 11,21; 20,7), conmemorado por Elifaz (5,25), que no es exclusivo de ellos. Contrasta con ello la suerte de Job, privado de su descendencia por el golpe del infortunio (1,19).

9 El segundo estico determina el sentido de *paz* en el primero. Como otras muchas veces, «paz» no es mera «tranquilidad», sino «prosperidad», «incolumidad», «exención de daño». Las casas de los malvados gozan con frecuencia de una incolumidad no alterada o destruida por esas súbitas calamidades que infunden terror, causadas por la *vara de Dios*, instrumento de su ira (cf. 9,34; Sal 89,33; Is 10,24). En este verso vuelve a contraponer Job, como en el anterior, la suerte del impío con la suya propia (1,3ss; 3,25). Las *casas* no son aquí los mismos edificios o tabernáculos, sino más bien, como otras veces, todo lo que ellas guardan, particularmente las familias.

11 La idea se relaciona con lo dicho en los v.8 y 9. Los hijos de los impíos están inmunes de peligros: sus padres pueden dejarlos sin cuidado vagar y solazarse por el campo. Job, en cambio, siempre estaba con solicitud por los suyos (1,5).

12 Consecuentemente, los malvados pueden gozar del regocijo de las fiestas: de cantos y sones de instrumentos de cuerda (cítara) y de viento (flauta), mientras el adufe marca el ritmo de la danza [1]. Elifaz (15,20.21) y Bildad (18,11) habían afirmado lo contrario (cf. Is 5,12; Am 6,5s).

14-15 Job refuerza su argumento notando que la buena dicha que ha descrito no se da tal vez en hombres que más o menos inconscientemente habían vivido olvidados de Dios, sino aun en aquellos que se habían apartado deliberadamente de El y lo habían rechazado; en los que protestaban no querer saber de sus *caminos*

*12 l. *beṭōp*; TH: «*como* el adufe».
*13 l. *yēḥātû* c. Verss; TH: «son espantados».

1 Al *tōp* hebreo responde, aun con el nombre, nuestro «adufe», vocablo de origen árabe. *kinnôr* designa, lo mismo que *nebel*, un instrumento de cuerda. Pero el significado preciso de ambas voces queda algo incierto. *kinnôr*, que es la que aparece aquí, se ha traducido por «arpa» y por «cítara»; pero, según Galling (BRL c.390s), ambos instrumentos, como probarían los monumentos, eran desconocidos en Palestina y Siria. Según él, tanto *kinnôr* como *nebel* designan dos especies de «lira». *ᶜûgāb*, es probablemente una clase de «flauta». El nombre aparece sólo aquí, en 30,31 y, fuera de Job, en Gén 4,21; Sal 150,4. Cf. HBA c.153; DBS IV c.1422-1428.

15 ¿quién es el Omnipotente, que hayamos de servirle?;
¿qué aprovecha importunarle con ruegos?'
16 ¿No está en su mano su fortuna?
¡Y los designios de los malvados están lejos de El*!
17 ¿Cuántas veces se apaga la lámpara de los malvados,
cae sobre ellos la merecida desgracia;
destruye El en su ira a los perversos?
18 ¿[Cuántas] son como paja cara al viento,
cual tamo que arrebata el torbellino?
19 ¿Que reserva Dios el castigo para sus hijos?
—Déle a él mismo su merecido; que él lo sienta.
20 Vea con sus propios ojos su ruina
y beba de la ira del Omnipotente.

—leyes y preceptos—(cf., v.gr., Dt 8,6; 10,12, etc.; Sal 18,22; Is 2,3; 58,2) sin reconocerse sometidos a ellos ni querer cumplirlos (cf. 18, 21).

En Mal 3,14 son los malos israelitas los que no ven qué provecho les ha traído servir a Dios y envidian la suerte de los impíos, más dichosos que ellos. Ellos también han visto, como Job, que los impíos son muchas veces dichosos, a pesar de su impiedad, mientras que ellos padecen tribulación, y vienen a la misma conclusión: la religión es inútil y no es necesaria para obtener la felicidad. Se ve que el autor de Job no impugna la tesis de los amigos de Job con objeciones inventadas por él. Muchos serían los que hablarían como su héroe (cf. Sal 73,3; Jer 12,1-4).

16 Varios críticos (Siegfried, Budde, Hölscher, Fohrer, etc.) eliminan sin suficiente razón este verso. Admitida la corrección, es apta conclusión de la sección anterior. Lo dicho en ella ha mostrado que los impíos [2] disponen a su antojo de la buena fortuna, por más que sus designios estén bien lejos de Dios, de buscar su servicio y el cumplimiento de su voluntad.

Respuesta a los contrarios. 21,17-22

17 Los amigos afirmaban que la luz de la prosperidad se le apagaba al mejor tiempo al malvado (18,5s). Job pregunta con ironía si eso es la regla general o más bien una excepción. No niega que eso tenga lugar algunas veces, pero no sucede otras muchas, como tampoco que la desgracia acompañe al inicuo.

18-21 Lo mismo vuelve a expresar Job en este verso valiéndose de otra figura clásica en el AT: la del tamo o paja desmenuzada cara al viento (cf. Sal 1,4; 35,5; 83,14; Is 17,13; 29,5). Al aventar en la era el grano de la parva mezclado con la paja, cae aquél por su peso en el acervo, mientras que las briznas de paja son llevadas por el viento muy lejos. Tal es la suerte del malvado según los textos arriba citados. ¿Pero sucede eso siempre? ¡Cuántas veces deja de cumplirse!

*16 l. *mimmennû* c. G; TH: «de mí».

2 Cf. R. Bergmeier, *Zum Ausdruck ʿṣt ršʿym in Ps 1,1 Hi 10,3; 21,16 und 22,18*: ZAW 79 (1967) 229-232.

21 ¿Qué le importa a él su casa, después de él,
una vez acabado el número de sus meses?
22 ¿Vamos a enseñar a Dios sabiduría,
siendo así que El juzga a los [seres más] excelsos?
23 Muere el uno en el colmo de la dicha,
plenamente tranquilo y sosegado:
24 sus lomos llenos de grasa,
y bien regado el tuétano de sus huesos.
25 Muere el otro llena el alma de amargura,
sin haber gozado de bien alguno:
26 uno y otro yacen a la par en el polvo,
y a ambos los cubren los gusanos.

El castigo habría de ser que el malvado experimentase su propia ruina o, en lenguaje metafórico usado en diversos lugares del AT, que bebiese, como de una copa, de la ira de Dios: la que según Sal 75,9 tiene Dios en su mano y de la que hace beber a todos los pecadores de la tierra (cf. también Jer 25,15; 49,12; Ez 23,31s). Después de su muerte, la destrucción de casa y familia ya no es dolorosa.

22 Job cierra la sección rechazando la dificultad más grave que se podría oponer a su doctrina en todo este capítulo. Si fuera verdad que Dios no tiene cuenta muchas veces con el mérito o demérito de los hombres y deja que los inicuos alcancen plena dicha, ¿dónde está la sabiduría de Dios, no sólo ya su justicia? Nótese que la objeción supone, como también ha supuesto Job (cf. 9,4.19), una íntima unión entre sabiduría y justicia divinas. El hombre no puede comprender la segunda mientras le sea incomprensible la primera. Y Dios, siendo sapientísimo, ha de ser también por necesidad plenamente justo. (Este modo de prueba de la justicia divina aparece también en los discursos de Elihú [cf. 34,12-17].)

La solución que Job da a la objeción es—no podía ser de otro modo—meramente negativa. De la sabiduría de Dios no puede haber ninguna duda, pues aun los más altos seres celestiales están sujetos a sus fallos judiciales (paso inverso de la justicia a la sabiduría: los seres celestes no se someterían a los fallos divinos si éstos no fueran sapientísimos). De eso saca Job como consecuencia lo que ya había establecido en 9,4: que no hemos de pretender señalar cauces y linderos a la divina sabiduría o, como él dice, que no hemos de querer enseñar a Dios sabiduría: lo que El hace tiene que ser sabio y justo, aunque a la razón humana le parezca desatinado y, por ende, injusto. Aquí, como en 9,4, Job se escuda con el concepto de una sabiduría trascendente, misteriosa para la razón.

Ni la misma muerte es castigo del malvado. 21,23-34

23-26 Aun prescindiendo de los hechos reseñados por Job, en los que tan difícil era ver en ejercicio la sabiduría de Dios, queda todavía el enigma de la igualdad de todos los hombres ante la muerte.

26 La antinomia indicada en el v.22 entre la sabiduría-justicia

27 Cierto. Yo conozco vuestros pensamientos
y las tramas que urdís contra mí;
28 que decís: '¿Dónde subsiste la casa del potentado?
¿Dónde la morada de los malvados?'
29 ¿No habéis preguntado a los que pasan por el camino?
¿No habéis atendido a las señales que dan?
30 ¿que en* el día de la desgracia es preservado el malvado,
es salvado* en el día de la ira?
31 ¿Quién le echa en cara su conducta,
le da el pago de sus fechorías?
32 Es acompañado con pompa al sepulcro
y sobre el túmulo sepulcral se vela;

---

de Dios y su modo de actuar con los hombres se manifiesta de un modo singular en la muerte, que afecta por igual a todos los hombres, cualquiera que haya sido la suerte de ellos en la vida.

27-28 Ahora Job se ocupa con otra objeción que atribuye a sus mismos adversarios; según ellos, lo sucedido con Job es un testimonio claro de la falsedad de los hechos enumerados por él. ¿Cómo puede afirmar que las casas de los impíos permanecen incólumes (cf. v.9), viendo cómo ha sido destruida la suya propia? Le pueden, pues, hacer la sarcástica pregunta del v.28: ¿Dónde está en pie, etc.? Ese modo de argüir lo califica Job de marañas urdidas contra él. La prueba que de la destruida casa de Job quieren sacar los contrarios de la maldad de Job y de la verdad de su tesis, sólo tendría fuerza si con la de Job pudieran presentar muchas casas de reconocidos malvados destruidas por Dios. Pero Job probará en los versos siguientes lo contrario. En el v.28 aparecen como paralelos *nādîb* y *r^ešā^cîm*. El primer término no tiene de suyo sentido peyorativo, sino el de «hombre noble», de ánimo generoso. A veces designa al de un orden social elevado: «magnate», «potentado», con el que ya es compatible la maldad. Aquí, por el paralelismo con «malvados» del segundo estico, es el inicuo prócer o potentado, al que principalmente tenían presente los objetantes de Job y al que convienen con más propiedad los rasgos descritos en los versos siguientes. La alusión tácita a Job contenida en la pregunta del v.28 hacía necesario restringir el sentido genérico de «malvado» al de un inicuo de clase social elevada, como era Job.

29-30 Aun al tiempo de grandes calamidades, guerras, pestes, hambre, en las que tantos hallan un miserable fin, muchas veces son los impíos, sobre todo los poderosos, los que logran quedar indemnes. Los viajeros que vienen de lejanas tierras y han recorrido regiones extensas dan de ello *señales*, es decir, pruebas ciertas en los hechos concretos que narran. Los malvados son los que en el día de la ira, de que hablaba Sofar (20,28), no son alcanzados por ella.

32 El sentido exacto del segundo estico no es fácil de determinar. La misma versión puede ser doble según se tome como sujeto del verbo al malvado o se le dé sentido impersonal: «vela (el

*30 [a] l. *b^cyóm*; TH: «para...»; [b] l. *yuṣṣāl*; TH: «es llevado»,

33 se le hacen dulces los terrones del valle.
Tras él irá toda una multitud de hombres,
y ante él fue turba innumerable.

---

difunto)» o «se vela». En el primer caso, el sentido sería que, después de muerto, el malvado seguiría de algún modo vivo y de algún modo presente en el sepulcro, sobre todo si en éste hay alguna estatua o inscripción que conserve su memoria. Leyendo del segundo modo el verso, puede entenderse en el sentido de que se da guardia de honor al difunto, de que se tiene cuidado de la conservación y reparación del mausoleo y de lo que tal vez va anejo a ello: de poner sobre él alimentos o dones para obsequio y utilidad del difunto (cf. Dt 26,14). Todo ello contra lo que decía Bildad (18,17) de que el recuerdo del malvado desaparecía con él.

33 El impío, cuya dicha ha descrito Job, ha tenido cuanto a los antiguos, dada la oscuridad en que estaban acerca de la suerte ultraterrena, podía parecer que hacía más llevadera la condición de un muerto. Lo último de que podía disfrutar era de un sepulcro distinguido, honrado y cuidado por los hombres, cosa tenida en gran aprecio, sobre todo por el hombre antiguo (cf. 2 Par 21,20; 24,25). Bien podía, pues, decir Job que los terrones del valle, en que, como era lo ordinario, se hallaban sepulcros, le eran a ese tal suaves; que «la tierra le era leve» [3]. Job hace resaltar con otra figura lo que Elifaz le prometía (cf. 5,26): que sería recogido como manojo de espigas bien maduras, y así el sepulcro no tendría la amargura que tiene para los que llegan a él sin haber gozado de vida larga y dichosa. Pero de esa dicha no gozará Job, sino el malvado.

Este primer hemistiquio del verso podría tomarse como tercero del v.32, con el que parece tener nexo más estrecho que con los siguientes. El malvado ha sido llevado al sepulcro con gran pompa, y allí es visitado y honrado.

Los dos esticos siguientes son interpretados de diferente modo. Lo más sencillo y que mejor prepara la conclusión del v.34 es tomarlos como una generalización de lo que se ha dicho en los versos precedentes de un malvado singular. «Todos los hombres», como se deduce del paralelo «sin número», se dice hiperbólicamente por una gran multitud. Esta le sigue al malvado en la conducta y en su suerte feliz, como han sido muchos los que le han precedido. Es decir, el caso se repite en todos los tiempos en otros muchos hombres. Se dan otros modos de interpretación, v.gr.: *a)* El impío es acompañado en sus exequias de gran multitud que va antes y después del féretro (Dhorme). Pero el difunto se halla ya, según los esticos anteriores, encerrado en su sepulcro. *b)* La sombra o espíritu del difunto va acompañada a la región de los muertos de toda la multitud de los que están ya allí (Peters). Pero aquí se trata de «hombres»

[3] B. Alfrink *(Die Bedeutung des Wortes regeb in Job 21,33 und 38,38:* B 13 [1932] 77-86) pretende que el sentido de *regeb* no es el de «terrones», sino el de «piedra». Pero es muy difícil armonizar ese sentido con el contexto del otro pasaje (cf. c.38 nt.16), lo que hace muy dudoso que lo tenga aquí. El autor del poema piensa «en las oquedades o zanjas, en cuyo fondo o paredes se abren frecuentemente los sepulcros en Palestina» (Fohrer).

34 ¿Por qué, pues, me dais consuelos vanos?
De vuestras réplicas no queda más que falsía».

22 1 Repuso Elifaz de Temán diciendo:
2 «¿Puede un hombre ser de provecho a Dios?
Cierto que sólo *a sí mismo* se aprovecha el sensato.

---

vivos. Job siempre ha negado que hubiera actividad alguna en el seol (cf. 3,13-19). El pasaje Is 14,9, altamente poético, no expresa esa idea de un honorífico acompañamiento hasta el seol. *c)* Los acompañantes serían los familiares y criados del difunto, muertos violentamente conforme a una cruel costumbre antigua, para seguir prestando sus obsequios al difunto en la otra vida (Fohrer). No hay nada en el texto que suscite esa idea. De esos muertos no se podría decir que son «todos los hombres», y, habiendo muerto después de su señor, llegarían tarde para acompañarle en su bajada al seol.

34 Job enuncia la conclusión lógica de cuanto ha expuesto en el capítulo, reforzada por la última afirmación hecha en el verso anterior: cuanto acaba de decir no se realiza una o dos veces, sino muchísimas, ahora y antes.

CAPITULO 22

Tercera respuesta de Elifaz a Job.

Elifaz entra en materia sin exordio alguno y, dejando el terreno de los hechos en que se había situado Job, sube al de los principios. Comienza, pues, su discurso enunciando en forma de pregunta el principio de que la virtud aprovecha necesariamente al que la practica y que, por lo tanto, donde no se saca provecho, sino desgracia y tribulación, es que falta la virtud y hay pecados (1-11). La aplicación a Job es obvia, y Elifaz la hace sin compasión alguna convirtiendo su respuesta en un acta de acusación. Elifaz quiere ser, a su modo, generoso con su amigo y ayudarle. Por eso añade una vez más a su recriminación, la exhortación. Procura, pues, retraerle de la pertinacia propia de los pecadores destruidos en otro tiempo por Dios (13-20) y le exhorta para eso a reconciliarse con Dios humillándose ante El, con lo que aún podrá recobrar la perdida dicha (21-30) (cf. 4,17ss; 5,3.6; 15,14ss.20ss.34ss).

La virtud aprovecha al hombre. 22,1-12

2 El principio en que tácitamente se apoya Elifaz es el de que el bien honesto y el bien útil están inseparablemente unidos. Supuesto eso, es evidente que la utilidad del bien obrar no puede recaer en Dios; ha de venir sobre el hombre. Esta tácita consecuencia es la que enuncia en el v.2. El hombre—se entiende, el hombre virtuoso, como

*2 l. *ʿālā(y)w;* TH: *ʿālêmô.*

3 ¿Es un negocio para el Todopoderoso que tú seas justo?;
¿una ganancia el que camines sin tacha?
4 ¿Iba a ser por tu piedad por lo que te castiga
y entra en juicio contigo?
5 ¿No es tu maldad enorme,
y tus pecados sin medida?
6 Porque exigías prenda sin razón a tus hermanos
y despojabas de sus vestidos al falto de ellos.

---

se deduce del segundo estico— no puede traer ningún provecho a Dios con su virtud. Es, por lo tanto, a sí mismo a quien aprovecha. El principio de la unión necesaria entre la bondad moral y la utilidad es, de algún modo, verdadero. Pero Elifaz falsea el principio al coartarlo a una utilidad temporal y terrena.

3 Desarrolla en parte el verso anterior, pero sin insistir en la consecuencia. De que el hombre sea justo no se le sigue a Dios ganancia alguna, como al comerciante de una transacción mercantil. La consecuencia es que toda la ganancia de la virtud es para el justo. Para éste, no para Dios, tiene la virtud aspecto de negocio y perspectiva ganancial. Elifaz viene a reducir la virtud y la religión a una mera prestación de servicios por un precio estipulado. De ese modo, su concepto de la virtud y de la piedad coincidiría con la que Satán atribuía a Job en el prólogo del libro.

4-5 La última consecuencia que, a juicio de Elifaz, se derivaba de los principios por él establecidos es que, pues que toda virtud lleva en sí su provecho, y Job no goza de él, es porque la virtud de Job no era verdadera ni él varón justo y temeroso de Dios. Pero Elifaz aún puede dar mayor fuerza a su argumentación. Job no sólo no ostenta las ventajas inherentes a la virtud, sino que ha sido herido por Dios con terribles azotes. Ahora bien, Dios no puede privar al justo del premio de la virtud, ¿y va a poder afligirle por ella? La pregunta se le presenta a Elifaz como absurda y ridícula hasta lo sumo, y la contestación no puede ser otra que la que Elifaz da en el v.5. Las aflicciones y desgracias de Job no pueden ser más que verdaderos castigos, y la causa de esos castigos necesariamente han de ser grandes y muchos pecados.

6 El primero era que, al prestar algo, reclamaba prendas de sus hermanos, es decir, de los de su pueblo o tribu, *sin razón*, es decir, cuando la caridad o la justicia exigía que se renunciase a ellas, o porque la renuncia no le acarreaba a Job molestia alguna, o porque en realidad no tenía derecho a ellas, o porque los deudores no las podían dar sin privarse de algo necesario. Esto último es lo que indica el otro miembro: a los «desnudos», es decir, insuficientemente vestidos (eso significa el término «desnudos» muchas veces en ambos Testamentos [cf. 24,7.10; Is 20,2; 58,7; Sant 2,15]), Job los despojaba de todo tomándoles en prenda los miserables paños con que se cubrían. Llevarse en prenda las cosas necesarias a la vida, prohibido ya por la ley natural, lo prohibía también la Ley de Moisés (Dt 24,6); lo mismo que retener durante la noche el vestido recibido en prenda del pobre que no tiene otro (Ex 22,26s; Dt 24,12s).

7 No dabas de beber agua al extenuado,
y al hambriento le denegabas el pan.
8 'A quien tiene fuerte brazo pertenece la tierra,
y quien se hace respetar se instala en ella'.
9 Despedías a las viudas con las manos vacías,
y los brazos de los huérfanos eran quebrantados.
10 Por eso te cercan lazos,
y repentinos terrores te espantan.
11 Se te ha oscurecido la luz, y no puedes ver;
avenidas de agua te anegan.
12 ¿Es que no es Dios excelso cuanto el cielo
y ve el vértice de las estrellas?

---

7 Negar al sediento un vaso de agua y al hambriento un bocado de pan de parte de un hombre que nadaba en la abundancia, como Job, era una crueldad muy en pugna con las recomendaciones de los profetas y de los sabios (Prov 25,21; Is 58,6s; Ez 18,7.16) y con la práctica de los varones justos (cf. Tob 1,17). Mucho mayor era la inhumanidad al cometerse con un necesitado ya enteramente exhausto de fuerzas y casi en el extremo. Esa es la fuerza del término *ʿāyēp*, empleado en el primer miembro (cf. Gén 25,29s; Jue 8,4s.15; Is 29,9; Jer 31,25; Prov 25,25).

8 Parece un dicho común con que se declara lo que suele suceder, y que Elifaz aplica a Job y pone en su boca como manifestativo de su modo de pensar y obrar. Para Job, como para tantos ricos y poderosos, la fuerza era la única fuente del derecho: el poderoso («el hombre de brazo», dice el hebreo [cf. Jer 17,5]) tiene derecho a adueñarse de la tierra hasta hacerse el único propietario de ella (cf. Is 5,8; Miq 2,1s), y el que logra hacerse respetar y temer de los demás sin que él haya de temer a nadie es el digno de instalarse como único habitante de la región.

9 El nexo de este verso con el anterior y el paralelismo de los miembros muestra que en el primer estico no se trata de la mera denegación de socorro a las viudas necesitadas de él, sino del despojo de los bienes muebles que tal vez conservaban después de haber sido desposeídas de los bienes raíces (cf. Gén 31,42; Dt 31,42).

10-11 Por sus pecados cercan ahora a Job lazos, como del impío había dicho Bildad (18,8-10), y de sí mismo Job (19,6). Son las calamidades que tienen cogido a Job sin dejarle huir. Ellas son también las que, como terroríficos espectros, le conturban (cf. 18,11).

La luz de la dicha que brillaba un tiempo ante sus ojos se le ha apagado, y ha de marchar entre tinieblas de desgracias. Lo habían pronosticado Elifaz (15,22) y Bildad (18,5s; 18) del impío, y lo contrario había prometido Sofar al justo (11,16). Las desgracias le invaden como avenida de agua que amenaza ahogarle. De la metáfora de la inundación ha echado mano Sofar (20,28), y ella volverá a aparecer en 27,20. Es, por lo demás, imagen ordinaria de las calamidades repentinas y destructoras (cf. Sal 18,17; 69,2; Jon 2,6).

12 Este verso clausura los precedentes en cuanto que da razón de por qué Dios ha de dar su castigo a todo pecado, y abre los si-

13 Mas tú dices: '¿Qué sabe Dios?
¿Va a poder juzgar a través de las oscuras nubes?
14 Las nubes son su escondrijo, y así nada ve;
se pasea por la bóveda del cielo'.
15 ¿Quieres ir por el camino [pisado ya de] antiguo,
hollado por los hombres inicuos,
16 que fueron arrebatados antes de tiempo
cuando un río inundó sus fundamentos?
17 Son los que decían a Dios: 'Tente lejos de nosotros;
¿qué puede hacernos* el Omnipotente?'

---

guientes en cuanto da ocasión a la objeción que pone en boca de Job. No hay razón para desecharlo por glosa, como hacen algunos modernos. Dios, supuesta su perfecta justicia, ha de castigar cuantos pecados descubre su vista. Ahora bien, a ésta no hay pecado que se pueda substraer, pues, elevado como está Dios sobre todo lo creado, lo ve todo, hasta «la cabeza» o *vértice de las estrellas*, las que forman el ápice del cielo estrellado (cf. Sal 113,5). El argumento supone, como en general todos los razonamientos de los amigos en que quieren probar su teoría de la retribución temporal perfecta, que sin ella la justicia divina, concebida por ellos según los moldes de la humana, quedaría manca o no se daría. Esto último es lo que se niega siempre a admitir Job, por ver que la justicia de Dios es una justicia *sui generis* que no se puede equiparar con la humana.

Exhortación de Elifaz. 22,13-30

13-14 Elifaz equipara a Job, sin fundamento alguno, a cualquiera de los impíos en los que los profetas y los salmistas señalan como característica la negación de la divina providencia por falta de conocimiento en Dios (Sal 10,11; 73,11; 94,7; Is 29,15; Ez 8,12).

En el v.13, Dios, aunque quisiera conocer lo que pasa en la tierra para juzgarlo, no podría: las nubes se lo impedirían. En el v.14 aparece Dios despreocupado enteramente de lo que pasa en la tierra. Dios se esconde voluntariamente en las nubes (cf. Sal 18,12) para no tener que ver las cosas de la tierra. A El le basta el cielo (cf. Sal 115,16). Como hemos dicho, Job no ha dado con sus palabras motivo para que se le echase en cara que negara en Dios el conocimiento de lo que pasa en la tierra, tampoco de los pecados de los malvados. Es verdad que ha negado (v.gr., 21,7ss) que Dios castigue muchas veces a los impíos, aun cuando ellos blasfeman de Dios. El misterio del proceder de Dios está en que, a pesar de que no se le ocultan los pecados de los injustos y a pesar de ser El justo, no se mueve a castigarlos.

17-18 Estos dos versos repiten la sentencia y casi la letra de lo dicho por Job en 21,4-16. Varios críticos, sin razón suficiente, al parecer, lo tienen por glosa posterior. Se armonizan bien con el contexto si se supone que Elifaz los trae como cita de Job rechazándolos como falsos. Para eso Elifaz identifica a los impíos de que hablaba Job en esos versos con los pecadores de la antigüedad, cuyos castigos

*17 l. *lānû* c. G S; TH: *lāmô*.

18 Mas El llenaba de bienes sus casas,
aunque el consejo de los malos estaba lejos de El*.
20 ¡Fue realmente aniquilada su existencia*
y sus residuos devorados por el fuego!
19 Al verlo, los justos se alegran;
el libre de culpa se mofa de ellos.
21 Reconcíliate, pues, con El y haz la paz*;
de ello te vendrá el bien.
22 Acepta de su boca la instrucción;
pon sus dichos en tu corazón.

---

conservaba la tradición. Esos eran los que, según decía Job, querían tenerse apartados de Dios y de los que afirmaba también Job que Dios, no obstante eso, los llenaba de bienes.

20 Creemos que este verso se ha de poner inmediatamente después del 18. En él, Elifaz, con la mayor fuerza, como si se tratase de un juramento (TH: *ʾim-lōʾ*), contra lo que Job afirmaba, asegura que la existencia de aquellos inicuos quedó aniquilada, y lo que de ellos sobrevivió (sus descendientes y familia) fue devorado por el fuego, fuese el fuego material o el de la ira de Dios. Hay quienes creen que Elifaz, al hablar así, se refiere a algún hecho histórico. Los v.15 y 16 podrían dar alguna probabilidad a la opinión de los que creen que se refieren a los hombres del diluvio. En cambio, la mención del fuego en este verso haría pensar en el de Sodoma. Parece, pues, más plausible suponer que el autor tenía en la mente diversos castigos célebres en la antigüedad; de un modo especial el del diluvio y el de Sodoma.

19 Elifaz termina este cuadro conmemorando la alegría que la ruina de los impíos causa en los justos exentos de culpa. Es el afecto tan frecuentemente manifestado por los orantes de los salmos (Sal 52,8; 58,11; 69,33; 107,42). El motivo principal de ese gozo es, sin duda, para Elifaz el que los justos ven con el castigo de los malos restaurado el orden de la divina justicia y el triunfo de ésta sobre los que la habían querido destruir.

21-25 A la amonestación une Elifaz la exhortación. Esta no había faltado en ninguna de las intervenciones de los amigos en el primer ciclo del diálogo. En cambio, está ausente en todas las del segundo ciclo. Elifaz quiere hacer un último esfuerzo para volver a Job al buen camino y mostrar así su buena voluntad [1]. La otra vez le había exhortado a volverse a Dios por la oración humilde (5,8), como luego había hecho también Bildad (8,5), mientras que Sofar había unido a esa exhortación (11,13) la de la conversión (11,14). Ahora, convencido de que Job es gran pecador, le exhorta también Elifaz a dejar el pecado y convertirse a Dios.

Job ha de restaurar el trato familiar y amigable que Dios establece entre El y el justo (cf. para la idea Sal 25,16), ha de renovar su paz

*18 l. *mimmennû* c. G; TH: «de mí».
*20 l. *yequmām*; TH: «nuestro adversario» (?)
*21 l. *wehašlēm*; TH: «ten paz».

1 En Elifaz, más que en los otros dos amigos, se advierte el deseo de ayudar a Job. Sólo que este deseo cede al de salvar su doctrina y, con ello, su reputación de sabiduría.

23 Si te vuelves y te humillas* al Todopoderoso,
y alejas de tu tienda la iniquidad,
24 y tienes* por polvo el oro,
por chinarros del arroyo el Ofir;
25 [si] fuere el Omnipotente tu tesoro,
cual montón de plata para ti,

---

con El [2]. En boca de Elifaz y de los amigos aparece siempre el aspecto utilitario de la religión: «haz bien con Dios, que eso te traerá bien y dicha».

No es la primera vez que Elifaz se ha declarado transmisor de la divina revelación (cf. 4,12ss; 15,11). También ahora, como maestro de la verdadera sabiduría, comunica palabras de Dios y pide a Job que haga de ellas la debida estima. Es lo que los maestros de sabiduría piden a sus discípulos en los libros sapienciales (cf., v.gr., Prov 1,8; 2,1s; 3,1, etc.). En 33,19ss, Elihú califica los padecimientos por los que Dios corrige al hombre como instrucción y palabra de Dios. Tal pensamiento es ajeno a la mente de Elifaz, para quien el dolor y la aflicción no pueden ser más que castigos divinos. La instrucción divina tiene que ser conforme a lo que hemos interpretado, la que él transmite a Job.

En el v.23 y en los siguientes presenta Elifaz a Job la instrucción de Dios a que se refería en el v.22.

Elifaz propone, pues, a Job la doctrina pura de los profetas acerca de la penitencia. Ellos también exigían al pecador, para poder alcanzar misericordia de Dios, convertirse a El (cf. Is 31,6; Ez 18,30s; Jl 12,12; Mal 3,7), humillarse y afligirse con quebranto de corazón (Jl 2,13) y apartarse de sus pecados enmendándose de ellos (Jer 18, 11; 25,5; Ez 18,23-33,1). La doctrina de Elifaz era excelente, pero mal aplicada.

El v.23 se uniría muy bien con el 26. En cambio, los v.24-25, tal cual se leen en TH, interrumpirían el sentido. Por eso y por dificultades inherentes a los mismos, son no pocos los autores que los desechan como glosa. La ligera corrección que admitimos les da sentido condicional, como lo tiene el v.23. Así los tres expresarían condiciones requeridas para el cumplimiento del v.26. Con eso no habría interrupción de sentido. Quedarían todavía en pie las dificultades que suscitan lo afectado de la expresión, abundante en términos de sentido poco seguro (*beṣer* «oro arrancado de la mina», «afinado»?; *tôʿapôt* «plata a montones», «brillante»?) [3], y la, a primera vista, notable ele-

*23 l. *wᵉtăʿāneh*; TH: «y serás edificado».
*24 l. *wᵉšattā*; TH: «y poner».

[2] Parece que, además del significado que tiene en hi. el verbo *skn*, «tener familiaridad» y, de ahí, «soler hacer», «conocer bien», que aquí no se aviene bien con el contexto, hay que admitir el que le da W. B. Bishai (*Notes on hskn in Job 22,21*: JNESt 20 [1961] 258s), derivándolo del de la raíz en árabe y en ugarítico, de «avenirse con uno». Para el v.22, cf. M. Dahood B 47 (1966) 108s.

[3] *tôʿāpôt* (sólo en plural) significa alguna vez los «cuernos» (del búfalo: Núm 23,22.24s); en Sal 95,4, las «alturas de los montes». Su sentido propio, pues, parece ser «cosas eminentes». En nuestro pasaje podría designar «*altos* montones (de plata)». Pero, en 45,7, el contexto suscita una idea distinta. Generalmente el vocablo se relaciona allí con lo «espléndido» de los ornamentos del sumo sacerdote. Sin apartarse tanto del sentido de elevación, tal vez podría verse indicada la «multiplicidad» de los ornamentos, que luego se describen en los versos

26 entonces te podrás ciertamente apoyar en el Omnipotente
y alzar hacia Dios tu rostro.
27 Le harás una súplica, y El te oirá,
y podrás cumplirle tus votos.
28 Tomarás una decisión y tendrá buen suceso,
y en tu camino brillará la luz.
29 Porque El *abate la altanería* del orgullo
y al de ojos humildes socorre.
30 Pone a salvo al* inocente,
y él alcanzará salud por la pureza de sus* manos».

23 1 Respondió Job diciendo:

---

vación del sentimiento religioso, en contraste con el concepto ordinariamente utilitario de la religión en Elifaz. Esta última dificultad se podría resolver tomando los dos versos como una exposición del segundo miembro del v.23: «si alejas de tu tienda la iniquidad». Eso requiere que Job no tenga en más la riqueza que la voluntad de Dios, de suerte que no vaya contra el precepto divino por querer conservar o aumentar aquélla. Pero no hay duda de que las palabras denotan algo más perfecto y levantado, propio casi del NT, aunque no totalmente ausente del AT (cf. Sal 73,25).

26-27 Puestas esas condiciones, Job podrá apoyarse con confianza en el Omnipotente. Otros traducen este primer estico: «harás del Omnipotente [objeto de] tus delicias». El paralelismo con la imagen del segundo miembro: «alzar hacia Dios el rostro», o sea: «dirigir a Dios oración confiada» (cf. 11,15), recomienda la traducción elegida. El v.27 declara el segundo miembro del v.26: cuando Job alce su rostro a Dios por una oración confiada, esa oración será oída.

29-30 Elifaz pone fin al cuadro de promesas que ha presentado a su amigo con una doble sentencia de índole sapiencial, que expresa el opuesto modo de obrar de Dios con los soberbios que no quieren humillarse ante Dios, y con los que, por la confusión de sus culpas, no osan levantar del suelo sus ojos.

CAPITULO 23

Respuesta de Job a Elifaz. En realidad es un soliloquio en que, dejando a un lado al amigo, reflexiona sobre sí expresando un deseo que agita su interior y le lleva a desear que Dios quiera entablar consigo un juicio al modo humano. No hay contradicción entre este deseo y la certeza manifestada en 19,25 de una futura justificación ante Dios.

La actuación de Dios después de su muerte la concibe Job como

---

siguientes. Es la idea de abundancia, profusión, que parece querer suscitar en nuestro extot. El sentido estaría de acuerdo con la derivación semántica de la palabra que propone Fr. Rundgren (Acta Orientalia Havniae [Kopenhagen 1953] 316-325; cf. Fohrer p.351). Sobre los v.24-25, cf. A. Guillaume, *Metallurgy in the OT*: PEQ 94 (1962) 129-132.

*29 l. *hišpîl rômat*; TH: «humillaron y dijiste».

*30 [a] l. *ʾēt*; TH: «no»; [b] l. *kappā(y)w*; TH: «tus manos».

2 «También ahora ha de ser acerbo* mi lamento;
su* mano pesa sobre mi gemido.
3 ¡Oh, si supiera cómo hallarlo,
cómo llegar a su morada!
4 Podría exponer ante El mi causa
y llenaría mi boca de réplicas;
5 podría ver qué me reponía El
y saber qué me diría.
6 ¿Desplegaría en el debate conmigo la plenitud de su fuerza?
¡Si* al menos quisiera El prestarme atención!

---

un acto de la benignidad del creador para con la hechura de sus manos, sin aparato alguno jurídico; Job preferiría que ya ahora diera Dios, *ad apicem iuris*, sentencia absolutoria en su causa y pusiera fin a las acusaciones y falsas imputaciones de sus amigos. Pero se contenta con la justificación después de la muerte. Su esperanza se nota que influye en todo su comportamiento, ahora más resignado y tranquilo que antes de la iluminación del c.19 [1].

Deseo de entablar juicio con Dios. 23,1-7

2 *Ahora* (propiamente «este día», en sentido genérico, equivalente a «en este tiempo», «ahora» [2]), después de haber hablado Elifaz, vuelve Job a sus amargos lamentos de otras veces. El TH habría que traducirlo: «ha de ser rebelión mi lamento». Muchos modernos optan por esta traducción contra la de las antiguas versiones. Pero sería extraño que Job tuviera por rebelión el lamentarse. Nunca en el diálogo se ha tenido él por rebelde. En cambio, ha atribuido sus lamentos a la amargura de su alma (cf. 7,11; 10,1). Menos razón tendría ahora para llamarse rebelde, cuando sus gemidos son más tranquilos y resignados. En el segundo estico da la razón de la amargura de esos gemidos: es que en ellos se manifiesta el peso de la mano de Dios que se los arranca.

6 Si Dios se resolviera a satisfacer de algún modo las pretensiones de Job, teme éste que su divino adversario no se quisiera poner en un mismo plano de igual con Job (eso lo había dado por irrealizable en 9,32, pues, en fin de cuentas, «Dios no es un hombre como Job»), sin echar mano del peso de su inmenso poder.

Ve, pues, Job que su deseo no deja de ser peligroso. Pero, a pesar de todo, no dudaría en exponerse a él con tal, sólo, de que

*2 [a] l. *mar* c. S Targ Vg; TH: «rebelión». [b] l. *yādô*; TH: «mi mano».
*6 l. *lu'* = *lû*; TH: «no».

[1] Parece que es deformar el estado de ánimo de Job en este capítulo atribuirle, como hacen varios autores, una exacerbación en su enojo con Dios, que le hace indiferente para con El y considerar roto su trato con El. Por el contrario, Job, como en los capítulos anteriores, ansía vehementemente una pronta intervención de Dios; sólo que esa ansia la expresa con tono más tranquilo y reposado, lo que sin duda se ha de atribuir al relativo consuelo que le da la esperanza concebida en el c.19.

[2] *hayyôm*, propiamente «hoy», equivale aquí, como en otros pasajes (cf. 1 Sam 2,16; 9,27; Is 58,4), a «en el tiempo presente», «ahora». Sin suficiente fundamento dan algunos al adverbio su sentido propio y deducen de él que el autor supone que la disputa se ha prolongado por varios días.

7 Si pudiera el hombre recto disputar con El,
haría triunfar para siempre mi derecho*.
8 Si voy hacia oriente, El no está allí;
si hacia occidente, no lo diviso;
9 si busco* hacia el norte, no lo percibo;
si me vuelvo* hacia el sur, no lo veo.
10 Aunque El sabe en qué camino estoy*;
si me prueba en el crisol, saldré como el oro.
11 En su andar se ha mantenido mi pie;
he guardado su camino y no lo he dejado.

Dios quisiera prestarle atención a él y a su causa. Es claro que Job piensa en una atención benévola [3].

Dios no condesciende con el deseo de Job. 23,8-17

8-9 El ansia y esfuerzo por hallar a Dios los expresa muy bien Job por la metáfora de quien va en busca de una cosa o persona tomando las cuatro direcciones de los puntos cardinales. Las palabras hebreas que hemos traducido por ellos propiamente designan los cuatro lados de una persona: delante, detrás, izquierda y derecha. Esos lados coinciden con los puntos cardinales cuando la persona se vuelve a oriente (se orienta). No faltan críticos que desechan estos dos versos porque creen que interrumpen el enlace lógico que hay entre los v.7 y 10. De hecho se unen sin violencia con los precedentes y los siguientes. Ellos dan cuenta de la inconsistencia de los deseos de Job y su unión con los siguientes es fácil si la partícula *kî* tiene, como en otras ocasiones (cf., v.gr., Is 54,10; Jer 14,12; 49,16, etc.), sentido adversativo.

10 El verso se une, como sentencia adversativa, a las negaciones de los dos anteriores: Dios no se deja ver como juez que sentencia en mi causa a pesar de conocer bien en qué camino he fijado mis pasos: el de la justicia y rectitud. La metáfora de la prueba en el crisol no expresa aquí la de la tribulación o tentación, como en otras partes (v.gr., Sal 66,10; Zac 13,9; Sab 3,5s), sino el mismo juicio que pedía en los versos anteriores.

11-12 Estos versos preludian la protestación de inocencia que hará todavía con mayor energía en 27,2-6 y con mucho mayor extensión en todo el c.31.

Los términos de que se vale son casi todos ordinarios en los libros sapienciales y no faltan en los históricos. Sólo la expresión «*andar* de Dios» es singular y designa el modo de proceder moralmente según las prescripciones divinas. Equivale, pues, a la tan

*9 [a] l. *biqqaštî(w)* c. S; TH: «en su obrar». [b] l. *ʾeʿĕṭōp*; TH: «se vuelve».
*10 l. *ʿomdî*; TH: «conmigo».

[3] La frase hebrea *yāšîm bî* equivale a la más frecuente *yāšîm libbô bî*, a la letra: «pondrá el corazón (la atención benévola) en mí». Tal vez ha caído *libbô*. En el v.7 parece adecuada la traducción de *šām* (de suyo «allí») por «sí» que propone Dahood (B 38 [1957] 306s), conforme al sentido de esa partícula en ugarítico y el de *šumma* en acádico (cf. N. L. MORAN, *Amarna šumma in Main Clauses*: JCunSt 7 [1953] 78s), aunque absolutamente se podría retener el sentido de «entonces» que *šām* tiene otras veces (cf. Sal 14,5; 66,6).

12 No me aparté de las ordenaciones de sus labios;
he escondido *en mi seno* las palabras de su boca.
13 Mas, si El quiere*, ¿quién se lo impedirá?;
lo que le place, El lo realiza.
14 Así* lleva al cabo su estatuto sobre mí,
y como él tantos otros que tiene en su mente.
15 Por eso ante El quedo consternado;
pienso en ello y tiemblo de El.
16 Es Dios quien me quita el ánimo;
el Todopoderoso, quien me aterra.
17 Que no me siento oprimido a causa de las tinieblas
ni de la oscuridad que cubre mi rostro.

---

usada «camino de Dios» que aparece en el estico siguiente (cf. Gén 18,19; Jos 22,5; Jue 2,22; Sal 18,22; 119,3.5; 128,1).

Declara lo mismo con lenguaje más propio en el v.12: Job no ha contravenido las ordenaciones divinas emanadas *de sus labios*. No piensa el autor aquí en las de la Ley de Moisés, sino en las de la ley natural y en las positivas promulgadas por Dios para todos los hombres, que los israelitas tenían indicadas en los primeros capítulos del Génesis. El autor, ni aquí ni en ninguna parte del libro, hace de Job un seguidor de la ley israelita, aunque le haga hablar con los términos que empleaban los israelitas.

15-17 Estos versos ponen más de manifiesto la índole de la religiosidad de Job, coincidente con la de muchos de los hombres piadosos que nos dan a conocer su interior en las oraciones de los salmos. Como a ellos, las tribulaciones de alma y cuerpo afligen dolorosamente el espíritu de Job, principalmente porque ellas son testimonio de la ausencia del favor y amistad divina.

CAPITULO 24

En los capítulos 24-27 hay varias incongruencias: 1) la longitud extraordinaria de las palabras atribuidas a Job: c.24, continuación de la respuesta a Elifaz en el c.23 y la respuesta a Bildad, que ocupa los c.26 y 27; 2) lo breve y abrupto de la respuesta de Bildad—c.25, de solos cinco versos—junto con la falta de toda respuesta de Sofar; 3) el que se pongan en boca de Job ideas en pugna con la tesis que siempre ha defendido. No faltan autores que ven en esas incongruencias un artificio del autor, que quiere producir con ellas en el lector la impresión de que los contrarios de Job se hallan enteramente atajados sin saber qué replicar a Job, que ha logrado plena victoria [1]. Pero la casi totalidad de los autores modernos juzga, parece que con razón, que los capítulos no pudieron salir de las manos del autor tal cual han llegado a las nuestras.

*12 l. *b^eḥēqî* c. G Vg; TH: «de mi estatuto».
*13 l. *bāḥar;* TH: «es uno».
*14 l. *kēn;* TH: «porque».

1 Cf. M. A. Regnier, *La distribution des cc.25-28 du livre de Job:* RB 33 (1924) 186-200. Con él están acordes, v.gr., Kalt, Peters, Ricciotti (no sin algún titubeo), Junker, A. G. Proosdij *(Het Boek Job* [Amsterdam 1924]), C. Steuernagel *(Das Buch Hiob* [Tübingen 1923]).

Del examen de estos capítulos se saca esta impresión: el capítulo 24 se presenta en el texto actual como continuación de la tercera respuesta de Job a Elifaz, que ha comenzado en el c.23. Los 17 primeros versos, aunque desarrollen un argumento distinto del capítulo anterior, no hay dificultad en que los pronuncie Job, quien, después de haberse lamentado de la aparente injusticia con que le trata Dios, pasaría a reseñar otras muchas injusticias dejadas impunes por la providencia divina (cf. 23,14). En cambio, los v.18-24 hablan sin transición aparente del castigo del inicuo, de conformidad con la doctrina sostenida por los amigos.

La intervención de Bildad en el c.25 da la impresión de un breve fragmento, sin introducción ni conclusión, desprendido del conjunto del discurso, que se habrá perdido o trasladado a otra parte.

Los c.26 y 27, por sus encabezamientos, son dos partes de la tercera respuesta de Job a Bildad. En el c.26, los v.2-4 forman un comienzo apto del nuevo discurso de Job, en el que, como frecuentemente ha hecho al principio de sus respuestas, se queja del poco provecho que le han traído las palabras del amigo. En cambio, los versos siguientes (5-14) son un cántico al poder y sabiduría del Creador, sin nexo alguno con la situación de Job.

Pero lo tienen muy estrecho los primeros siete versos del c.27, que podrían tomarse como continuación normal del discurso de Job comenzado en 26,2-4, pues son una enérgica protesta de inocencia. Los v.7-10 podrían ser continuación de esa protesta; 11-12 podrían ser la conclusión de esta respuesta de Job o una introducción al desarrollo del tema que se trata en 27,13-23, que es de nuevo la suerte desgraciada del inicuo. Esos versos, por lo tanto, no pueden ponerse, parece, en boca de Job, sino que han de ser de alguno de los amigos.

La conclusión que se saca es que la hipótesis de los críticos parece moralmente cierta. Pero acerca del probable primitivo orden de los capítulos y de los personajes del diálogo, las sentencias son muy variadas. Dejando aparte las sentencias más radicales, que desmenuzan el texto y lo intercalan a lo largo de otros capítulos del diálogo, en general, los primeros 17 versos del c.24 se atribuyen a Job como continuación de la respuesta a Elifaz del c.23. La variedad comienza en los restantes versos del c.24, que, por no ajustarse bien con los precedentes, unos autores los unen al c.25 para completar la respuesta de Bildad y otros los intercalan entre los v.13 y 14 del c.27, poniéndolos, como éstos, en boca de Sofar, al que el texto no hace intervenir en este último ciclo de la conversación con Job (así Dhorme, Sutkliffe [VbD], Larcher, Robin, etc.). El c.25, según el v.1, es de Bildad, y a él se le suele conceder, pues no hay dificultad en contra. Pero, por parecer truncado, suelen los autores añadirle algo de otros capítulos. Así Hölscher, Kissane, Weber le añaden 26,2-4, contra la indicación de 26,1, que los atribuye a Job. Otros, por eso, se los dan a éste, lo mismo que 27,5-12, atribuidos también a Job por el título, mientras que a Bildad le

24 1 ¿Por qué no hay tiempos reservados por el Todopoderoso,
y sus fieles no ven los días de El?

dan sólo 26,5-14. Todo lo restante del c.27 (27,13-23) con 24,18-24, intercalados entre los v.13 y 14, es ordinario tomarlo como una última intervención de Sofar. Pero esta intervención de Sofar no parece probable, porque esa intervención no se señala en el texto y ella hubiera reclamado otra respuesta de Job, de la que no hay indicio en el contexto. Se puede suponer con verosimilitud que la omisión de la tercera intervención de Sofar es debida al autor, que tal vez quiso indicar de ese modo que ni Sofar ni los amigos tenían ya nada que replicar a Job. Por eso hay autores que los versos indicados los añaden a la última respuesta de Bildad (J. G. F. Hofmann [*Hiob*], J. Ley [*Die Abfassungszeit des B. Job*, en Dhorme, p.XXXVII]). El orden que damos a estos capítulos es el siguiente [2]:

I. Respuesta de Job a Elifaz: c.23 + 24,1-17.25.

II. Tercera intervención de Bildad: 25,1-6 + 26,5-14 + 27,13 + 24,18-24 + 27,14-23.

III. Respuesta de Job a Bildad: 26,1-4 + 27,1-12.

Con la respuesta de Job a Bildad terminaría el diálogo de Job y de sus amigos. Los capítulos siguientes no pertenecen propiamente al diálogo.

Que el c.24 no tenga introducción de un nuevo personaje denota que, según el redactor final de la obra, continúa hablando el personaje del capítulo anterior: Job.

Todo él hasta el v.17 es una lamentación por la impunidad en que quedan las injusticias sociales más irritantes. Se reseñan la opresión de los pobres reducidos por los poderosos a la más mísera condición. Homicidas, ladrones y adúlteros se amparan de las tinieblas para realizar impunemente sus fechorías. Dios no tiene señalado un día para castigar todos esos crímenes.

Opresión de los pobres. 24,1-11

1 El que habla se lamenta en general de que Dios no tenga en este mundo días o tiempos señalados y fijos, destinados por El a ejercer juicio sobre las acciones de los hombres [3], como los suelen tener los reyes o rectores de los pueblos: días en que administran justicia y dan sentencias (cf. 2 Sam 15,2; Jer 21,12; 22,1-3). Eso es tanto como afirmar que Dios no ejerce en el mundo visiblemente esa justicia, sino que los malvados pasan su vida sin ser castigados, y, en cambio, a los fieles que le reconocen, se someten a sus leyes y tienen en El su confianza, se les acaba el tiempo de la vida sin haber podido presenciar un hecho de la justicia divina.

[2] Una exposición más pormenorizada de los diversos modos de ordenación en Dhorme (p.XXXVIII); Driver-Gray (p.XI), Regnier (p.186ss), Kuhl (ThRs [1953] 278ss). Cf. también R. Tournay, *L'ordre primitif des chapitres XXIV-XXVII du Livre de Job*: RB 64 (1957) 325.

[3] *ṣāpan* aquí, como en 15,20; 21,20, tiene el sentido de «reservar, destinar» algo a alguno; no el de «ocultar», como en 10,13.

2 Los malvados* remueven los hitos de los campos,
arrebatan el ganado y lo llevan a pacer;
3 se llevan el asno del huérfano,
toman en prenda el buey de la viuda.
4 Fuerzan al pobre a salir del camino,
a una han de esconderse los oprimidos de la tierra.
5 Helos como onagros en el desierto;
salen a* su labor:
buscan en el desierto el alimento,
el pan* para sus muchachos.

Los días de El (Dios): paralelo a los «tiempos» del estico anterior: días reservados por Dios a los impíos para hacer justicia de ellos; responde al término usado por los profetas («el día de Yahvé»), con el que designan el día del juicio punitivo de Dios, histórico o escatológico (cf., v.gr., Is 2,12-17; Am 5,18-20). El verso niega, pues, en sustancia, que Dios castigue con juicio visible a los inicuos que se describen en los versos siguientes.

2-3 Motivos para que Dios intervenga y castigue los dan muy abundantes los malvados con sus continuas iniquidades. Se trata de inicuos pertenecientes a las clases sociales privilegiadas: ricos terratenientes que, no contentos con sus posesiones, se valen de su fuerza para adueñarse de los pocos bienes de los pobres. Agrandan sus propiedades retrasando las lindes que señalan el término hasta donde se extienden y donde comienza la del vecino, débil para evitarlo.

Este crimen estaba anatematizado en la Ley de Moisés muy repetidas veces y en toda la Sagrada Escritura (cf. Dt 19,14; 27,17; Prov 22,28; 23,10; Os 5,10). Con ése cometen otras crueles injusticias con los pequeños y los débiles, despojándoles inicuamente del poco ganado que poseen, que con desvergonzado descaro llevan a pacer como a ganado propio suyo [4]. Despiadados con los huérfanos y viudas, indefensos y por eso más acreedores al respeto de sus derechos (cf. Ex 22,21-23; 24,17; 27,19; Is 1,17-23; 10,2; Jer 7,6; 22,3; Zac 7,10), se les llevan el único asno que poseen (cf. 2 Sam 12, 3 y, por contraste, 1 Sam 12,3), pecado expresamente señalado en la exposición del séptimo precepto del decálogo (Ex 20,17). En la Ley mosaica estaba vedado tomar a la viuda en prenda el vestido, y en general lo imprescindible para el pobre (cf. 22,6; Dt 24,7.27); por lo tanto, implícitamente, también el buey a una pobre viuda. Ello estaba taxativamente vedado y castigado en el *Código de Hamurabi* (§ 241).

4-5 El v.4 es el puente de unión de los versos siguientes con los precedentes.

El v.5 comienza a describir la triste condición de los pobres oprimidos, que salen del sitio donde pernoctan para recorrer la es-

*2 + *rešāᶜîm* c. G.
*5 [a] l. *lepoᶜŏlām*; TH: «*en* su labor»; [b] l. *lalleḥem*; TH: «para sí(pan)».

[4] Dhorme y otros corrigen el TH según G y leen «el ganado *su pastor*». Lectura posible, pero no necesaria.

6 En el campo recolectan de noche
y vendimian la viña del malvado.
7 Desnudos pasan la noche; sin ropa
y sin cobertor cuando hace frío.
8 Quedan bañados por los aguaceros de los montes;
faltos de cobijo se pegan a las rocas.
9 Arrebatan al huérfano del pecho de la madre,
y toman como prenda al lactante* del pobre.
10 Van desnudos, sin vestidos:
hambrientos, han de acarrear gavillas.
11 [Trabajan] entre los muros [de los bancales] al ardor del mediodía;
pisan los lagares consumidos de sed.
12 De la ciudad salen los gemidos de los moribundos*,
los heridos de muerte alzan clamor,
pero Dios no atiende a su oración*.

---

tepa en busca ansiosa de un alimento más propio de bestias (*ṭerep*, más propiamente: presa arrebatada por una fiera), que sirva de sustento a sus pequeñuelos.

9 Este verso lo toman varios autores como casi tautológico del 3 y por eso, y por considerarlo ajeno al contexto inmediato, lo eliminan o por lo menos lo colocan tras v.3. Pero es claro que expresa una idea muy distinta de la de v.3 y tiene su lugar propio aquí. El que habla, una vez ha acabado la descripción de la mísera condición de los que han sido desposeídos de sus bienes por los malvados ricos, vuelve a éstos para reseñar otra iniquidad no menor cometida por ellos: la reducción de los huérfanos a esclavos. Un modo cómodo de obtener éstos es apoderarse de los niños en tierna edad dando un precio irrisorio a la madre menesterosa o recibiéndolos del pobre como compensación de una deuda que nunca podrá satisfacer. La corrección está exigida por el paralelismo.

11 En el primer estico la expresión *entre los muros* se refiere sin duda a los que sostienen los distintos bancales que van escalonándose en la ladera del monte formando la viña. Entre ellos, es decir, en los bancales, están los esclavos no ociosos, sino trabajando. Hay autores modernos que toman el verbo *yaṣhîrû* como hifil denominativo de *yiṣhār* (aceite nuevo), en el sentido de «exprimir el aceite». Pero Eclo 43,3, donde aparece el verbo con la significación «brilla» (el sol) «ardiente», hace más probable nuestra traducción, que está más en armonía con el contexto, atento a hacer resaltar lo inhumano del trabajo.

Otras injusticias. 24,12-25

12 No menos triste es la suerte de los que, tal vez debido a una condición económica más fuerte, pueden resistir la tiranía de los potentados y vivir como ciudadanos libres en sus ciudades.

*9 l. *wᵉʿul* (cf. Is 49,15); TH: «y sobre».
*12 [a] l. *mētîm;* TH: «hombres». [b] l. *tᵉpillâ* c. Mss S; TH: «tropiezo».

13 Estos [se cuentan] entre los adversarios de la luz,
no quieren saber de sus caminos
ni frecuentan sus senderos:
14a *Antes de la luz* se levanta el asesino;
15c y oculta su rostro con un velo,
14b para dar muerte al desvalido y al pobre.
14c De noche ronda el ladrón,
16a en la oscuridad perfora la casa.
15ab El ojo del adúltero espía el crepúsculo;
dice: ningún ojo me verá.
16bc *Todos ellos* durante el día se encierran,
nada quieren saber con la luz;

Esos tampoco se ven exentos de sus violencias, que con frecuencia llegan hasta el derramamiento de sangre.

13 El verso viene a ser el título de toda la sección. El pronombre *éstos* designa a los malhechores de que se hace luego mención. El que habla no va a enumerar todos los enemigos de la luz, sino sólo algunas clases de ellos. La luz de que se trata es la luz diurna, pero se connota también el sentido metafórico religioso-moral que tiene el término ya en el AT (v.gr., Sal 119,105.130), que preparó el del NT (cf., v.gr., Jn 3,20s) [5]. La descripción que hace el autor de los adversarios de la luz en los dos esticos siguientes, en un contexto sapiencial, tendría sentido moral (cf. 21,14-15; 23,11). Es que el motivo principal por el que se odia la luz material es el odio de la espiritual (cf. Jn 3,20). El sentido moral viene de alguna manera expresado por el verbo hebreo *mrd (mōrᵉdê,* odiadores), que denota un odio que lleva no tanto a huir cuanto a destruir en lo posible la cosa odiada.

Los versos siguientes están algo trastocados. Se proponen varios modos de ordenarlos. Nosotros ponemos 15c tras 14a y 16a ante 15a.

16-17 Todos estos criminales coinciden en encerrarse mientras dura la luz diurna en sus casas, como si éstas estuviesen selladas (ésa es la fuerza del verbo hebreo: «estar cerrado bajo sellos»). Nada quiere saber o tener común con la luz material, porque aborrecen también la luz interior del alma, la rectitud y justicia (Sal 27,6; cf. Is 5,22), los preceptos de la Ley de Dios (cf. Os 6,5; Sal 119,105 y lo dicho a v.13). Así sucede con ellos lo contrario que con los demás hombres, que salen con el día a sus labores (Sal 104,23); y el alba, que a los demás alegra e incita a la actividad, a ellos les repele como las tinieblas y son invadidos con su llegada como con terrores de la región de la muerte. La última palabra de ambos esticos en el TH es la misma: *ṣalmāwet;* en el segundo debió de sustituir por error a la originaria, que sería alguna que designase el *šᵉʾôl* o la muerte, rey de los terrores (cf. 18,14).

La sección termina sin ninguna conclusión que la ponga en relación con la proposición contenida en el v.1; pero ella, como las dos anteriores (2-8 y 9-12), testifica de suyo la verdad de lo expresado en

*14a l. *lōʾ ʾôr;* TH: «*con la* luz».
*16b + *yaḥdāw* (del v.17).

5 F. Asensio, *El Dios de la luz:* AnGreg 90 (1958).

17 **porque para ellos el alba es sombra funérea,**
porque experimentan terrores de muerte.
25 **¿No es así? ¿Quién me puede desmentir**
reduciendo a la nada mis palabras?»

25 1 **Respondió Bildad de Súaj diciendo:**

---

aquel verso: Dios no hace justicia en la tierra de los crímenes que en ella se cometen.

Todo el capítulo hasta el v.17 cae bien en boca de Job y puede considerarse como complemento de su respuesta a Elifaz en el c.23. Dejando su cuestión individual, Job impugnaría de una manera impersonal la tesis de la retribución puesta en la base de su razonamiento (cf. 22,15-20.29a). El estado de ánimo en que se halla Job después de lo que podríamos llamar revelación de 19,25-27, mucho más sereno y paciente que antes de ella, le permite examinar el problema como si le fuera ajeno.

En cambio, de los versos siguientes (18-24) se hace muy duro creer que pudo el autor ponerlos en boca de Job. No faltan autores modernos que no ven imposibilidad en ello, y se esfuerzan en hallar razones que expliquen el modo de hablar de Job en estos versos. Pero siempre será cierto que el que habla aquí trata el argumento de la suerte de los inicuos y lo trata del mismo modo como lo han hecho los adversarios de Job, repitiendo las ideas que Job ha rechazado constantemente. Si Job hablara así, se declararía vencido y pasado al bando de sus contrarios. Las últimas palabras, ciertamente suyas (27,2-6), muestran que ha sostenido hasta el fin la tesis contraria a la de sus amigos. Estos versos hay que atribuírselos, por lo tanto, a uno de los amigos. ¿A Bildad o a Sofar? Hemos dicho que nos parece más probable que Sofar ya no responde a Job en este último ciclo de la disputa. Han de añadirse, pues, a las palabras de Bildad en el c.25, que no pudieron sin fuda formar todo el discurso último de Bildad. Este estaría formado por los fragmentos arriba indicados; un total de 34 versos contra 30 de Elifaz.

25 Conclusión de un discurso que podría ser lo mismo de Job que de sus amigos. Se puede considerar como la respuesta de Job a Elifaz y leerse después de 24,17.

El tono de reto con que el que habla ratifica y sale por la veracidad de sus palabras cae mejor en Job, constantemente impugnado por sus contrarios.

CAPITULO 25

En este capítulo empieza la tercera intervención de Bildad. Como se relaciona con ella el contenido de 26,5-14; 27,13; 24,18-24 y 27, 14-23, trataremos también ahora estas secciones.

Tercera intervención de Bildad.

No hay motivo alguno para no admitir 2-6 como palabras de Bildad, pero tienen el aspecto de fragmento sin principio ni fin.

2 «Dominación y terror están con El,
el que pone paz en sus alturas.
3 ¿Tienen número sus ejércitos?
¿Y contra quién no se sostuvo su emboscada*?

Comienza hablando de Dios sin nombrarle, como si ya se viniese hablando de El. De la idea contenida en los cinco versos no saca Bildad conclusión alguna. 26,5-14 también hablan de Dios sin que se traiga su nombre. Pero, si el fragmento venía después del c.25, como continuación del discurso de Bildad, la omisión no parece violenta, pues el nombre divino ya se había expresado en el v.4. Eso y el que el argumento de estos versos tiene afinidad con el del c.25, como descripción de la majestad o grandeza divina de que se hablaba en el c.25, puede mover a juntar c.25 con estos versos, en los que seguiría hablando Bildad. Pero no parece que sean ya el final del discurso de Bildad, que de ese modo apenas habría dado doctrina a Job. Parece plausible añadir a estos dos fragmentos los otros arriba indicados, en los que otra vez se desarrolla la doctrina de la retribución de modo que en ella queda indicado con bastante claridad el caso particular de Job.

En este primer fragmento formado por el c.25, Bildad no expresa más que esta idea: Ante la terrible majestad de Dios y su infinita pureza, ¿qué hombre hay que pueda querer probarse puro? El pensamiento central se halla en el v.4, que es una secuela de los dos anteriores. Los dos versos últimos presentan una prueba directa en forma de argumento *a maiore ad minus*. Con alguna variedad de pormenores, repite Bildad lo dicho ya en otros puntos del diálogo (cf. v.5 y 6 con 4,17ss y 15,14ss).

Ante la majestad de Dios, el hombre es esencialmente impuro
25,2-6

2 Sin preámbulo alguno, Bildad entra a tratar de la perfección trascendente de Dios. Toca ante todo la dominadora soberanía divina, que inspira terror a quien tenga la veleidad de oponerse a ella. Merced a ese insoslayable poder, ha establecido la *paz* en las sublimes alturas en que mora [1]. No parece arbitrario tomar la expresión de v.2b como nueva tercera alusión a una defección de parte de los seres celestiales (cf. 4,15; 18,15,15), presentada con los caracteres de una rebelión contra la soberanía irrecusable de Dios; defección y rebelión de la que hay indicios en el AT (cf. a 4,18) y cuya memoria está conservada en la literatura judía, en el NT (cf. Jds 6; Ap 12, 17-18?) y en la Tradición de la Iglesia.

3 Al soberano señorío divino pertenece y de él da testimonio la innumerable multitud de los *ejércitos* sometidos a la divina domi-

*25,3 l. *'arbô*; TH: «su luz».

1 El término «paz» lo entienden los autores de diverso modo: Junker: el orden de la creación en general. Peters, Ricciotti, Szczygiel: el del cielo astronómico. Fohrer: en los seres celestes, con alusión a una guerra mítica entre los dioses. Mucho más obvia es la alusión a la tradición bíblica de una rebelión de los ángeles.

4 ¿Cómo, pues, podría el hombre ser justo ante Dios?
¿Cómo será puro el nacido de mujer?
5 Mira: ni la luna misma brilla,
ni las estrellas resplandecen a sus ojos.
6 ¿Qué será del hombre, una polilla;
del hijo del hombre, un gusanillo?

26 **5 Los extintos tiemblan ante El***

---

nación, prácticos en todos los ardides de guerra, como la emboscada, y por eso siempre vencedores [2]. El que en el segundo estico los presente como en *emboscada* [3] puede indicar la intención de relacionarlos en la guerra que hacía vislumbrar en el verso anterior: ellos se habrían mantenido firmes y victoriosos contra los perturbadores de la paz.

5-6 En todo este razonamiento, Bildad quiere deshacer la pretensión manifestada por Job en 23,1-17 de sincerarse en juicio ante Dios y la seguridad que tenía de poder probar en él la propia justicia.

Himno al poder y sabiduría del Creador. 26,5-14

Pueden distinguirse: *a)* v.5-9: celebra el poder y sabiduría de Dios en distintas regiones del universo. *b)* 10-13: celebra a Dios en parte de su obra creadora. *c)* Conclusión, v.14 [4].

En el libro aparece actualmente como parte del discurso de Job, que comienza en 26,1 como contestación al tercero de Bildad. Por no ligarse bien con la introducción contenida en los cuatro versos que le preceden (26,1-4), rechazan muchos críticos que sean palabras de Job, y se inclinan a tenerlos como continuación del discurso de Bildad 25,1-5. Eso parece lo más probable. Algunos renuncian a relacionarlos con el diálogo, y los tienen como fragmento de algún poema, inserto aquí por el último redactor del libro.

26,5 El dominio absoluto de Dios en el mundo lo hace ostensible el poeta al extenderlo a las regiones extremas del mismo: a lo profundo del infierno y a la altura suma del cielo. Así también Sal 139,8; Am 9,2. En el infierno, *los extintos* o «las sombras», los *r^epāîm*, como se llaman aquí los moradores de aquella región (como en Is 14,9; 26,14.19; Sal 88,11; Prov 2,18; 9,18; 21,16), probablemente para denotar el estado de suma debilidad en que se imaginaban que se ha-

*26,5 + *mippānā(y)w*.

2 Ordinariamente, los autores comprenden en el término «ejércitos» o «escuadrones» a los astros, los ángeles y «cuantas criaturas dispuestas a modo de ejército militan a favor de Dios» (Maluenda, en Knabenhauer y, con ambos, los modernos). El contexto reclama que designe, por lo menos prevalentemente, a los ángeles.

3 La corrección la admiten, v.gr., Dhorme, Sutkliffe, Larcher, etc. Los que conservan *'ôr*, «luz» (Peters, Szczygiel, Weiser...), la interpretan del sol que se levanta, no tanto para derramar sus beneficios, cuanto para servir a Dios en el cumplimiento de sus designios. Pero el sol no aparece en la Sagrada Escritura como ejecutor de los juicios divinos.

4 Las razones para no atribuir esta sección a Job se pueden resumir en las siguientes: *a)* se despega del contexto anterior y siguiente; *b)* continúa y complementa el tema comenzado en 25,2-6; *c)* reducido a estos versos, el razonamiento de Bildad resulta demasiado breve e incompleto.

debajo de las aguas y de sus habitantes.
6 El abismo está desnudo a sus ojos,
la perdición, sin velo para El.
7 El extiende el cielo cenital sobre el vacío,
mantiene suspendida la tierra sobre la nada.
8 Envuelve las aguas en sus nublados,
y las nubes no se rasgan con su peso.

---

llaba lo que del hombre permanecía después de la muerte [5]. El estico segundo señala la región del universo en la que, según la concepción hebrea, se hallaba la morada de los *rᵉpā'îm*, el *šᵉ'ôl;* a saber: debajo del océano y de los seres que lo pueblan, sobre el cual les parecía que flotaba el disco de la tierra.

26,6 Como por el poder de Dios, así está dominado el infierno por la sabiduría divina [6]. Aquella región, envuelta en la oscuridad de la ignorancia para los mortales, no tiene velo alguno para Dios que lo oculte a sus miradas (cf. 12,22; Sal 139,8.11s; Prov 15,11). Obras positivas de poder y sabiduría no se las atribuye el poeta a Dios en los infiernos, de conformidad con la idea común entre los antiguos judíos, de que Dios no las obra en favor de los moradores del *šᵉ'ôl* (cf., v.gr., Sal 88,6.11ss).

26,7 De la ínfima región de la creación sube el poeta a la más alta: el cielo considerado en su parte más elevada y alejada del suelo: el cenit. Esa parece ser la significación que da aquí el autor a *ṣāpôn*, de suyo: «región septentrional terrestre o celeste». Con la idea de «norte» parece que los hebreos asociaban de alguna manera la de altura, asociación tal vez perceptible en la denominación *yarkᵉtê ṣāpôn* dada a la región altísima donde, según la concepción de los gentiles, se hallaba la morada de los dioses (cf. Is 14,13; Sal 48,3) [7].

Al llamar, pues, aquí *ṣāpôn* al cielo, parece que se refiere a su parte más encumbrada, el cenit, en oposición a aquella en que parece unirse con la tierra en el horizonte. El sagrado poeta considera digno de admiración y una manifestación del poder de Dios que el cielo, semejante a una extensísima lona de tienda, no necesite de percha o pértiga alguna para sostenerse.

26,8 Como en la región del cielo y en la de la tierra, ejerce también Dios su dominio lleno de poder y de sabiduría en la región intermedia, en la que El forma y distribuye sus nubes a placer, envolviendo con ellas inmensas masas de agua que sostienen consigo en

[5] Los modernos generalmente derivan *rᵉpā'îm* de la raíz *rph*, y le dan la significación de «exhaustos de fuerza» que declara la impotencia de los habitantes del *šᵉ'ôl* para ejercitar actividad vital alguna, por más que sigan viviendo a modo de sombras, como en un sueño. El hecho de que la misma voz designe también repetidas veces algunas de las razas de los habitantes primitivos de Palestina y de que en los documentos ugaríticos se aplique a ciertos seres de orden divino hace creer a algunos que Israel, al apropiarse el término, lo privó primero de su significación mítica y luego, como en oposición a las creencias de los otros pueblos, lo rebajó a designar los seres más desprovistos de fuerza y actividad, las sombras del *šᵉ'ôl*. Son meras conjeturas. El doble significado de *rᵉpā'îm* ha dado lugar a que en G y Vg se tradujera aquí «gigantes».

[6] «Perdición» (heb. *'ăbaddôn)* es otro término con que se designa el lugar de los muertos.

[7] Cf. S. DE SAVIGNAC, *Note sur le sens du terme Saphon dans quelques passages de la Bible :* VT 3 (1953) 90-91.

9 **Cubre la faz de *la luna llena***
extendiendo las nubes sobre ella.
10 ***Inscribió un círculo* sobre las aguas**
hasta el confín de la luz y de las tinieblas.
11 **Las columnas del cielo se conmueven**
y tiemblan a su amenaza.

---

el vacío sin que rompan con su peso tan lábil envoltura (cf. la misma imagen en Prov 30,4)[8].

El autor no ha querido en estos versos presentar un cuadro que diera impresión de algo completo, sino dibujar algunas pinceladas que recordasen, más que probasen, el poder y sabiduría del Señor de la creación.

26,10 El autor sagrado, aunque teniendo, a lo que parece, en la mente la narración genesíaca en su día tercero, presenta la obra de Dios como conviene a un poeta, dando cabida en su descripción a las figuras admitidas ya por otros autores sagrados (cf., v.gr., Sal 89,10s), afines a las de los mitos cosmogónicos de Babilonia y Siria, e imprimiéndoles el sello personal de su poderosa fuerza poética. Se trata de la obra de separación de las regiones terrestre y acuática, realizada por Dios, según el relato genesíaco, el día tercero. Para ello pone Dios, ante todo, un límite exterior a toda la masa de tierra y agua, ciñéndola con un círculo, el horizonte, al que los antiguos atribuían consistencia física (cf. Prov 8,27). Recuérdese que los antiguos concebían la luz y las tinieblas atmosféricas como realidades físicas, independientes de la luz de los astros.

26,11 El segundo paso dado por Dios para la perfecta separación entre las aguas primordiales y la tierra dominada por ellas fue el imperio de su voz, expresado de modo escueto en Gén 1,9, y, en forma poética, aquí, y, en el salmo 104 v.7s, como una terrible reprimenda lanzada por Dios contra el océano primitivo, cuyo inmediato efecto fue una conmoción tan vehemente de sus aguas, que ellas hicieron temblar a su vez los pilares del cielo. Aunque el océano rodea completamente a la tierra, de él salen en el horizonte algunas montañas altísimas cuyas raíces están en lo más hondo del mar. En ellas, como en solidísimos pilares o columnas, se apoyan los lados inferiores de la gran lona o velo de la tienda celeste, cuya parte central vimos ya levantarse altísima sin apoyo alguno (cf. v.7). Si las aguas del mar se agitan con mucha fuerza, conmueven las raíces de esos pilares del cielo, y éstos tiemblan también (cf. Sal 46,3s). Aunque también puede entenderse la conmoción de los pilares como efecto inmediato de la reprensión de Dios al mar, tan terrible y vehemente, que hizo temblar las columnas en que se apoya el cielo, por más que la reprensión no se dirigiera a ellas.

*9 l. *keseh*; TH: «trono».
*10 l. *ḥāq ḥug*; TH: «un estatuto delineó».
8 Cf. E. F. Sutcliffe, *The Clouds as Water-Carriers in Hebrew Thought*: VT 3 (1953) 99-107.

12 Con su fuerza reprimió* el mar;
con su sabiduría quebrantó a Ráhab.
13 Con su soplo se serenaron los cielos;
su mano traspasó la serpiente huidiza.

26,12 El mar, como su denominación paralela *rāhab* lo manifiesta, está personificado a modo de monstruo, que, a la voz del divino mandato, se somete a la fuerza. *rgᶜ* no es aquí sencillamente *excitar, conmover,* sino *producir espanto, atemorizar poniendo en huida* (cf. Sal 104,7). Algunos (con Dhorme) le dan el significado de *hender,* con lo que se guarda mejor el paralelismo con *quebrantó, destrozó* del segundo miembro. Pero ese sentido no es cierto. Tal vez se podría leer *rāᶜaᶜ*, enteramente paralelo a *māḥaṣ* del segundo estico. En este verso y en el siguiente aparece con claridad la acción de Dios en esta obra de la creación a modo de una lucha con las fuerzas cosmológicas contrarias a la ordenación del mundo, y concretamente contra el mar primordial. Es la lucha que aparece en las cosmogonías babilónicas y sirias de Raʾs Šamra, pero purificada de todo vestigio politeísta. Dios obra como único Dios creador, y las fuerzas cósmicas como meras criaturas, que tienen que someterse necesariamente a su voluntad. La victoria la consigue Dios con su mero poder omnipotente y su sabiduría infinita. No necesita revestirse de armas guerreras, como el ordenador del mundo en las cosmogonías orientales. *rāhab* del segundo estico es otra denominación del mar, personificado en un monstruo (cf. 9,13). De conformidad con la figura de la lucha, la sujeción a Dios se expresa a modo de muerte [9].

26,13 El verso es, en su forma externa, paralelo al precedente. El primer estico emplea un lenguaje propio, y en el segundo se usa una figura afín a la del v.12. De esta estructura paralela se puede inferir que, como *rāhab* en el v.12 era un monstruo opuesto al sosiego del mar, así *la serpiente huidiza* debe de ser otro, contrario a la claridad del cielo, al que oscurecía hasta que Dios lo traspasó con su poderosa mano. Refiriendo este verso como el anterior a la creación, concluiríamos que en él se enuncia la victoria de Dios creador sobre otra de las fuerzas elementales de la naturaleza, o algo concebido a modo de tal, que se oponía al orden que quería Dios establecer en el cosmos. Esas fuerzas, según Gén 1,2, eran dos: el *tᵉhôm*, o cúmulo inmenso de agua (el mar primordial) que cubría la tierra, y las tinieblas que oscurecían la región superior donde Dios puso luego el firmamento. En el verso anterior se trataba de las aguas del mar, personificadas en *rāhab;* aquí se trataría de las tinieblas primitivas, simbolizadas en la serpiente. La serpiente huidiza se menciona también en Is 27,1, identificada allí con leviatán, del que además se hace referencia en Job 3,8; Sal 74,14. En Isaías es personificación de una

*12 l. *gāᶜar* c. S; TH: «agitó».

[9] La lucha entre el Creador del mundo y las fuerzas cósmicas primitivas aparece en los mitos cosmológicos de los antiguos pueblos de Oriente, Mesopotamia y Egipto y en la literatura más recientemente descubierta en Ra's Šamra. Cf. Gordon, *UH* III 38; 67,1-5; 68,1ss; O. Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Aegypten, Ugarit und Israel:* BZAW 78 (1959) 143ss. El verbo *mḥṣ*, que aparece aquí como hap. leg., es de uso frecuente en Ugarit en la descripción de la lucha con el mar.

[14] Y eso es sólo el contorno de sus obras;
¡qué leve susurro percibimos de El!;
mas el trueno de su potencia, ¿quién lo entenderá?

---

potencia adversa al reino de Dios, distinta del «dragón», designación, probablemente, de *rāhab*, que se suele identificar en aquel lugar con Egipto. Ese pasaje de Isaías es contrario a la identificación de la «serpiente» con *rāhab* o el mar, supuesta en nuestro verso por algún autor, como Fohrer y Pope. Del otro texto (Sal 74,14) se podría inferir que la «serpiente huidiza» (o leviatán) no es un monstruo del mar, pues su cadáver es echado por Dios a los «monstruos marinos», o, como interpreta Joüon (§ 169), tomando el plural como plural de excelencia, al «gran dragón», que sería otra denominación de *rāhab*. Sal 74,14 confirmaría así que la «serpiente huidiza» designaría un monstruo celeste, como lo admiten otros autores (v.gr., Knabenbauer, Peters, Buckers, Hölscher). Referimos el verso a la primera creación y lo interpretamos como expresión poética de la remoción o separación de las tinieblas, y no, como otros comentadores, de la victoria de Dios sobre las aguas al apartarlas de la tierra, o del fenómeno común de la clarificación del cielo por medio del viento, o poniendo término a los eclipses.

26,14 El poeta sagrado no ha hecho más que describir una pequeña parte de las obras de Dios creador: «de sus caminos». En comparación del conjunto de ellas, vienen a ser lo que la orla respecto al vestido. Sentido más apto tendría el estico si, como hacen varios autores en varios pasajes del AT [10], se diera a *darkô* el significado que tiene *drkt* en ugarítico: «poder». Las *obras* reseñadas de la creación y aun todas son sólo la orla, algo que procede del poder divino, pero sin identificarse con él, o, como con otra imagen dice a continuación, un *leve susurro* que nos habla del poder divino, pero que no nos deja oír su misma voz como de *trueno*. Al parecer, el autor da aquí una sublime lección sobre el conocimiento que se adquiere de Dios por medio de sus obras: éstas nos hablan ciertamente de Dios, de su poder y sabiduría, nos dan una noción verdadera, pero muy somera e imperfecta, de esas divinas perfecciones. Es el concepto analógico de que hablan los teólogos. Pero el trueno de la realidad divina, de su majestad y potencia, quedará siempre inaccesible al entendimiento humano [11].

[10] Cf. S. Bartina, *Vivit Potentia Beer-Seba:* VD 34 (1956) 202-210; M. Dahood, *Some Northwest-Semitic Words in Job:* B 38 (1957) 320. Otro ejemplo de este probable sentido de *derek* hallaremos en 40,19.

[11] Leemos el K *g^ebûrātô* con G S Vg Símm Targ. *g^ebûrâ* es un atributo divino en 12-13. Interpretan de modo semejante el verso: Knabenbauer, Ricciotti, Dhorme, Weiser. Szczygiel, Junker, G. Cordero refieren el último estico al trueno. Terrien (como Robin) da a *hen* sentido condicional y ve en el verso una contraposición entre la voz de la naturaleza y la palabra formal de Dios: aquélla nos habla de Dios, pero no nos revela, como ésta, su voluntad. Fohrer ve la oposición entre el obrar de Dios en el mundo físico y en el moral, en el que la obra de Dios es inmensamente mayor y todavía menos inteligible que en el mundo físico.

27
13 Esta es la suerte que Dios reserva al malvado
y la porción que los opresores reciben del Todopoderoso.

24
18a Liviano se revela *frente a su día*,
20c tronchada quedará como un árbol la iniquidad.
18bc Maldita es en la tierra su heredad;
no van pisadores a su viña.
19 Como la sequía *se lleva el agua* y el ardor la nieve,
así el infierno a los pecadores.
20ab Olvídanlo *las plazas de su lugar*,
no es ya más recordado su nombre*.
21 *Causaba daño* a la estéril que no tenía hijos
y no beneficiaba a la viuda.

La desgraciada suerte final del impío. 27,13; 24,18-24; 27,14-23

27,13 El verso es apto para iniciar un desarrollo acerca de la suerte del malvado. También podría ser la conclusión de uno precedente; pero ese desarrollo no se halla en los versos anteriores. Se puede, pues, tomar como proemio de 24,18-24.

24,18a Bildad parece aludir al lamento de Job en 24,1. A lo afirmado allí de que Dios no tiene días en que ejerza el juicio y haga justicia de los malos, Bildad opone que el impío tiene ciertamente *su día*, de juicio y de castigo, y que en él se revela *liviano*, sin el peso debido (cf. Dan 5,27). En el TH parece que falta un estico: lo tomamos del v.20, donde parece que sobra, ya que está muy en armonía con el contexto.

24,19 La sentencia tiene un corte enteramente proverbial. Si se admite la corrección textual, que no es absolutamente necesaria, la comparación tiene más fuerza, y la contextura del verso es más regular. La comparación pone de relieve lo súbito y total de la desaparición del malvado. Una muerte repentina se lo lleva al *šeᵓôl*, como el calor estivo se lleva y hace desaparecer la nieve.

24,20 Las correcciones textuales admitidas por los críticos parecen necesarias. El tercer estico del verso lo hemos leído en el v.18.

24,21 Se trata sin duda de la mujer estéril del propio malvado. Era natural que el marido, polígamo—como sin duda lo supone el que habla—, inicuo y sin temor de Dios, maltratara a la que su esterilidad hacía inútil para uno de los fines principales del matrimonio, que tanto se estimaba en los tiempos patriarcales. Sin virtud ni piedad, difícil era que se imitase la conducta de un Abrahán (Gén 16) o de un Elqaná (1 Sam 1). El no beneficiar a la viuda (modo de decir equivalente al del otro miembro: «hacerle daño»), no ayudándola en sus necesidades (lo contrario de lo que hacía Job [cf. 31,16]) o atropellando sus derechos, eran pecados a los que no fueron ajenos los mismos israelitas (cf. Dt 27,19; Jer 5,28; 7,6; Ez 22,7).

*18a l. *lipnê yômô*; TH: «sobre la superficie del agua».
*19 l. *yigzal mayim*; TH: «se llevan el agua de nieve».
*20 [a] l. *reḥōb meqōmô*; TH: «el seno de su madre». [b] l. *šemô*; TH: «gusano».
*21 l. *hēraᶜ* c. Targ; TH: «apacentaba».

22 Mas el que arranca la vida con su poder a los tiranos
se alza, y ya no se siente [el impío] seguro en su vida.
23 Dejaba El que se lisonjeara con falsa seguridad,
pero sus ojos velaban sobre sus caminos.
24 Se yerguen por un poco de tiempo
y en seguida dejan de existir;
se doblan como el armuelle a punto de cogerse,
se secan como las cúspides de las espigas.

27 14 Si se multiplican sus hijos, son para la espada;
sus vástagos no se pueden saciar de pan.
15 A los supervivientes les enterrará la muerte,
y sus viudas no harán duelo.
16 Acumule plata como polvo,
almacene vestidos como lodo:
17 El lo almacenará, y se lo vestirá el justo,
y la plata la heredará el inculpable.
18 Edificó su casa cual [tela de] araña*,
cual cabaña levantada por guardaviñas.
19 Rico se acuesta, pero no *tornará a hacerlo*:
cuando abre los ojos, ya no hay nada.
20 Le asaltan como las aguas los terrores,
una noche le arrebata el torbellino.
21 Se lo lleva el viento de levante, y desaparece,
lo arroja lejos de su sitio.

24,22-24 En estos tres versos descubre el que habla el plan de la Providencia acerca de los malvados y cómo lo lleva Dios a efecto.

Son ideas que hemos hallado ya repetidas veces en el libro, pero siempre con variedad de imágenes y de expresión que revela el genio poético del autor [12].

27,14-23 Se puede ver en estos versos un desarrollo del fin del malvado. Primero se trata de lo que pertenece al malvado: posteridad y hacienda (14-19); luego, del mismo malvado (20-23). A todo lo suyo, y a él también, alcanza la destrucción [13].

*18 l. *kāʿakkābîš;* TH: «polilla».
*19 l. *yôsip;* TH: «reunirá».

12 En el texto hebreo hay varios términos que dejan indeciso el significado concreto del verso. Pero la idea de la fugacidad de la gloria del impío queda clara. Sobre el verso, cf. J. Reider, *Contributions to the Hebrew Lexicon III:* ZAW 12 (1935) 273-275. Sin admitir la corrección de G, da a *kōl* valor de sustantivo, de significación semejante al de *mallûaḥ*, que aparece en 30,4 y se suele identificar con alguna de las especies del género *Atriplex* (quenopodáceas), que crecen generalmente en los litorales templados y cuyas hojas, de sabor salado (aludido en el nombre, de la raíz *mlḥ)*, las comen las gentes pobres.

13 Los v.13-23, unidos a 24,18-24, se suelen atribuir a Sofar. No faltan a esta sentencia argumentos probables. La mayor dificultad está, tal vez, en que faltaría respuesta de Job, y con eso Sofar aparecería vencedor, lo que difícilmente lo permitiría el autor. Como argumentos a favor de la sentencia se podrían proponer: *a)* que 26,14 parece una conclusión definitiva del discurso de Bildad, y *b)* alguna afinidad de idea y voces con el discurso anterior de Sofar. Los autores que atribuyen estos versos a Job suponen que éste hace argumento contra los amigos de la misma doctrina que ellos han defendido: si esa doctrina es verdadera, ellos serán ciertamente alcanzados por el castigo que su injusta conducta con Job ha merecido. Pero la amenaza no tendría fuerza alguna, ni desde el punto de vista de Job ni del de sus amigos. Job sabe, y así lo ha proclamado invictamente, que la doctrina de la retribución en que ahora se fundaría es falsa. Tampoco a los adversarios les asustarían las amenazas de Job, pues están persuadidos de que la doctrina por ellos propugnada es verdadera y de ella han sacado por conclusión la culpabilidad de Job. En éste, no en ellos, puede recaer y de hecho ha recaído la suerte del impío.

22 **Sin piedad arroja [Dios sus dardos] contra él,**
y él busca [en vano] sustraerse a sus manos.
23 **Bátense *palmas por su causa*,**
desde su sitio se le silba».

26 1 **Respondió Job diciendo:**

El segundo estico del v.20 presenta la imagen, y el v.21 la desarrolla. En el v.22 no se refiere al torbellino, sino a Dios, que es quien realmente ha lanzado esos dardos mortíferos contra el pecador.

CAPITULOS 26 y 27

Estos dos fragmentos (26,1-4 + 27,2-12) están atribuidos en el libro a Job [1]. Sorprende, con todo, que el segundo vuelva a encabezarse en el v.27,1 con la nota de que en él «Job continúa pronunciando su discurso». ¿Sería que el redactor, al intercalar entre 26,4 y 27,2 el fragmento 24,5-14, que en el manuscrito no veía referido a Job, creyó conveniente notar que en 27 seguía hablando Job? Como hemos dicho, 24,5 y siguientes, no parece que puedan unirse a los versos anteriores. Así la respuesta de Job a Bildad estaría formada por 25,1-4 y su continuación en c.27. Pero en este capítulo hay dos partes de índole muy distinta, aunque en las dos se trate de la suerte del malvado. El primero no hay gran dificultad en ponerlo en boca de Job. En cambio, el otro, que tiene introducción propia en 27,13, no es posible que lo haya pronunciado Job. Por eso lo hemos unido a los otros fragmentos, que, a nuestro parecer, formaban el discurso de Bildad, y la respuesta de Job estaría formada por los versos arriba indicados. En ella Job, tras una introducción en que protesta de las palabras de Bildad (26,1-4), vuelve a afirmar con toda fuerza y con la fórmula del juramento la inocencia que siempre ha sostenido (27,1-6). Esta es la última respuesta de Job a sus amigos. Aunque ha de hablar todavía no poco en los capítulos siguientes, en realidad el diálogo ha terminado. Job hablará sólo consigo mismo o con Dios, preparando la intervención de éste, con que acaba el poema.

Según el esquema de los ciclos anteriores, este tercero habría de tener todavía una última intervención de Sofar y una respuesta de Job a ella. Como hemos indicado, varios autores creen que la intervención de Sofar se halla paliada y desmembrada en 27,13-23 + 24,18-24. Pero hemos indicado también que, en contra de una tercera intervención de Sofar, está que no se explica que Job no diera respuesta a ella. Otros atribuyen esos versos a Job, como parece que lo hace el redactor último del libro; pero no explican satisfactoriamente el que Job hable conforme al modo de pensar de los amigos.

*23 l. *ᵉālā(y)w kappayim*; TH: *ᵉālêmô kappêmô*.

[1] Generalmente los críticos están de acuerdo con esa atribución. Fohrer exceptúa 27,7-10, que une con 13-23, y toma como un poema añadido posteriormente al libro primitivo. El comentario parece mostrar que 27,1-12 puede ser de Job.

2 «¡Cómo has ayudado al débil!
¡Cómo has sostenido el brazo sin fuerza!
3 ¡Qué bien has aconsejado al ignorante!
¡Cómo le has enseñado sabiduría en abundancia!
4 ¿Con cúyo auxilio proferías [tus] palabras?
¿Cúyo era el espíritu que salía de ti?

27 1 < Continuó Job con su discurso diciendo: >
2 Vive Dios que me priva de mi derecho,
y el Omnipotente que amarga mi alma:

Job recusa las palabras de Bildad. 26,2-4

2-3 Con amarga ironía dice Job estar admirado de la gran ayuda que Bildad le ha prestado con sus palabras, esforzando su debilidad para sobrellevar el peso de la tribulación (v.2), y, en el v.3, por lo atinado de sus consejos y por el tesoro de sabiduría con que le ha enriquecido.

Se trata de la *sabiduría* práctica, prudencia, habilidad (hebreo, *tûšiyyâ)* [2], que guía para el logro de buen suceso, aquí para sacar provecho de la tribulación.

4 La pregunta tiene un tono irónico todavía más mordaz. Aparenta decir que sabiduría tan alta como la manifestada por Bildad revela una especial inspiración divina.

Protestación de inocencia. 27,2-6

2 La discusión [3] va llegando a su término sin que los contrincantes hayan cedido un punto en sus posiciones primeras. Los amigos no están dispuestos a admitir que Job padezca sin haber merecido la tribulación. Job tampoco está dispuesto a conceder lo que los amigos le imputan.

Job jura empleando la fórmula más ordinaria y de más fuerza, la misma que se atribuye a Dios en sus juramentos (Núm 14,21. 28, etc.). Las primeras palabras tienen la fuerza de una comparación: «como Dios vive». En las singulares notas con que Job califica a Dios, «que le rehúsa su derecho», «que le amarga el alma», cifra y resume cuanto en el diálogo ha manifestado acerca de la conducta de Dios con él y son una nueva implícita afirmación de su inocencia, que incluye en la misma fórmula de su juramento. La frase primera es audaz y poco reverente. Por ella será reprendido Job en los discursos de Elihú (cf. 34,5), pero deja a salvo la justicia de Dios tal cual Job la concibe desde el punto de la trascendencia divina (cf. 9,4).

2 Cf. c.5 nt.3.

3 27,1 es una fórmula de introducción algo diferente de la ordinaria. Es también singular el uso de *māšāl* para designar la alocución de Job. Parece que lo toma en la acepción de «composición en verso», «poema», que tiene en Núm 23,7.18, etc., no en el de «sentencia» o «dicho proverbial», como en 13,12 (cf. J. Pirot. *Le «Mašal» dans l'Ancien Testament:* RScR 37 [1950] 565-580). Eso da probabilidad a la opinión de que esta introducción, como la de 29,1, fue añadida por algún redactor posterior a la alteración fortuita de estos capítulos.

3 mientras haya en mí soplo de vida,
y el hálito de Dios esté en mis narices,
4 no proferirán mis labios falsedad,
y mi lengua no dirá mentira.
5 Lejos de mí daros la razón;
hasta mi último suspiro no renunciaré a mi inocencia;
6 me aferraré a mi justicia y no cederé:
mi conciencia no me echa en cara ni uno de mis días.
7 Sucédale a mi enemigo lo que al malvado,
a mi adversario como al malhechor.

---

3 Job, antes de enunciar el objeto de su juramento, declara en qué tiempo se compromete a guardarlo: será mientras se halle en él el *soplo de vida* inspirado por Dios, como fuerza vital, en las narices del hombre (cf. Gén 2,7; 7,22; Sal 104,29; Is 2,22), y por eso *hálito de Dios* que alienta en ellas hasta que Dios lo retira: lo guardará, por lo tanto, mientras le dure la vida (cf. 2 Sam 1,9).

4 Job promete que no proferirá *falsedad*, sentido que hay que dar aquí, como en otros pasajes (cf., v.gr., 13,7; Is 59,3; Mal 12,6), a *ʿawlâ*, aunque su significación propia sea «injusticia, iniquidad».

5-6 Aunque el juramento de Job excluye toda mentira y falsedad, Job se refiere principalmente a aquella a la que los amigos le están instigando desde el principio del diálogo. Mantendrá hasta el fin de su vida la confesión de su inculpabilidad, sin ceder a la presión de sus adversarios, según el testimonio de su conciencia —eso significa aquí el término *lēbāb*, «corazón»—, que no le echa en cara haber abandonado la inocencia ni un solo día (cf., v.gr., 1 Sam 24,6; 25,31). Job no hace más que testificar de sí lo que ya había proclamado el mismo Dios (cf. 1,1.8).

Job rechaza de sí la suerte del impío. 27,7-12

Estos versos, no obstante su forma de imprecación, en realidad son otro modo de afirmar la inocencia que Job ha vindicado en los versos anteriores. Al imprecar Job sobre sus enemigos la suerte del impío, declara que él, pues es justo, no se halla comprendido entre los que han merecido tan aciago destino. Esa es la tendencia de algunas imprecaciones. El sentido de ésta es, por lo tanto: «reserve Dios a mis contrarios—eximiéndome de ella a mí, que nada común tengo con el impío—, la suerte desgraciada del malvado». Sorprende a primera vista que Job, que tantas veces y con tanta fuerza ha negado que el malvado tenga en esta vida una suerte privativa suya, aquí hable de la suerte del malo y la juzgue tan desgraciada que a nadie, sino a un enemigo, se le pueda desear. Podría parecer argumento de que estos versos no se pueden atribuir a él. Pero si se considera mejor la cosa, parece que hay que deducir lo contrario. La suerte peculiar que Job atribuye al malvado no es tanto la privación de los bienes temporales, riqueza, vida larga y tranquila, numerosa familia, etc.—posesión inadmisible del justo según la doctrina de los amigos—, cuanto la de aquello por lo que durante

8 Porque ¿qué podría esperar el impío aunque suplicara*,
aunque *levantara a* Dios el alma?
9 ¿Oiría, por ventura, Dios sus gritos
cuando le sobreviniere la desgracia?
10 ¿Hallaría él sus delicias en el Omnipotente?
¿Buscaría en todo tiempo a Dios?
11 Os doy a conocer la providencia de Dios;
no os celo los pensamientos del Todopoderoso.
12 ¡Ea! Lo habéis visto.
¿A qué perderos en pensamientos vanos?

---

todo el diálogo ha suspirado Job: la pacífica comunión y amistad con Dios y, como secuela de ella, la benévola acogida de las oraciones y un trato íntimo del justo con Dios.

8-10 Estos versos describen la suerte del malvado y prueban con cuánta razón quería Job tenerla alejada de sí y de cualquiera a quien él no odiara, pues manifiestan lo triste de la suerte del malvado en la ruptura de los lazos que la justicia y piedad establecen entre Dios y el hombre.

En todo el pasaje alienta una espiritualidad mucho más elevada que la concebida por los amigos de Job. Eso muestra que estos versos no se pueden poner en boca de éstos y se han de atribuir a Job.

11-12 Traduciendo estos versos como lo hemos hecho, en presente o pretérito, son una apta conclusión del discurso de Job, en especial de esta segunda parte. En ella Job ha puesto de manifiesto el modo de obrar de Dios con justos e injustos y sus designios respecto de ellos. El v.12 hace muy improbable que el anterior haya que leerlo en futuro y tomar ambos como introducción de un desarrollo ulterior de Job que se habría perdido.

CAPITULO 28

Este capítulo es intermedio y poema sapiencial[1]. Con el c.27 ha terminado el diálogo propiamente dicho. El fin que él tenía en la mente del autor era no dar solución al problema de por qué padece el justo, sino más bien lo contrario: hacer ver que, al tiempo en que escribía el autor, el problema no había hallado solución.

Ese resultado tan mezquino de la contienda ha de causar en el lector, que, tal vez, esperaba de ella más luz, una impresión penosa. Convenía, pues, que el autor le ofreciera medio de poder superarla. Y eso es, a nuestro juicio, lo que hace con el c.28, que puede considerarse como epílogo de la disputa, al mismo tiempo que es una especie de pausa o respiro concedido al lector que ha llegado a este punto del poema y está dispuesto a seguir en su lectura hasta el fin. El momento para esa pausa es oportuno: al final del diálogo y antes del largo soliloquio de Job en los c.29-31.

*8 [a] l. *yipgāʿ* TH: «acaba». [b] l. *yiššāʾ l.*; TH: «toma».

[1] Cf. H. Rongy, *L'Éloge de la Sagesse: Job XXVIII*: Revue Eccl. de Liege 25 (1934) 294-334. Los comentarios al libro de Job suelen conceder al poema especial atención. Asimismo, los estudios acerca de la sabiduría en el AT.

Pero el principal fin del capítulo no es el de que sirva de descanso al lector, sino, como hemos indicado, el dar respuesta a la pregunta que surge espontánea en el ánimo del que ha llegado al fin del diálogo sin poder descubrir en él la solución al angustioso problema del dolor del justo en el mundo: ¿por qué lo ha dejado Dios envuelto en el misterio? La respuesta se halla en el último verso del poema (v.28), que con razón es considerado por los que sostienen la pertenencia del capítulo al libro como cima de todo el desarrollo anterior o, como dice Peters, clave de bóveda del poema. Por eso, mutilar ese verso, como hacen algunos, es destruir el poema, pues es reducirlo a una mera negación pesimista que despoja al hombre de toda relación con la sabiduría, mientras que la intención del autor es determinar esa relación. Muestra para eso que al hombre no se le ha otorgado ciertamente la plena posesión de la sabiduría, reservada únicamente a Dios, guía, rector y conservador del mundo, pero se le ha concedido e impuesto la que debe dirigir su conducta: la del temor de Dios o religión.

De ninguna manera se puede admitir que el poema de la sabiduría (que no es un himno a la sabiduría, como afirman muchos críticos, sino una verdadera lección sapiencial en forma de poema) se halle como al azar en el conjunto del poema de Job. Su inserción tiene un fin bien marcado y el sitio que le corresponde es el que tiene actualmente.

Menos importancia tiene la cuestión de si el capítulo es original del autor o si éste tomó el poema ya existente porque le venía muy bien para su obra. Para admitir esto segundo no hay razones positivas de peso. En cambio, el estudio que algunos (como Junker [p.61s]) han hecho de su léxico y estilo parece probar que fue escrito por el autor de lo restante del poema de Job. ¿En labios de quién pone el autor el poema? Los defensores de la autenticidad suponen que es Job quien habla.

Parece, con todo, más natural que no sea el que habla ninguno de los interlocutores del diálogo. El autor lo presenta con el carácter impersonal y anónimo propio de los poemas sapienciales.

Los que creen que es Job el que habla suponen que el poema va dirigido contra los amigos. Pero el capítulo no produce esa impresión. Como hemos dicho, es más probable que el autor mire al lector, a quien quiere hacer más suave y provechosa la lectura del libro.

En el poema se contraponen la habilidad del hombre para hacer suyos los tesoros de la tierra y su ignorancia sobre el modo de lograr la sabiduría. El hombre conoce los tesoros de los metales y de las piedras preciosas, sabe llegar a ellos por caminos asombrosos y apoderarse de ellos (v.1-11). Pero ignora dónde está la sabiduría y cuál es el camino para ella y no tiene medio de adquirirla (12-19). El único que posee la sabiduría es Dios; sólo El la conoce hasta el fondo (20-27). El señaló al hombre la parte de sabiduría que le atañe: el temor de Dios (v.28).

28 [1] La plata tiene, cierto, sus veneros,
y el oro sitios donde se afina.
[2] El hierro se extrae de la tierra,
y la roca se funde*, dando cobre.
[3] Pone [el hombre] fin a las tinieblas
y explora hasta lo más remoto
la roca tenebrosa y oscura.

El hombre puede hacerse con los tesoros de la tierra. 28,1-11

1 Los metales [2] preciosos se hallan en sitios a los que el hombre puede llegar y, tras haberlos purificado, apropiárselos. Tal la plata—antepuesta aquí como en no pocos lugares del AT y del NT al oro, por tenérsela como más preciosa—. Ella tiene sus yacimientos conocidos por el hombre, de donde éste la saca [3].

2 Es enteramente paralelo al precedente; el primer estico alude al trabajo de extracción del mineral de hierro; el segundo, al de elaboración del cobre. Los dos versos juntos expresan la facultad que tiene el hombre—al que implícitamente se refieren ambos—de adueñarse de los cuatro metales principales extrayéndolos de la tierra y purificándolos convenientemente. El autor muestra en estos versos y, sobre todo, en los siguientes, conocimiento directo de la minería y metalurgia [4]. De minería es éste el único pasaje en que hace mención el AT. El conocimiento que muestra el autor acerca de ella, cuanto a las minas de plata y oro, pudo provenir de su comunicación con Egipto, de la que se advierten en el libro otros claros indicios [5].

El trabajo de la extracción. 28,3-11

3-4 El modo de hablar del autor resulta hiperbólico: no podía ser muy intensa ni extenderse muy lejos la luz con que los mineros de entonces podían alumbrar las minas. En el v.4 nos da el autor algunos pormenores del trabajo en las minas. Estas las excavan

*2 l. *yiṣaq*; TH: «fundida».

[2] Cf. EBG, s. v. *Metales* 5 (1965) c.103-120 (con bibliografía); T. Delriu, *Un recuerdo para los mineros de hace treinta siglos*: CultB 14 (1957) 113-122; P. de Soos, *Bergbau und Metallarbeitung in der Welt des A. T.*: ᵓt H. Land (1957) 109-111. Cf. también las descripciones del trabajo de las minas en Diodoro de Sicilia, III 12ss, y Plinio, *Hist. Nat.* 4,21.

[3] La palabra hebrea *môṣāᵓ* designa el sitio en que una cosa aparece. Referida al agua, es la fuente de la que mana (cf. 2 Re 2,21; Is 58,11, etc.); aplicada a los metales, es el sitio donde se hallan y del cual se extraen: «el criadero», «el yacimiento».

[4] La extracción de los metales de que habla aquí el autor pudo éste tal vez conocerla *de visu*, ya en Palestina, ya, principalmente, en algunas regiones colindantes con ella, particularmente en la depresión que se extiende desde el sur del mar Muerto hasta el golfo el ᶜAqaba Un descenso personal del autor a las minas no parece exigirlo necesariamente la descripción, pero sí, al menos, una minuciosa información.

[5] En Palestina no había yacimientos de plata, pero los había en algunos de los países que la circundaban (Egipto, Sinaí, Madián, Asia Menor). El autor habría oído hablar de los más célebres en la antigüedad, en España, como Jeremías (10,9), Ezequiel (27,12) y el autor de 1 Macabeos (8,3). Respecto del oro, el estico siguiente habla sólo de los sitios destinados a su laboreo. Así, entre los dos esticos se presentan brevemente las dos fases de la obtención de los metales: su extracción y su afinación. La región clásica en el AT de criaderos de oro es la Arabia.

4 Perfora *galerías un pueblo* extranjero;
olvidados del pie, penden vacilantes lejos de los hombres.
5 La tierra de la que sale el sustento
está en su interior trastornada como por el fuego.
6 Sus rocas son criaderos del zafiro,
diseminado de granitos de oro.

---

gentes extranjeras, sin duda esclavos o cautivos de guerra, que en Egipto, como luego en Roma, eran destinados a esos duros trabajos. Las galerías que se excavan no son siempre horizontales, sino también verticales o por lo menos tan inclinadas que los que las abren han de trabajar sin poder valerse de los pies, sino colgados, pendientes de cuerdas. El TH dice «olvidados de los pies» (cf. Sal 137,5); eso podría referirse a «minas» o galerías. Estas estarían «olvidadas del pie», por ser inaccesibles a él (cf. Dt 31,21)[6].

5 Este verso y los siguientes notan algunas peculiaridades del interior de la tierra en el que se abren las minas. Primero, el contraste que ofrece éste con la superficie de la tierra. El segundo estico se interpreta y lee de varios modos. Unos autores lo entienden del aspecto que ofrecen las entrañas de la tierra a los que trabajan en las minas. Ella se les presenta trastornada y convulsionada, como región destruida por el fuego, como la de Sodoma (cf. Gén 19, 23), o ella misma como de fuego. En la comparación podría haber una alusión al fuego interior de la tierra, visible en los volcanes. Otros en el trastorno y subversión de la tierra ven el resultado del trabajo de los mineros (cf. v.9). Mientras que con el trabajo del labrador la superficie de la tierra se viste de sembrados y mieses de que el hombre saca el pan, todo el esfuerzo del minero va a trastornar el interior de esa misma tierra «como con fuego», como si un fuego interno lo hubiera todo destrozado y revuelto. La alusión al fuego volcánico, que traslada la materia terrestre hasta el exterior, es posible. Hay quienes cambian «como con fuego» en «con fuego» *(bᵉmô'ēš)*, como hace la Vg, y suponen que se refiere al fuego que ya desde la más remota antigüedad se empleaba en las minas para facilitar la ruptura de las rocas. El contexto siguiente hace más probable el primer modo de interpretar. Se habla de las cualidades que tiene de suyo la región de las minas.

6 Esa región de aspecto tan tétrico tiene la apreciable cualidad de que en sus rocas se crían, además de los metales, las piedras preciosas, como el zafiro. *Sappîr* (palabra de origen extranjero) parece cierto que designa en la Sagrada Escritura no al zafiro, propiamente dicho, sino el lapislázuli, piedra muy apreciada por su color —azul—intenso y no difícil de labrar artísticamente. El segundo miembro del verso le conviene admirablemente, pues, como lo notan también autores antiguos[7], el lapislázuli, debido a las peque-

*4 l. *nᵉḥālîm ʿam;* TH: «galería de con».

6 Tal vez, como creen algunos autores, v.gr., G. R. Driver, *Problemas in Job:* JSemSt 53 (1935-36) 162, el verso está alterado.

7 Plinio, *Hist. Nat.* 37,29.

7 **Sendas son desconocidas para el ave de rapiña,**
inasequibles al ojo del buitre;
8 **No las pisaron las bestias feroces,**
no anduvo por ellas el león.
9 **Levanta su mano contra la roca de pedernal,**
trastorna en su raíz las montañas;
10 **Abre galerías en la roca,**
su ojo descubre preciosidades de toda clase.
11 **Encauza las filtraciones* de las corrientes**
y saca lo recóndito a la luz.
12 **Mas la sabiduría, ¿de dónde nace*?**
¿Cuál es el lugar de la inteligencia?
13 **No conoce el hombre su camino*,**
no se halla en la tierra de los vivientes.
14 **El abismo dice: 'No está en mí';**
y el mar dice: 'No está conmigo'.

ñas piritas de cobre que tiene en su masa, una vez tallado aparece como salpicado de granitos o polvillo de color de oro.

7-8 Expresan la admiración del autor por el ingenio del hombre que ha logrado lo que está vedado a los animales que le aventajan en fuerzas u otras cualidades corporales. El hombre ha podido hallar senda, medio de llegar a esas profundidades inaccesibles a las aves que saben remontarse a más altura en el espacio y a las fieras (TH «los hijos del orgullo») que pueden pisar las sendas más impenetrables de la selva.

10 El primer estico parece repetir el principio del v.4. Pero allí el autor tenía presente, al parecer, los pozos verticales, o casi, por los que se quería llegar a la veta del mineral. Aquí cambia la palabra *nᵉḥālîm* por *yᵉʾōrîm*, que habría que traducir *Nilos*, pues es el plural del nombre de ese río, pero que probablemente es un nombre técnico que designa las galerías horizontales excavadas a la altura de la vena del mineral, que, a medida que se avanza en ella, va quedando al descubierto.

El hombre no puede adquirir la sabiduría. 28,12-19

12 Después de la precedente entusiástica exposición del poder del hombre para hacer suyos los preciosos tesoros de la naturaleza, surge inesperada, pero muy oportuna, la pregunta del poeta: ¿Podrá hacer lo mismo el hombre con otro tesoro no menos precioso, la sabiduría? La respuesta se da en los versos siguientes, y es negativa. Hasta qué punto, sólo al fin del poema lo verá el lector. El autor le va teniendo en suspenso durante todo él. *Sabiduría* está reemplazada en el segundo estico por «inteligencia» *(bînâ)*, término con frecuencia unido al primero en la literatura sapiencial (v.gr., Prov 1,2; 4,5-7, etc.) y aquí sinónimo del primero. Nunca se aplica a Dios; una vez a la Sabiduría personificada (Prov 8,14). Aquí, como

*11 l. *nibkê*; TH: «del lloro».
*12 l. *tēṣēʾ*; TH: «se halla».
*13 l. *darkāh*; TH: «su precio».

15 No puede darse oro fino a cambio de ella;
ni se paga con peso de plata su precio.
16 No puede valorarse con oro de Ofir,
ni con ónice noble ni zafiro.
17 Oro y cristal no le igualan,
no se puede trocar por vasijas de oro.
18 Corales y cuarzo ni mentarse merecen;
posesión de sabiduría vale más que las perlas coralinas.

---

en los restantes pasajes, se ha de entender de la sabiduría que, de suyo, podría ser posesión del hombre; no de la divina. Esto tiene importancia para la inteligencia del poema.

15 Pero ¿podrá tal vez adquirirla trocándola por esos tesoros de que dispone? No; porque ella es un tesoro de precio incomparable, superior al de cualquier otra cosa preciosa. (Es lo que se afirma también en los libros sapienciales; cf., v.gr., Prov 3,14-15; 8,10-11. 19; 16,16; Sab 7,9). Por eso no puede cambiarse por ninguno de los dos metales nobles, puestos aquí en el orden del aprecio en que los tenemos nosotros, aunque muchas veces aparecen en la Sagrada Escritura en orden inverso. Antes del uso de la moneda acuñada, la cantidad de metal se determinaba en las transacciones por el peso (cf. Gén 23,16).

El *oro* recibe en la Sagrada Escritura diversos nombres, que responden a otras tantas variedades, que se distinguían por el aspecto o por el lugar de origen. Determinar el sentido exacto de cada término no se puede con certeza. Aquí se llama *s*^{e}*gôr*, que es más bien un adjetivo sustantivado (cf. *zāhāb sāgûr* [1 Re 6,20]; asir. *ḫurāṣu sakru)*, y parece significar «oro apretado», «denso», «macizo».

16 *Oro de Ofir:* la clásica región del oro en la Sagrada Escritura, no identificada con certeza, posiblemente en la Arabia meridional, o en la parte oriental de Africa, en la región de Somalia, el Punt de los egipcios (cf. 1 Re 9,28). El oro se llama aquí *ketem*, probablemente palabra de origen extranjero, etiópico, según algunos, que aparece también en Egipto. La palabra hebrea que hemos traducido *ónice (šōham)* indica una piedra preciosa imposible de identificar. Otras traducciones proponen: cornalina (como el ónice, una variedad de ágata) o, en general, alguna variedad de cuarzo. Suele nombrarse junto con el zafiro o lapislázuli (cf. v.6). El adjetivo *yāqār*, que hemos traducido *noble*, indica alguna variedad de ónice especialmente apreciado.

17 En este verso, al lado del oro, designado con el nombre ordinario *(zāhāb)*, y en el segundo estico con el particular *(paz:* oro depurado, separado de toda impureza [cf. 1 Re 10,18 *mûpāz* = 2 Par 9,17 *ṭāhôr*, «puro»]), se nombra el *z*^{e}*kûkît*, «vidrio», del que se hacía entonces gran estima [8].

18 La sabiduría excede en mucho el valor de los *rā'môt*, que los modernos identifican con los «corales», el del *gābîš*, el «cristal de

[8] El vidrio, de origen egipcio, era en la antigüedad casi tan estimado como el oro. Cf. H. KEES, *Aegypten* (München 1933) p.136. Los egipcios no llegaron a conocer más que el vidrio fundido, del que hacían perlas y recipientes. El soplado fue invención de la época romana.

19 El topacio de Etiopía no le iguala,
el oro puro no alcanza su valor.
20 La sabiduría, pues, ¿de dónde viene?,
y ¿cuál es el sitio de la inteligencia?
21 Escondida estaba de los ojos de los vivientes;
oculta a las aves del cielo.

---

roca» o cuarzo incoloro, y el de los *p^enînîm*, las «perlas o abalorios de coral», pues Lam 4,7 las supone rojas. La expresión *ûmešek ḥokmâ* ha dado lugar a alguna variedad de interpretaciones. Generalmente se traduce «y la posesión de la sabiduría». Otros creen que el sentido propio de *mešek* es «extracción», y la comparación la ponen entre el trabajo de sacar los corales del mar y el de conseguir la sabiduría. Pero las comparaciones de todo el contexto versan sobre el valor de la sabiduría, no sobre la dificultad de obtenerla. Hay quien traduce «y una bolsa de sabiduría», lo que sería materializar demasiado el concepto de ésta. La idea general es clara: vale más la sabiduría que las perlas.

19 *piṭdâ* es una gema que aparece sólo en el pectoral del sumo sacerdote (Ex 28,17; 39,10) y en el ornato del príncipe en Ez 28,13. Se suele traducir, como ya lo hacen G y Vg, por «topacio». De nuevo vuelve a relucir el oro en esta última comparación entre la sabiduría y las cosas preciosas, como apareció en la primera (v.15). Aquí se le da el nombre extranjero *ketem* con el adjetivo *ṭāhôr*, «puro».

Solamente Dios posee la sabiduría. 28,20-27

20 La pregunta de v.12 vuelve a aparecer en este verso como conclusión de lo dicho en los v.13-19: si el hombre no puede ni por su esfuerzo e ingenio, ni a cambio de lo más precioso que puede tener, hacerse con la sabiduría, queda en pie el enigma: ¿de dónde viene la sabiduría?; ¿cuál es el sitio donde se la podrá hallar? La nueva formulación parece indicar que la sabiduría *viene* efectivamente de algún sitio; que se puede alcanzar, pero no por el modo como se logran los tesoros terrenos. El cómo lo declarará la última parte del poema.

21-22 Para interpretar la mente del autor han de servir necesariamente mucho otros dos pasajes que tienen una notable semejanza de estructura con el nuestro, a pesar de las diferencias en el desarrollo: Bar 3,16-38 y Eclo 1,5-8. En estos dos pasajes, tan distintos en extensión, hay primero una negación (o interrogación equivalente a negación) de que el hombre conozca o pueda conocer la sabiduría: Bar 3,15-31; Eclo 1,5. Luego atribución de la sabiduría a Dios: es el único que la conoce (Bar 3,32-37a; Eclo 1,6-7); la da en don a Israel (Bar 3,37-38); a todos los hombres y en particular a los que le aman (Eclo 1,8). Lo mismo tenemos nuestro texto: El hombre no conoce la sabiduría (expresado con amplificaciones poéticas semejantes a las de Bar 3,29-30) (v.13-19; 21-22); sólo Dios la conoció (v.23-27), y la hizo conocer al hombre (v.28). La comparación, pues, con los pasajes indicados muestra que el autor no afirma en los v.21-

22 Perdición y muerte dijeron:
'Sólo su fama ha llegado a nuestros oídos'.
23 Dios es el [único] que conoció sus caminos,
El es el que descubrió el lugar donde está.
24 El, que con su mirada abarca los confines de la tierra,
ve *cuanto hay bajo* la extensión de los cielos.
25 Al dar El al viento su peso
y determinar con medida las aguas,

22, como tampoco en los anteriores, la impotencia absoluta del hombre para adquirir la sabiduría, sino sólo para alcanzarla por sí mismo y con sus solos medios. No están, pues, en lo cierto los autores modernos que afirman lo contrario y que, por estar en contradicción con la afirmación de la imposibilidad absoluta del hombre para obtener la sabiduría, desechan, como añadidura, el v.28, con lo que privan al poema, como lo han visto otros autores, de su corona y acabamiento. ¿De qué sabiduría habla el autor en estos versos y, por ende, en todo el capítulo? Generalmente se cree que se trata de la de los consejos por los que Dios rige el mundo, y de que parece que se habla en los v.25-27. Esa es otra razón por la que desechan los autores arriba indicados el v.28, que se refiere a la sabiduría práctica o moral del hombre.

23-24 En contraposición a todos los demás seres de que hasta ahora se ha hablado y a los que con tanta energía se ha denegado el conocimiento de la sabiduría, se afirma ahora que hay quien conoció y sabe el paraje donde está la sabiduría y el camino que lleva a ella. Evidentemente no se puede tratar de la sabiduría, atributo de Dios, sino de algo objetivo, no identificable con El [9].

Esto lo confirma el v.24, que da la razón por la que Dios ha de conocer la sabiduría: es omnisciente. La argumentación supone que la sabiduría es algo distinto de Dios, del orden de las cosas que se hallan en el mundo.

25 Este verso y los siguientes nos dicen cuándo comenzó Dios a conocer la sabiduría de que se trata. Esta no es algo eterno, sino que comienza a existir cuando Dios establece las leyes que regulan las fuerzas y criaturas mundanas. No puede ser, pues, la sabiduría que guía a Dios en el establecimiento de esas leyes. La sabiduría son, pues, esas mismas leyes establecidas por El sabiamente, por las que las criaturas se habrán de gobernar y que constituyen *su* sabiduría. Es la sabiduría que Dios esparció por toda la creación, «que derramó sobre todas sus obras» como lo expresa Eclo 1,7b. De esa sabiduría pone algunos ejemplos Bar 3,32-35, y de esa misma se ponen otros en este verso y el siguiente.

El autor elige en este verso y el siguiente ejemplos de los elementos y meteoros en la apariencia más turbulentos y arbitrarios, para

*24 l. *kōl taḥat*; TH: «bajo todo».

9 Acerca de las personificaciones de la Sabiduría en el AT, cf. J. Göttsberger, *Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im A. T.* (Münster 1919); P. Heinisch, *Personificationen und Hypostasen im A. T.* ((Münster 1921); P. Van Imschoot, *La Sagesse dans l'Ancien Testament est elle une Hypostase?*: CBrug 21 (1934) 3-10.

26 al poner leyes a la lluvia,
y trazar camino a la tronadora tormenta,
27 entonces la vio y la midió,
la conoció* y la penetró hasta el fondo.
28 Y dijo al hombre: 'Ved: el temor de Dios, ésa es la sabiduría;
y evitar el mal, la inteligencia'».

29 1 Y de nuevo tomó Job la palabra diciendo:

---

mostrar que aun ellos tienen leyes impuestas por el Creador y están sumisos a ellas.

27 Al fijar Dios a esas criaturas (y a todas las demás) sus leyes, entonces vio El la sabiduría, la midió (o abarcó con su inteligencia sus dimensiones), la conoció penetrándola hasta el fondo. La multiplicación de los verbos quiere dar la impresión de un conocimiento perfectísimo con variedad de matices. Según el texto, este conocimiento aparece en Dios en el momento en que intima a las criaturas las leyes por las que se han de regir: al viento y a las aguas del mar, a la lluvia y a las nubes y, por lo tanto, a todas las demás. Es el conocimiento que tuvo Dios al ver creadas las cosas y le movió a aprobarlas como «muy buenas» (Gén 1,31). Ese conocimiento divino versaba sobre «la sabiduría», que son las leyes objetivas impresas a las cosas creadas y que regulan su actividad. Esas leyes en su conjunto podían llamarse «sabiduría», porque son un reflejo de la Sabiduría de Dios, que las ha establecido, y porque de ellas surge el orden y armonía del universo. De esa sabiduría el único posesor pleno es Dios, el Creador, que la derramó sobre todas sus obras (Eclo 1,7). Una parte de ella, y muy principal, es la ley moral por la que se tenía que regir el hombre.

28 El verso no tiene, al parecer, sentido exclusivo y no niega, por lo tanto, al hombre otros conocimientos fuera del de la ley moral. Pero esos conocimientos, si se dan (y que se den lo manifiestan los primeros versos del poema), no constituyen la sabiduría propia del hombre como tal, que está en el conocimiento y práctica del bien moral, resumido en el temor de Dios, como enseñan también otros libros sapienciales. Eso es necesario y basta para que el hombre sea sabio (cf. Ecl 12,13).

CAPITULO 29

Los capítulos 29-31 [1] son un extenso soliloquio de Job, en el que ya no se dirige a los amigos, sino que tiene únicamente ante su ánimo a Dios, al que no habla directamente, sino exponiendo sus pen-

*27 l. *hĕbînāh* (cf. v.23); TH: «la estableció».

[1] Como de tantos otros, no faltan críticos que han negado la autenticidad de los c.29-31. C. Kuhl ([1953] 291-293) trae a Irwin, Bovey, Jastrow, Rodokonakis, Van Royen, Jordan, Baumgärtel, como contrarios a 29-30, y al último y a Jastrow como contrarios también a 31. Otros admiten amplificaciones y rellenos posteriores. Oportuna parece aquí la observación que hace Kuhl (que, si no es tan extremoso como otros críticos, va con frecuencia con ellos en cuestiones de autenticidad), a propósito de la opinión de Rodokonakis, de que el poema

2 «¡Oh si tornara a ser lo que en los meses de antaño,
lo que en los días en que Dios me guardaba;
3 cuando hacía brillar* su lámpara sobre mi cabeza
y a su luz marchaba a través de las tinieblas;

---

samientos ante los que le oyen y ante sí mismo. El soliloquio se compone de tres partes: *la primera* manifiesta el intenso deseo de volver a la felicidad perdida de los días antiguos (c.29). *La segunda* es una sentida queja por la triste situación actual (c.30). *La última* es una protestación de inocencia, que termina con una vehemente reclamación de justicia (c.31). El conjunto forma un todo bien trabado entre sí, dirigido a conseguir lo que Job varias veces ha pedido: una inmediata intervención de Dios a su favor (13,13ss; 16,18ss; 19,25ss). El medio principal de que se vale es la protestación solemne de inocencia (cf. 21,6-14; 23,10-12; 27,2-6), y, como preparación de ella, la exposición del agudo contraste entre su situación primera y su estado actual. Todo el soliloquio condensa y propone en apretado haz cuanto en el diálogo ha ido exponiendo fragmentariamente: *a)* padece; *b)* inocentemente; *c)* ¡que Dios intervenga!

El c.29 es una exposición del feliz estado en que se hallaba en otro tiempo, debido a la bendición de Dios que posaba sobre él. Ella le había enriquecido de familia y de bienes de fortuna (2-6). Al mismo tiempo gozaba de una honorífica posición social que le daba un puesto de honor en las reuniones del pueblo, le hacía acreedor al respeto de los principales de la comunidad (7-10.21) y le daba gran autoridad ante todos (22-25). Todos daban testimonio de su rectitud y generosa beneficencia (11.13-17). La divina bendición le hacía esperar la perpetuidad de aquella felicidad.

Prístina felicidad familiar de Job. 29,2-6

2 Es expresión del vehemente deseo que palpita en estos últimos discursos de Job, por más que lo vea aquí como irrealizable. La frase ordinaria «días antiguos» (cf. 2 Re 19,25; Sal 44,2; Is 37,26; 51,9), referida de ordinario a los hechos antiguos de Dios a favor de los suyos, se desdobla aquí, por razón del paralelismo, en *meses* y *días* (cf. 7,3).

3 La lámpara es alguna vez símbolo de Dios mismo, de su auxilio protector (2 Sam 22,29), o también de su palabra (Sal 119, 105), o mandamiento (Prov 6,23). Pero, generalmente, como aquí, simboliza la felicidad por Dios otorgada (cf. 18,6; 21,7; 2 Sam 21,17; Sal 18,29). La luz que irradia de esa lámpara preserva a las tinieblas de la tribulación o de la muerte (cf. Sal 36,10; 97,11), o de las que oscurecen el camino recto (cf. Sal 43,3; 119,105).

termina en 17,1 y que todo lo demás es secundario. Nota que, aunque la balada de Schiller *Hero y Leandro* está fuera de toda sospecha de adiciones posteriores, el estudio interno de ella daría más bien un resultado contrario. También los fragmentos que se han sometido a prueba (en la balada) podrían omitirse sin daño para el contexto».

*3 l. *ba[hă]hillô;* TH: «brillaba».

4 cual era en el otoño de mi vida,
cuando Dios extendía su protección* sobre mi tienda,
5 cuando aún estaba el Todopoderoso conmigo
y mis muchachos en torno mío;
6 cuando se lavaban mis pies en leche cuajada
y la roca hacía fluir* arroyos de aceite.
7 Cuando salía a la puerta de la ciudad
y en la plaza pública erigía mi sitial!
8 Al verme, los jóvenes se escondían,
los ancianos se levantaban y quedaban en pie;

---

4 El *otoño* de la vida de Job es el tiempo rico en sazonados frutos, tiempo de plenitud, exento de los fríos del invierno de tribulación y de dolor, cuando se extendía sobre su tienda la protección de Dios. Es lo que echaba en cara a Dios Satán en el prólogo (1,10).

5 *Estaba el Todopoderoso conmigo.* Con esta expresión de cuño tan escriturístico (cf. Gén 26,24; 28,20; Ex 3,12; Dt 31,8; 2 Par 13, 12; 15,2; 20,17; 32,8; Sal 23,4; 46,8-12; Is 1,10; 43,5) vuelve Job a enunciar lo que considera como raíz y al mismo tiempo culmen de su antigua prosperidad: el favor y protección de Dios. De ella se derivaba el bien más estimado por un oriental, los hijos, a los que había visto llegar a la edad juvenil (cf. 1,19).

6 La opulencia de que disfrutaba la expresa como una sobreabundancia de leche y aceite, la que, según Sofar, habría de faltar al impío (20,17). En la enumeración de los bienes en el prólogo no se hace mención del aceite. Es posible que Job emplee un modo de hablar corriente figurado, que sólo quiere denotar una gran abundancia de bienes del campo (cf. la fórmula «mana leche y miel», que expresa la fertilidad de una tierra bendecida por Dios [Ex 3,8]). Tal era la abundancia de que gozaba Job, que sus pies se hubieran podido bañar en crema; tan grande como si hubieran fluido ríos de aceite de los lagares excavados en la roca [2], o (según otra interpretación) como si aun lo más pedregoso o roqueño de sus posesiones hubiera producido arroyos de aceite.

Consideración social. 29,7-10.21-25

7 Job, aunque debía de vivir en campo abierto, no era un beduino del desierto, sino que pertenecía a la comunidad del poblado próximo (así por lo menos lo imagina el poeta), que se supone aquí ser una verdadera ciudad con muros y puertas. Job, como miembro distinguido de la comunidad, tomaba parte en las reuniones públicas que se tenían junto a la puerta de la ciudad (cf. 5,4; 31,21; Sal 127,5; Prov 22,22, etc.), en la plaza que se solía abrir junto a ella (cf. Neh 8,1.16; 2 Par 32,6), y en las que se ventilaban los asun-

*4 l. *bᵉsôk;* TH: «en círculo».
*6 TH: + «conmigo».

2 En Palestina, los lagares para la uva y la aceituna eran unas cavidades excavadas en la roca del monte de las que fluía el jugo a otras más bajas, unidas por conductos a las primeras, en que se recogía.

9 los próceres interrumpían sus pláticas,
ponían la mano sobre su boca;
10 se les apagaba la voz a los jefes,
la lengua se les pegaba al paladar.
21 Me oían expectantes
y escuchaban en silencio mi parecer.
22 Nadie replicaba a lo que decía;
sobre ellos destilaban mis palabras.
23 Me aguardaban como a la lluvia
y abrían su boca como a la lluvia tardía.
24 Sonriéndoles yo, cobraban ánimos;
el favor de mi rostro lo acogían [con agrado].
25a Yo les escogía su camino:
c por donde les conducía se dejaban llevar*;
b vivía como un rey entre su ejército.
11 Oído que oía de mí me daba parabienes;
ojos que me veían daban testimonio a mi favor,
12 de que libraba al mísero que pedía auxilio,
al huérfano falto de valedor.
13 La bendición del desesperado venía sobre mí,
al corazón de la viuda llevaba yo alegría.
14 Me vestía de justicia; ella me revestía cual un manto,
y de tiara me hacía la equidad.

---

tos de la comunidad y se administraba justicia. A esa puerta, que daba acceso a la ciudad, colocada, como estaba de ordinario, en sitio alto, por razones de defensa (eso expresa la preposición *ʿălê:* la puerta por la que se subía a la ciudad), se dirigía a su tiempo Job y en la plaza que se extendía ante ella ponía su asiento, privilegio reservado a los principales de la ciudad, y en particular a los jueces.

21-25 Siguiendo a muchos críticos invertimos el orden de estos versos y los ponemos antes del v.11, con lo que se obtiene un nexo lógico más satisfactorio.

La lluvia temprana (v.23), la que cae al principio del invierno, después de haber hecho la sementera y hace nacer los sembrados, y *la tardía*, o de primavera, sin la que los sembrados nacidos no llegan a madurez, sino que mueren agostados por el calor (cf. Dt 11, 14; Jer 3,3; 5,24; Jl 2,23; Prov 16,15; Sant 5,7).

En el v.25 el último estico, en el sitio en que se halla y como se lee en TH, tiene el aspecto de glosa poco pertinente al contexto. Por eso muchos críticos lo desechan. En cambio, con la corrección de Herz (que se apoya en Símm), aceptada por Dhorme, completa la idea del estico primero. Por eso lo ponemos nosotros después de él.

Reputación de justo y benéfico. 29,11-17

11 Cierra la sección anterior e introduce la siguiente.

12-13 Con expresiones muy semejantes se describe la acción benéfica del rey Mesías en Sal 72,12-13.

14 La metáfora, frecuente en la Sagrada Escritura, expresa la

*25 l. *baʾăšer ʾôbîlām yinnāhû;* TH: «como consolador de afligidos».

15 **Ojos era para el ciego,**
y pies para el cojo.
16 **Era un padre para los pobres,**
dedicaba atención a la causa del desconocido.
17 **Quebrantaba al malvado la quijada,**
y de sus dientes hacíale soltar la presa.
18 **Y decíame: 'Con mi nido moriré,**
como el fénix multiplicaré mis días.

íntima unión entre lo que se compara al vestido y el sujeto a que se adhiere, y la plenitud con que éste posee la cosa de que se reviste (cf. Sal 93,1; 109,18s; 132,9.16; Is 61,10; Eclo 6,31, etc.). Job amplifica la metáfora, expresando las distintas partes que formaban el vestido completo: el vestido interior, el exterior sin mangas, suerte de manto usado principalmente por personas distinguidas y la especie de turbante formado por un paño ceñido alrededor de la cabeza. Job se vistió de justicia, de suerte que ésta aparecía en toda su persona y en todas y cada una de sus acciones, y, por su parte, la misma justicia había escogido a Job para manifestarse en él, ennobleciéndolo y adornándolo a modo de rico ropaje y glorioso ornato.

15 Parece que hay que tomarlo en sentido metafórico: a los que estaban faltos de luz para llevar a buen término sus negocios, él les dirigía prestándoles sus propias luces; a los faltos de medios de que valerse para lograr su derecho o sus pretensiones, él les prestaba su apoyo hasta llegar al término deseado. Las metáforas que en éste como en los versos siguientes emplea Job, no pueden ser más felices y enérgicas, ni el modo de expresarlas más acertado para declarar la eficacia de su actuación a favor de los necesitados de ayuda y el afecto con que Job se la prestaba.

16 Aptísima es también la metáfora del *padre*, usada en algunos otros pasajes del AT (Eclo 4,10; Is 22,21; 2 Mac 13,27; en Sal 68,6, aplicada a Dios) y hecha común en el lenguaje cristiano para expresar el amoroso cuidado de Job por los pobres, mientras que el estico siguiente declara, sin metáfora, su integridad en la administración de la justicia.

17 Los violentos vienen a veces comparados con bestias feroces que con sus dientes desgarran a su víctima (4,10s; Sal 22,14.22; 57,5s; 57,7; 124,6; Prov 30,14). Por eso, quebrarles los dientes o las mandíbulas es lo mismo que reducir a la impotencia su poder de dañar (cf. 4,10; Sal 58,7).

Esperanza de perpetuidad. 29,18-20

18 La bendición de Dios tan perseverante sobre la cabeza de Job y tan sólidamente cimentada en una vida justa y sin mácula le había hecho concebir la esperanza de que su dicha se había de conservar incólume en una vida longeva. Aunque la idea la ven todos los autores en el verso, dudan acerca del modo como viene expresada. Así lo traducen de distinto modo. La raíz de la diferencia está en el modo como interpretan la voz *ḥwl* del segundo estico,

19 **Mi raíz tiene franco acceso al agua,**
y el rocío reposa de noche sobre mi ramaje.
20 **Mi gloria se conservará perenne en mí,**
y mi arco por mi mano no cesará de disparar'.

---

que unos traducen, como de ordinario la palabra *ḥôl*, «arena», o, apoyándose en G, «palmera». Esta última versión muestra que los intérpretes vieron que *ḥwl* no tenía aquí la significación ordinaria, sino que había que traducirla por φοῖνιξ. Con eso atestiguaban la tradición rabínica, que veía expresada en la voz la legendaria ave fénix. Esta tradición la han admitido muchos autores, ya desde el siglo XVI, y parece digna de atención, entre otras razones, porque hace inteligible la frase del primer estico, *con mi nido moriré*, que interviene en alguna de las formas de la leyenda. Según ella, el ave, después de haber vivido centenares de años, moría abrasada con el nido, para resucitar de nuevo. Morir, pues, «con mi nido» no significa «en mi casa», o algo semejante, sino morir como el fénix, en lo que Job no atiende evidentemente al género de muerte de esa ave, sino a la circunstancia de que esa muerte no tiene lugar sino después de una vida extraordinariamente larga, que es lo que explícitamente dice en el segundo estico [3].

19-20 Los dos últimos versos describen figuradamente los fundamentos en que estribaba su esperanza. En el primero, Job se compara a un árbol que tiene sus raíces abiertas al agua, es decir, que llega a ellas el agua sin ningún impedimento (cf. Sal 1,3; Jer 17,8; Ez 31,7) y sobre cuyo ramaje, por añadidura, cae abundante el rocío durante las noches del tiempo caluroso, compensando la excesiva sequedad del día. No es difícil adivinar qué signifique esa abundancia de agua de que Job gozaba; sin duda la largueza de la bendición de Dios.

Por efecto de la bendición divina, esperaba Job que su *gloria* había de durar cuanto su vida, y asimismo su fuerza, es decir, su vigor corporal y también la abundancia de bienes, llamada igualmente en la Sagrada Escritura «fuerza» (cf. 6,22; Esd 2,69; Prov 5, 10), y que Job compara a un *arco*, símbolo de robustez (cf. Gén 49, 24; 1 Sam 2,4; 2 Sam 22,25), que no cesa de lanzar por manos del guerrero flecha tras flecha sin perder su elasticidad, sin aflojarse ni romperse [4].

[3] La fábula del ave fénix fue común en los pueblos de la antigüedad: en Grecia y Roma (cf. HESÍODO, fragmento 50; HERODOTO, II 73; OVIDIO, *Metamórf.* 15,391; PLINIO, *Hist. Nat.* 10,4); en Egipto (cf. A. WIEDEMANN, *Die Phönixsage im Alten Aegypten:* Aegyptischen Handschriften [1878] 89ss); en Ugarit (cf. W. F. ALBRIGHT, *Baal-Zephon:* Fs.Berth p.3s) y fue admitida en la literatura judaica y cristiana primitiva. En general, cf. F. SCHÖLL, *Vom Vogel Phönix* (Heidelberg 1890); FR. ZIMMERMANN, *Die Phönixsage:* ThGl (1912) 202s. Sobre nuestro pasaje, M. DAHOOD, *Nest and Phoenix in Job* 29,18: B 48 (1967) 542-544.

[4] El arco, el arma ofensiva antigua de mayor alcance, era el símbolo del poder y de la fuerza. Romperle a uno el arco o distendérselo, era destruir su potencia (30,11; Jer 49,34; Ez 39,3; Os 1,15); mantenerlo vigoroso o tenso es conservar el vigor o el poder (Gén 49,24; Zac 9,13).

30 1 Mas ahora se ríen de mí
los que son menores en edad que yo,
a cuyos padres no hubiera juzgado dignos
de ponerlos con los perros de mi rebaño.
2 La fuerza de sus manos, ¿para qué me hubiera valido?
3 Exhausto está en ellos todo vigor por la penuria,
y por el hambre, chupado.
Roen las raíces* de la tierra seca,
de la tierra* desolada y árida.
4 Recogen orzagas entre los zarzales
y raíces de retama para calentarse.
5 Han sido arrojados de la sociedad;
contra ellos se grita como contra el ladrón.
6 Habitan en las pendientes de las torrenteras,
en las cavidades de la tierra y en los breñales.

CAPITULO 30

Job contrapone en esta segunda parte de su soliloquio la mísera situación actual al floreciente estado de antes. Comienza con una descripción y termina con una lamentación semejante a las primeras del diálogo.

Triste condición actual. 30,1-10

4 La alimentación se reduce a las raíces comestibles que pueden hallar en la tierra yerma en que tienen que habitar por la razón que se da en el v.5. Cogen también algunas hojas de plantas salobres, como las *orzagas* (la palabra hebrea *mallûaḥ* indica, por su derivación de *mlḥ*, una planta de sabor salado como las barrilleras, orzagas o armuelles [1]) que crecen entre los matorrales. Las *retamas* tienen raíces de las que se puede obtener un carbón de clase inferior al de leña. Era el único de que aquellas gentes podían proveerse para el invierno y para cocer sus hierbas. La traducción adoptada *(para calentarse)*, de la que es capaz el TH (cf. Is 47,14), por lo menos si se modifica la vocalización, es preferible a la más común «por alimento». Las raíces de la retama son demasiado amargas para eso.

5-7 El v.5 y de algún modo también los siguientes declaran la índole moral de aquellas gentes.

Apartadas de la ciudad, esas gentes han de buscar albergue en las paredes en declive de los barrancos o cañadas. En ellas o en las fragosidades del desierto de Palestina y en las regiones próximas

*4[a] + *ʿiqqᵉrê*; [b] l. *ʾereṣ*; TH: «ayer tarde».

[1] Sobre el «armuelle» *(mallûaḥ)*, cf. 24,24. En la determinación concreta de la planta se dividen las opiniones: Löw indica el *Mesembrianthemon Forskalli*; Zorell, el *Chenopodium Linné*. Más frecuente es referirlo, como nuestro armuelle, al género *Atriplex (Atriplex Halimon* [G traduce ἅλιμα]). Así Hölscher, quien nota que esta planta crece en todo el litoral del mar Muerto formando matorrales. El *mallûaḥ* era, según la *Mišná (Qiddûšîm)*, alimento de gente pobre. *Rōtem* responde exactamente, aun por el nombre, a nuestra «retama», derivada del árabe *ratam*.

7 Entre los zarzales vocean,
se apretujan bajo los cardones.
8 Vil ralea, chusma sin nombre,
echada a latigazos de la tierra.
9 Pues para los tales soy ahora tema de sus cantilenas
y les sirvo de materia para sus dichos [burlescos].
10 Abominan de mí y me rehúyen
y no se retraen de escupirme al rostro.
11 Porque El soltó la cuerda de mi arco y me abatió;
aflojó el freno a mi respeto.

---

hay abundancia de cuevas que desde los tiempos prehistóricos sirvieron de habitación al hombre.

Durante el día, el desierto no les ofrecía sitio donde estar, sobre todo en las horas del calor, sino la escasa sombra de los zarzales y de los cardos silvestres, que en aquellas latitudes llegan a tener la altura de tres metros [2].

8 Como poniendo la rúbrica a tan hórrida descripción, vuelve a la idea del v.5, desarrollando lo que ya aquel verso daba a entender. Son gente vil, en sentido moral y aun religioso (en TH, «hijos de malvado»; propiamente, «de necio»), en el sentido que tiene esa palabra en los libros sapienciales (cf. Sal 14,1), es decir, de la ralea de los depravados e impíos.

9-10 No pocos críticos modernos, desechando como adición posterior los v.2-8, unen estos versos, 9 y 10, al v.1 y suponen que Job habla en los tres de los que en otro tiempo le honraban y respetaban: los de la ciudad, de que hablaba en 29,7-10. No sólo no hay fundamento para esa opinión en el texto, sino que éste parece excluirlo. Job, a quien el autor ha presentado siempre noble de ánimo con los suyos y que en la discusión jamás ha proferido insulto propiamente tal contra sus amigos de antaño, aquí se mostraría de ánimo abyecto profiriendo contra sus conciudadanos el escarnio contenido en el v.1. No es, pues, a ellos a los que se refiere, sino a los forajidos degenerados, en contacto de los cuales se ve forzado a vivir y de los que habla en los versos siguientes. De ese modo el contraste entre lo presente y lo de antes es mucho más vivo: antes era honrado y apreciado de las personas honorables; ahora, insultado y rechazado por la hez de la humanidad.

A dar más viveza al contraste ayuda la extensa descripción de 2-8, que no está, por lo tanto, fuera de sitio.

La razón honda del cambio. 30,11-19

11-14 Algunos refieren todavía los v.13 y 14 de esta sección a los forajidos de los versos anteriores. Pero no es probable que, después de haber hablado Job de ellos en lenguaje propio y descrito con claridad las molestias que le causaban, vuelva ahora a hablar

2 *ḥārûl* debe de ser, como cree G. H. Dalman *(Arbeit und Sitte in Palästina* I [Gütersloh 1928] p.540), el cardo silvestre *(Cyrana Syriaca)*, que alcanza en el desierto altura extraordinaria.

12 Contra mí* surgió una turba*;
terraplenaron caminos de destrucción;
13 deshicieron mis sendas,
me acarrearon la ruina,
sin que nadie les cohibiera*.
14 Como por ancha brecha irrumpen,
como torbellino se precipitan.
15 Los terrores se han vuelto contra mí;
ha sido arrebatada como viento mi nobleza,
mi dicha pasó como una nube;
16 y ahora se derrama en mí la vida;
me tienen asido los días de la aflicción.
17 De noche me son taladrados los huesos,
mis roedores no se dan descanso.

---

en metáforas guerreras, que parecen demasiado enérgicas para declarar aquellas molestias.

En 29,20 terminaba Job la descripción de su antigua felicidad, expresando la esperanza de que su fuerza, figurada en su arco, se conservara indeficiente. Pero, contra esa esperanza, Dios ha soltado la cuerda a su arco, con lo que éste ha quedado inservible y Job inerme [3].

La voz que traducimos por *turba* (v.12) o «caterva» es un hap. leg. de significación incierta, que generalmente se interpreta como «lechigada» o «camada», conjunto de crías de un mismo parto. Ese nombre cae bien a una multitud de agentes que, cual genios maléficos, han surgido de improviso y han traído a Job la enfermedad y demás desgracias que padece. No designa, pues, como hemos dicho antes, a aquella gente de que Job hablaba en los v.1-8.

La alegoría del v.14 ha sido llevada hasta el término. Job se ve irremisiblemente llevado a la ruina de la muerte, como tantas veces ha manifestado. Pero habla así por si aún logra mover a Dios a intervenir a su favor. En cualquier caso, le queda como reserva la esperanza expresada en 19,25.

15 El primer estico resume y explica los precedentes. Esos agentes de destrucción son *los terrores*, engendradores de terror al servicio de la muerte, que es su rey (cf. 18,11.14; 24,17; 27,20). Esos terrores se han vuelto contra Job, y lo que en él han causado ha sido realmente terrible.

16-17 La razón de ese disiparse la vida está, como expresa la segunda parte del verso, en que al tiempo de la dicha ha seguido el de la tribulación.

Los dolores de la enfermedad, que ahora describe, son tan vehementes como bestias dañinas, que él llama sus *roedores* (cf. v.3).

*12 [a] l. *ʿālay*; TH: «a la derecha»; [b] TH: + «mis pies soltaron».
*13 l. *ʿōṣēr*; TH: «ayudara».
*15 l. *tĕrādēp*; TH: «arrebata».

[3] «soltó mi cuerda», se entiende, del arco. «Soltar la cuerda del arco» es hacerlo inútil y, en sentido figurado, destruir el poder, la fuerza y robustez de su dueño. Eso ha hecho con Job la desgracia y, de modo particular, la enfermedad.

18 Con gran fuerza me agarra* del vestido,
como el cuello de mi túnica me rodea.
19 Me ha arrojado* al fango,
he venido a ser como el polvo y la ceniza.
20 Clamo a Ti: no me respondes;
permanezco en pie y no* haces caso de mí.
21 Te has vuelto despiadado conmigo,
con toda la fuerza de tu mano me combates.
22 Me levantas con el viento y me haces cabalgar,
y dejas que me zarandee la tempestad*.
23 Bien lo sé: me llevas a la muerte,
a la mansión donde se reúnen todos los vivientes.

18-19 Ultima causa de todos esos dolores, como de todas las tribulaciones de Job, es Dios, a quien tácitamente se ha referido en el v.11. Ahora vuelve a pensar en El, aunque tampoco le nombra. Pero suficientemente lo da a indicar el cambio de sujeto, que es ahora singular.

Quejas y lamentación. 30,20-31

20 Ahora dirige ya Job su palabra a Dios, de quien hablaba, para quejarse de El. En la situación descrita en los versos anteriores, Job no tiene más recurso que llamar a Dios en su auxilio. Pero Dios sigue sin responder. Persevera en su llamada, quedando en pie ante él, en la posición propia del orante (cf. Jer 15,1; 18,20), y Dios no muestra hacer caso alguno de él.

22 Dios se vale del viento y de la tempestad para destruirle. Es otra metáfora con que Job vuelve a expresar el mismo pensamiento de que Dios le combate con los poderosos medios con que puede hacerlo. La interpretación de la misma metáfora queda algo incierta en el segundo miembro. En éste todos los autores admiten la corrección propuesta y le dan el sentido de *tempestad* horrísona o de estampido de trueno. El verso todo, unos lo interpretan en el sentido de que Dios hace a Job juguete de un fuerte viento de tempestad, que primero lo levanta a gran altura y luego lo estrella contra el suelo mientras estalla el trueno (cf. Sal 102,11). Otros, más en conformidad con el sentido de *mûg* («ondear»), traducen el segundo hemistiquio como lo hemos hecho nosotros. Así el paralelismo entre los dos miembros es perfecto y el sentido congruente: Dios ha entregado a Job inerme a las fuerzas siniestras que le combaten y hacen de él lo que quieren.

23 Job concluye que Dios tiene decidido llevarlo a la muerte, es decir, al sitio donde ella domina, al lugar de los muertos o, como lo llama en el miembro paralelo, mansión donde se han de reunir todos los un tiempo vivientes. La expresión recuerda otra, tan empleada en el AT, de «reunirse con sus padres», «con su pueblo»,

*18 l. *yitpōš*; TH: «se desfigura».
*19 l. *hōridanî*; TH: «disparado».
*20 + *lōʾ*.
*22 l. *tᶜšûʾâ*; TH(Q): «buen logro».

24 Y, con todo, ¿extendía yo* la mano al pobre*?
¿Acaso en su infortunio *no era [por mí] salvado*?
25 ¿No lloraba yo con el de días malos?
¿No se entristecía mi alma con el pobre?
26 Así esperaba yo lo bueno, y ha venido lo malo;
aguardaba la luz, y ha venido la oscuridad.
27 Hierven sin parar mis entrañas,
han venido sobre mí días de aflicción.
28 Voy de luto, sin consuelo*;
me alzo ante el pueblo reunido y me lamento a gritos.

---

como equivalente de «morir» (cf., v.gr., Gén 25,8.17; 35,29; Núm 20, 24; Dt 32,50; Jue 2,10; 2 Re 22,20).

24-31 La queja toma en estos últimos versos el tono de lamentación, semejante a las proferidas en el decurso del diálogo. En 24-26 vuelve a la esperanza perdida; en los siguientes se duele de la aflicción presente.

El v.24 es de difícil interpretación. Vaccari lo une al precedente y ve expresada en él la idea, que se halla en otros pasajes del AT, de que en la región de los muertos no se ora a Dios. Algo a destiempo viene esa reflexión, que se despega del contexto. Peters y Fohrer, modificando algo el texto, hallan en el verso una excusa de los esfuerzos de Job por librarse de la tribulación y de las quejas por él proferidas. ¿Preguntaría Job si no le está permitido a él lo que hace el que se ve a punto de morir ahogado, que grita y extiende los brazos? Pero parece que esta pregunta la formularía Job demasiado tarde, pues está desahogando sus quejas ya desde el v.20. Parece, pues, preferible corregir el texto (véase la traducción) dándole un sentido en armonía con el siguiente, que por su contextura es paralelo con éste. Job, como investigando la causa oculta de su cambio de suerte, desecha que haya podido ser por no haber ayudado a los que se hallaban en situación semejante a la suya. La conciencia le testifica lo contrario: él extendía su mano al pobre para socorrerle (cf. Sal 144,7) y salvaba al infortunado. A pesar de eso, Dios observa con Job conducta contraria y no le libra de su infortunio.

26 Pero más que compasión podía esperar Job de esa conducta, y de hecho había esperado (cf. 29,18-20). No obstante, esa esperanza se ha frustrado. Esperaba el bien, la luz, es decir, la dicha, y en su lugar ha venido el mal: las tinieblas de la aflicción y del dolor (cf. Is 59,9; Jer 8,15; 13,16; 14,19).

27 El dolor que Job padece agita todo su interior violentamente con conmoción parecida al hervor del agua. Esa agitación la siente Job como localizada en sus entrañas (cf. Cant 5,4; Is 16,11; Jer 31, 20). *mēʿîm* son los intestinos, el vientre, pero también el conjunto de las vísceras en medio de las cuales se halla el corazón (Sal 22,15), en el que también se localizan las emociones causadas por los diversos afectos—entre ellos el amor—, y así se dice que el corazón «tiem-

*24 [a] l. *ʾešlaḥ*; TH: en 3.ª persona. [b] l. *beʿānî*; TH: «ruinas». [c] l. *lōʾ nôšāʿ*; TH: (?)
*28 l. *neḥmâ*; TH: «ardor».

[29] **He venido a ser hermano de los chacales,**
compañero de los avestruces.
[30] **Mi piel ennegrecida se me cae;**
mis huesos arden con la fiebre.
[31] **Mi cítara se ha trocado en llanto,**
mi flauta, en lúgubre voz.

---

bla» (Sal 55,5), «hierve» (Dt 19,6), «está herido» (Sal 109,22). De ahí se pasa a atribuirle al corazón los afectos mismos, como sede u órgano de ellos, en especial del amor, del que viene a veces a ser sinónimo (Jue 5,9; 16,15; 2 Sam 15,13). Fuera de esto, el corazón se toma en sentido propio, o en sentido impropio, como parte espiritual del hombre, inteligencia, etc.

CAPITULO 31

Esta tercera parte del último soliloquio de Job va dirigida a conseguir lo que pretendía con todo este último razonamiento: que Dios acceda a lo que tantas veces ha pedido: que se muestre presente para dar sentencia favorable en el pleito, haciendo brillar a los ojos de todos su inocencia. Para eso hace primero una apología de su conducta, como para informar al juez del estado de su causa, y termina demandando, en cuanto puede, la comparecencia del divino juez y expresando, si Dios accede, la certeza del triunfo de su causa.

En este capítulo presenta el autor del poema un espejo de perfecta justicia, cual podía darse en un varón no sujeto a las prescripciones de la Ley. Aunque todos los preceptos que se recorren caen dentro de la ley natural, en la expresión de ellos se advierte que el que los propone es un israelita familiarizado con la Ley de Moisés y los otros libros del AT. Así se han podido traer pasajes paralelos del AT para cada uno de los preceptos [1]. El autor supone además a Job en el seno de una sociedad semejante, cuanto a la moral y religión, a la de Israel. Los preceptos que Job enumera no son todos los de la Ley, sino aquellos a cuya infracción estaba más expuesto un hombre de su condición. Los que se tocan se presentan en toda su plenitud no sólo cuanto a la conducta exterior que intiman, sino cuanto a las violaciones interiores que prohíben junto con lo que podría ser peligro de violación. A Job lo presenta el autor como realizador de ese ideal de virtud, pero de modo que aparezca también

[1] En general, los pecados de que Job se declara inmune son los que se oponen a los preceptos del decálogo (Ex 20,1-17 = Dt 5,6-21), observados por Job con una perfección que alcanza las alturas del NT. Cuando el autor escribía, habían precedido las predicaciones de los profetas, magnífico comentario del decálogo. El autor muestra haberlas penetrado y alcanzado una finura moral casi insuperable. A través de los preceptos negativos ha llegado al fondo positivo de esas prohibiciones: el amor de Dios y del prójimo, manifiesto también en Job por obras positivas no estrictamente preceptuadas. Job, como los profetas en general, no hace referencia a prescripciones cultuales; queda siempre en el terreno religioso-moral. Se han examinado las semejanzas que puede haber entre esta protestación de inocencia y las que se hallan en documentos religiosos egipcios y babilonios, y los autores desechan en general cualquier dependencia por parte de nuestra perícopa. Con más facilidad admiten que su autor pudo inspirarse en la ley o costumbre vigente en Israel de sincerarse ante Yahvé el sospechoso de crimen (cf. Ex 22,7-10; 1 Re 8,9.31ss). Pero es problemático que el autor atendiera a esos textos.

31 1 Hice pacto con mis ojos
de no mirar a doncella.
2 ¿Qué lote [si no] me asignaría Dios desde lo alto,
qué porción el Todopoderoso desde las alturas?
3 ¿No es la perdición para el inicuo,
el infortunio para el malhechor?
4 ¿Es que no ve El mis caminos,
y no cuenta todos mis pasos?

---

que, a pesar de eso, no ha llegado a la cumbre de la perfección, ya que le falta la perfecta sumisión a la divina voluntad, como se hace patente en la reclamación que hace a Dios en los tres últimos versos. Esa perfección no la conseguirá Job sino por la lección que recibirá del mismo Dios. A eso se dirigirá la aparición divina; no directamente a la restauración que pide Job.

La pureza de Job. 31,1-12

1 En la especie de examen de conciencia de que se vale Job para atestiguar su perfecta inocencia, comienza por los pecados contra la castidad. Job no se contentaba en esa materia con evitar el pecado externo, sino que iba hasta la misma raíz del pecado: el deseo interno. El *hizo un pacto con sus ojos* no como de igual a igual, sino como el que hace un superior con un inferior al imponer a éste una obligación que el otro acepta. La expresión equivale, por lo tanto, a «impuse precepto a mis ojos». A lo que obligaba a los ojos era a no mirar, mirar con atención, morosamente, según la fuerza del verbo hebreo, lo que lleva consigo naturalmente el pensamiento o deseo pecaminoso o induce a él. Job practicaba así lo que se encarga hacer en Eclo 9,5,8. ¿Quería evitar así el pecado interno o, sin atender a éste, el peligro del pecado externo? Los versos siguientes muestran que lo primero, pues suponen un pecado ya cometido con el mismo mirar. Job de ese modo se muestra aquí émulo de la pureza de corazón propia del NT (Mt 5,2.28). En varios pasajes del AT se recomienda o alaba no mirar el mal (cf. Sal 119,37; Is 33,15 y Eclo 9,5.8, citados arriba), a lo que parece, por el nexo que hay entre la mirada mala o impudente y el pecado a que lleva (cf. Gén 3,6; 2 Sam 11,12). El «pacto» de Job se refería a una *doncella* o mujer no casada, o sea, al caso en que no podía intervenir el adulterio. ¡Cuán lejos estaría de éste! (cf. v.9-12).

2 Son varios los autores (v.gr., Dhorme, Vaccari, etc.) que, leyendo los verbos en indicativo, interpretan el verso como una queja de Job por la suerte que Dios le ha asignado en pago. Pero en este capítulo Job no atiende más que a poner en claro su intachable conducta. Sería ésta la única vez que en toda su exposición se quejaba. Además, el nexo entre este verso y el siguiente resulta así más natural, si se ha de dar a éste el sentido obvio que tiene. A Job le movía a guardar el pacto con sus ojos el que de otro modo no podía esperar de Dios el lote o porción que da a los buenos, sino la suerte reser-

5 ¿He procedido acaso con falsía,
hacia el fraude corrió mi pie?
6 Que me pese en balanza justa,
y reconocerá Dios mi integridad.
7 Si mis pasos se desviaron del camino
y tras los ojos se fue mi corazón,
y a mis manos se pegó algo* [de lo ajeno],
8 que yo siembre y otro coma,
y que lo que nace para mí sea arrancado.
9 Si mi corazón se dejó seducir por mujer
y a la puerta de mi vecino anduve acechando,

---

vada a los malos (cf. 20,29). La parte de los buenos la veía Job principalmente y ante todo en el goce de la amistad y benevolencia divina, de la que eran prenda las bendiciones temporales (cf. 29,2-5).

6 Respecto a su sinceridad, no emplea Job la fórmula imprecatoria que con frecuencia usa en adelante. Se contenta con asegurar que a Dios le bastará pesarle con balanza justa para que aparezca su *integridad*, es decir, su veracidad. Al empleo de la imagen le ha incitado, sin duda, el hecho de que el fraude se cometía en los negocios usando falsas balanzas, pecado reprendido con alguna frecuencia por los profetas (cf. Prov 11,1; 20,23; Os 12,8; Am 8,5; Miq 6,11). Dios, en cambio, exige balanzas justas (Lev 19,36; Prov 16,11; Ez 45,10). Y El es ponderador (justo) de los corazones humanos (Prov 16,2; 21,2; 24,12).

7-8 El pecado está expresado en el conjunto de los tres miembros del v.7. En el primero, de un modo general, con la ordinaria metáfora del desviarse del camino, se entiende del camino de la justicia y rectitud (cf. Ex 32,8; Dt 11,28; 13,5; 31,29; Sal 44,19; Prov 21,16; Mal 2,8). En los otros dos se describen las fases interna y externa del pecado; el ojo ve el bien codiciable y excita el deseo de él (cf. v.1); el corazón, aquí equivalente a la voluntad (como, v.gr., en 1 Re 12,33), sigue el deseo y hace que el bien del prójimo apetecido se adhiera a la mano cometiendo el pecado externo. Job, como en la clase primera de pecados, ha evitado hasta el pecado interno.

Algunos de los castigos que se impreca Job son, en las circunstancias en que se halla, irrealizables. Parece, pues, sin sentido desearlos. Pero la tendencia de la imprecación es que Job está dispuesto a tolerarlos, sean o no posibles.

9 También emplea Job aquí la fórmula imprecatoria. Lejos de haber cometido él mismo adulterio (del cual propiamente no habla), se ha guardado de todos los pasos por los que se llega a cometerlo. Job no dejó que su corazón se dejara seducir o cautivar por el atractivo de una mujer, de suerte que se encendiera en él una torpe pasión por ella y la voluntad se determinara a satisfacerla. El segundo miembro expresa algo metafóricamente el cuidado de espiar la ocasión propicia para satisfacer la pasión: Está ocultamente al acecho esperando la ausencia del marido. El adulterio está explícitamente prohibido en la Ley mosaica (Ex 20,14; Dt 5,18) y sancionado con pena

*7 + *me'ûmâ*.

10 muela para otro mi mujer
y se encorven otros sobre ella.
11 Porque eso es una infamia,
delito del que han de entender los jueces.
12 Fuego es que consume hasta la destrucción,
capaz de abrasar* toda mi hacienda.
13 Si desestimé el derecho de mi siervo,
o de mi sierva, cuando contendían conmigo en juicio,

---

de muerte (Dt 22,22), y la observancia de este precepto está muy inculcada en los libros sapienciales (Prov 5; 6,24a.25-35; 7,2-27; Eclo 23,19-27, etc.). La Ley prohibía también explícitamente los pecados internos contra este precepto, pero más bien en cuanto que la mujer casada era propiedad del marido (cf. Dt 5,21).

10 Hay muchos autores que, con la interpretación rabínica, dan a este estico sentido directamente sexual, como lo tiene el siguiente, pero en la Escritura el verbo hebreo no tiene otro sentido que el de «moler», y es muy problemático que nunca en hebreo haya tenido el que los rabinos han querido darle en este lugar. En el hebreo moderno, ciertamente, no lo tiene. Según la interpretación obvia, entre este verso y el siguiente habría nexo consecutivo: sea hecha mi mujer esclava de otros, que se incurven sobre ella. La imprecación parece injusta, pues el mal recaería de hecho sobre una mujer inocente. Al hacer Job la imprecación, no mira sino a su propio mal. La esclavitud deshonrosa de la mujer sería para Job muy dolorosa y humillante. Dios puede castigar, y de hecho a veces castiga, a los padres en la persona de los hijos (cf., v.gr., 2 Sam 12,15).

11-12 En estos versos, como hace luego con algún otro pecado (cf. v.28), da Job su juicio acerca del adulterio; con lo que, al mismo tiempo que lo declara merecedor del grave castigo que le ha deseado, expresa el horror que él tiene de ese crimen. De él dice que es una vileza o infamia. Con el nombre hebreo *(zimmâ)* se designan con frecuencia los pecados más torpes, castigados de ordinario con la pena de muerte (cf. Lev 18,17; 20,14; Jue 20,6; Jer 13,27; Ez 16,43.58). Por eso son delito sometido a la jurisdicción de los tribunales de justicia, ya que han de ser castigados por ellos. En Israel, ya desde antiguo y luego por la Ley, el adulterio se castigaba con la pena capital (Gén 38,24; Lev 20,10; Dt 22,22). El adulterio aquí y en otros pasajes se compara al fuego, que todo lo abrasa y consume (cf. Prov 6,27s; Eclo 9,8), no tanto por los efectos destructores que la pasión puede producir (cf. Eclo 9,8) cuanto por el peligro de incurrir en la sentencia de muerte (Prov 5,11-14; 7,23-24.27).

Conducta de Job con los pobres y débiles. 31,13-23

13 Job supone un pleito entre él y alguno de sus siervos o siervas. La suposición lleva consigo el reconocimiento de derechos en los siervos, lo que está en conformidad con la legislación mosaica, humana con ellos (cf. Ex 20,10; 21,2-11.20s; Lev 25,39-55; Dt 5,14s;

*12 l. *tiśrōp*; TH: «desarraigar».

14 ¿qué haría cuando Dios se levantare a juicio?;
cuando me exigiera cuentas, ¿qué le respondería?
15 ¿No le hizo en el vientre mi Hacedor también a él?
¿No nos formó en el seno materno uno mismo a los dos?
16 ¿Rehusé acaso un deseo al indigente?
¿Dejé que languideciesen los ojos de la viuda?
17 ¿Por ventura comí yo solo mi bocado,
sin que comiese de él también el huérfano?
18 Porque El desde mi infancia me crió* como padre,
desde el seno materno fue mi guía*.

12,18; 15,12-18; 16,11; 23,16s). El autor supone esa misma humanidad en las costumbres o leyes del tiempo y región en que vive Job.

14 El motivo que trae Job es el temor del juicio divino. Con un juicio que parece más bien ultraterreno, aunque no necesariamente, amenaza Job a sus amigos en 19,28-29. Su esperanza en la propia resurrección en 19,25ss viene a ser la de un juicio después de la muerte. Job, pues, o mejor el autor del poema, a quien hay que atribuir lo que él hace decir a Job, vislumbraba, como otros del AT (v.gr., Ecl 12,14), un ejercicio de la justicia divina después de esta vida, pero no llegaba a ver toda su trascendencia.

15 Ve Job que los siervos han sido creados y formados por Dios lo mismo que él. Con el mismo cuidado con que Dios le formó a él en el vientre materno (cf. 10,8-12), los formó también a ellos. Ante Dios, pues, tienen uno y otros los mismos derechos. Esa comunidad de origen e igualdad de naturaleza es en la Sagrada Escritura, aquí y en otros pasajes (33,6; 34,19; Prov 22,2; Sab 6,8; Mal 2,10; Act 17,26), el último fundamento de la «igualdad de derechos del hombre». Fuera de ese fundamento no se le puede dar base sólida reconocida por todos. Esa verdad, conocida en Israel y desconocida por los otros antiguos, explica la diversa suerte de los esclavos en uno y en otros. La religión cristiana, con el dogma de la redención universal de Cristo, robusteció y ensanchó la base de esa igualdad, y ella ha hecho que esa verdad se haya hecho patrimonio general de la humanidad, aun de aquellos que no reconocen ese fundamento.

16-17 Estos versos no tienen anejo algún castigo que Job se impreque. Por eso, aunque la construcción gramatical es la misma que la de los precedentes, parece que tienen la fuerza de interrogación usada para negar.

Con los huérfanos era todavía más generoso, llegando a repartir con ellos su comida, convidándolos a su mesa (cf. Tob 4,16; Is 58,7)[2].

18 El verso es interpretado por los autores de diverso modo. Tal como se lee en TH, habría de traducirse: «Desde mi juventud creció (masc.) para mí como un padre y desde el vientre de mi madre la (fem.) guiaba». El pensamiento que en el texto, así leído o admitidas algunas correcciones, se le puede ver expresado es el de que

*18 [a] l. *giddᵉlanî*; TH: «me crecía». [b] *yanḥēnî*; TH: «le guié».

[2] No faltan en los documentos de los pueblos próximos a Israel expresiones de sentimientos semejantes a los de Job. Así en la epopeya ugarítica de Keret (6,29-38.41-53). Y en un poema babilónico del siglo VIII a.C. se exhorta: «Da manjares a comer; da a beber vino de dátiles» (ANET, p.426).

[19] **Si vi algún desgraciado sin vestido,**
algún mendigo sin con qué cubrirse,
[20] **¿no* me tuvieron que bendecir sus lomos,**
abrigados con el vellón de mis ovejas?
[21] **Si blandí mi mano contra el inocente,**
al ver que se me apoyaría en la puerta,
[22] **despréndase mi hombro del tronco,**
y mi brazo sea arrancado de su juntura.

Job desde sus más tiernos años «crió» al huérfano como un padre y desde entonces también guió a la viuda [3]. Varias dificultades se ofrecen: el modo de expresarse sería desmesuradamente hiperbólico. Es arbitrario referir el primer estico al huérfano y el segundo a la viuda, que no han aparecido antes en dos miembros paralelos de un verso, sino en dos versos diferentes. El pensamiento no añadiría nada al del verso anterior, pues ya éste dice con suficiente claridad que su conducta piadosa con los huérfanos fue constante durante toda su vida. Es, por lo tanto, preferible leer el verso con las dos ligeras correcciones indicadas en la traducción y referirlo, como hacen otros autores (v.gr., Szczygiel, Vaccari, Larcher, etc.), a Dios, que, como otras veces sucede, no se nombraría, y darle la interpretación obvia que da esa lectura. Job da como razón de su piedad para con el huérfano y con la viuda el reconocimiento al amor y providencia que Dios ha tenido de él desde el principio de su vida. Como el que Dios hubiera creado a sus esclavos como a él le movía a respetar sus derechos, así el haber gozado él de un paternal amor y providencia de parte de Dios le movía a mostrarse piadoso con los que, creados como él por Dios, se veían necesitados de quien, en nombre de Dios y haciendo sus veces, les mostrase amor y solicitud. El sentimiento declara la hondura de la religiosidad de Job.

19-20 El auxilio prestado lo expresa con hermosa personificación. Si veía andar a alguno sin vestido con que abrigarse durante el día y con que se pudiese cubrir por la noche (tal vez alude a eso al llamar al vestido en el segundo miembro *k^esût*, ropa con que se cubre el que duerme; cf. Ex 22,6), su pronto socorro hacía que los lomos del necesitado, la parte del cuerpo alrededor de la cual se ciñe el vestido y que más exige estar cubierta, le bendijesen al sentirse abrigados por la lana de las ovejas de Job. Admitida la corrección propuesta, no hay que dar al v.19, como algunos hacen, sentido de imprecación y hacerlo depender, con el v.21, del 22.

21 «agitar la mano» no es aquí moverla en ademán de amenaza, sino levantarla y dejarla caer golpeando (cf. Is 19,16 y probablemente Zac 2,13). Job no hirió con su mano o, sin metáfora, no infirió injuria.

22 La imprecación, tal vez expresada con más fuerza, se corresponde con la culpa o con la imagen empleada para declararla. El

[3] Peters traduce: «Cierto; desde la juventud le crié como un padre; le guié desde el seno de mi madre». Pero él mismo teme que la hipérbole sea grotesca. Fohrer: «Porque desde mi juventud ha crecido (el huérfano) para mí como para un padre, y como un hermano le guié». El pensamiento queda oscuro y se hace violencia al texto. Más claro está en la traducción de Weiser, pero supone dos correcciones en el primer estico e interpreta violentamente

23 Es que el temor *de Dios me invadía*,
ante su majestad no podía resistir.
24 No puse en el oro mi confianza,
ni llamé esperanza mía al oro acendrado;
25 ni me alegré de que fuesen grandes mis riquezas,
ni de que mi mano atesorase mucho.
26 ¿Acaso al ver resplandecer el sol,
o avanzar la luna en todo su fulgor,

---

brazo que se ha levantado injustamente al sentirse fuerte por el apoyo que se le prestaría, no sólo ha de ser quebrado y su fuerza con él, que es lo más que de ordinario se suele predecir o desear del brazo injusto (cf. 38,15; Sal 10,15; 37,17; Ez 30,21s), sino arrancado del cuerpo desde el hombro. Lo fuerte de la expresión quiere dar idea de la grandeza del pecado y del horror de Job hacia él.

23 Job declara aquí de dónde le provenía la fuerza interna que sentía en sí para evitar el último pecado y todos los demás que ha enumerado: era el santo temor de Dios. El temor de Dios le invadía, un temor no tanto terrorífico cuanto religioso (cf. Sal 36,2; 119,120), reverencial, expresado enfáticamente a modo de terror que hace temblar (cf. Os 3,5; Miq 7,17 [*pāḥad*]; 11,10; Is 66,2.5 [*ḥārēd*]). Algunos traducen: «me invadiría... no podría...», se entiende en caso de haber cometido el pecado. Job temería el terror que Dios le infundiría en ese caso; pero se trata del temor de Dios que acompañaba a Job constantemente y le acompaña ya ahora y le aleja de todo pecado.

Confianza en Dios y repulsa de la idolatría. 31,24-28

En estos dos versos y en los tres siguientes muestra Job lo sincero y puro de su religiosidad o temor de Dios: fuera de Dios, del Dios verdadero, nada. No admitió ídolo, falsos dioses, ni de la tierra—riquezas en que confiase—ni del cielo. Concuerda esto con los principios fundamentales de la sabiduría del AT, que proclama feliz al que pone toda su confianza en Dios (v.gr., Sal 121,2; 124,1; Jer 17,17) y condena en cambio la confianza en las riquezas (Sal 52,9; 62,11; Prov 11,28; Eclo 5,8; 11,23s; 31,5-8). El NT llega al desprendimiento efectivo de la riqueza (cf. Mt 6,24; 19,21).

26-27 Job no se dejó deslumbrar por el resplandor del sol naciente ni por la hermosura de la luna llena cuando avanzaba en la noche en toda su claridad, hasta saludarlos enviándoles un beso con la mano, en ademán de adoración o de supersticiosa veneración, tan extendida entre los pueblos orientales [4]. Hasta ahora ha perseverado en oriente el saludo a la luna nueva como portador de buena suerte (Fohrer). El culto idolátrico o por lo menos supersticioso de los astros ha constituido en casi todas las edades y todos los pueblos una tentación a la que cedieron aun los mismos israelitas

mibbeten 'immî («desde el vientre de mi madre») por «hermano». Un texto de algún modo paralelo trae Fohrer (436 n.38) de una inscripción de un rey de Sam'al del siglo IX a.C.

4 Los profetas reclamaron contra él repetidas veces. Cf. Jer 8,2; Ez 8,16; Sof 1,5.

*23 l. *'ēl yē'ĕtâ 'ēlāy*; TH: «sobre mí calamidad de Dios».

27 mi corazón en secreto se dejó seducir
y los adoré con el beso de mi mano?
28 También ése es crimen capital,
pues habría renegado del Dios que está allí arriba.
29 ¿Me alegré acaso del mal de mi enemigo?
¿Me gocé* en que le alcanzase la desgracia?
30 Antes no permití que pecase mi lengua
con imprecaciones contra su vida.

---

de ambos reinos (cf. 2 Re 17,16; 21,3.4; 23,5), a pesar de estar terminantemente prohibido en la Ley y sancionado con pena capital (Dt 4,19; 17,2). La adoración se expresaba por el beso (cf. 1 Re 19, 18; Sal 2,11), que, cuando el objeto era lejano, se daba en su lugar a la mano, como para enviarlo por medio de ella [5].

28 También éste, como el adulterio (v.11), es crimen castigado con pena capital. Así lo era por la Ley (Dt 17,2-7) y el autor supone lo mismo de la sociedad en la que vivía Job. La razón de la gravedad del crimen y de la pena correspondiente es que encierra en sí la negación práctica del Dios del cielo, del único verdadero, y, por lo tanto, la formal apostasía de El. Esa es la significación que tiene el verbo hebreo (*kḥš* pi.: «renegar», «apostatar») cuando se refiere a Dios como objeto (cf. Jos 24,27; Is 59,13; Jer 5,12).

Caridad y sinceridad de Job. 31,29-34

29-30 Como otras veces, rechaza tanto el pecado interno, el odio mismo o la alegría por el mal del enemigo, como la manifestación externa de ese odio por palabras de maldición o imprecación.

La Ley prohibía el odio al enemigo (Lev 19,17; Eclo 27,30-28,7). Mucho más la venganza externa (Lev 19,18; Prov 2,23; Eclo, ibid.), y mandaba que se le prestase al enemigo la ayuda necesaria (Ex 23,5; Prov 25,21). Job se ha conformado con esa ley aun viviendo fuera de su ámbito: no se ha alegrado del mal de su enemigo; tampoco, por ende, del que podía creer ser castigo de Dios. En los salmos llamados imprecatorios se pide a Dios ese castigo de los enemigos, y se imprecan a éstos males grandes, aun su muerte. Nunca, con todo, se expresa el gozo por el mismo mal del enemigo, que se mira únicamente, o como reparación del orden de la justicia, o como medio de liberación del suplicante. En cambio, la maldición o imprecación directa del enemigo, de la que habla aquí Job, no se halla propiamente en las oraciones imprecatorias de la Biblia, sino sólo petición de castigo, que se deja en manos de Dios. El maldecir es propio de los malos (Sal 10,7; 14,3; 62,5) [6].

*29 l. *hitrōʿaʿtí*; TH: «me excité».

[5] Acerca del uso del beso en el culto, cf. A. Wünsche, *Der Kuss in Bibel, Talmud und Midrasch* (Breslau 1911); S. Langdon, *Gesture in Sumerian and Babylonian Prayer*: Journ. of the Royal Asiatic Soc. (1919) 531-555; E. Dhorme, *Les religions de Babylone et de Assyrie* (Paris 1949). El ademán lo conmemora Plinio (*Hist. Nat.* 18,2,5).

[6] No faltan en otras literaturas antiguas textos que exhortan a no odiar al enemigo, ni hacerle mal. Así en un documento babilónico con consejos sapienciales: «No hagas a tu enemigo mal alguno; al que te hace mal, hazle tú bien» (cf. ANET, p.426). La razón natural pudo llegar a donde llegó el AT (cf. Ex 23,4-5; Lev 19,18; Prov 24,17-18.29; 25,21-22; Eclo 28,2-7) sin subir hasta el precepto de Cristo: el amor positivo al enemigo.

31 **Las gentes de mi tienda hubieron de exclamar:**
'¿Quién puede indicar a alguno que de sus viandas no se ha saciado?'
32 **El extraño no hubo de pernoctar afuera;**
abrí mis puertas al caminante.
33 **No encubrí *ante los hombres* mi pecado,**
no escondí en mi seno la maldad,
34 **porque temiese la mucha gente,**
y el desprecio del pueblo me espantase,
de modo que me estuviese quieto en casa.
38 **Si contra mí clamó mi campo**
y lloraron a una sus surcos;

31-32 Un oriental de la posición de Job no podía olvidar entre los deberes cumplidos el de la hospitalidad, tenido en gran aprecio y de ordinario llenado con gran generosidad por las gentes de aquellas regiones. Su cumplimiento se inculca también en el NT (Mt 25; Rom 12,13; Heb 13,2; 1 Pe 4,9). La hospitalidad de Job la hubieron de reconocer y alabar cuantos moraban con él: tenían que atestiguar que nadie pasó por delante de su tienda que no fuera invitado a su mesa y que no se levantara de ella bien saciado, no ya de pan, sino de carne (así el TH), reservada para los convites solemnes.

De la hospitalidad, tal vez por ser cosa tan común y de cada día, se hace poca mención en el AT [7]. El ejemplo más insigne de ella fue el de Abrahán, tan generosamente recompensado por Dios (Gén 18,1-15). En cambio, se cuentan dos casos en que la hospitalidad se quebrantó gravísimamente, una vez de parte de gentiles (Gén 19,1-15) y otra en el seno de Israel (Jue 19,14-30). Ambos fueron castigados terriblemente.

33-34 Ya en el v.5 se había declarado enemigo de la falsedad y mentira. Entonces tenía en la mente la mentira dañosa para el prójimo. Ahora niega en sí cualquiera simulación y fingimiento con el que pretendiese ocultar a los ojos de los demás sus pecados y conservar su buena fama. Nos descubre Job en estos versos un rastro insigne de la nobleza de su carácter y de lo sincero de su virtud [8].

38-40 Todos los autores están acordes en que estos versos están fuera de lugar, y parece cosa evidente, ya que los v.35-37 son a todas luces los últimos de este capítulo y de todo el razonamiento de Job. Pero es difícil determinar su primitivo lugar. Se han puesto detrás de los versos 12.15.22.23.25.33.34 [9]. En ninguno de esos sitios son exigidos por el contexto, ni absolutamente rechazados por él. Por la semejanza de argumento podrían ir bien después del v.15.

*33 l. *mē'ādām:* TH: «*como* hombre».

7 Sobre la hospitalidad en Israel, cf., v.gr., M. Löhr, *Gastfreundschaft im Lande der Bibel einst und jetzt:* PJ (1906) 52-63; R. de Vaux, *IAT* (Barcelona 1964) p.333.

8 Muy improbable parece la referencia al primer hombre que ve Terrien en el v.33, en el que conserva la lectura *ke'ādām*.

9 Los autores admiten generalmente alteración en el orden de estos versos (Terrien lo conserva), pero discrepan en el que ellos eligen. Así Peters pone esos versos entre el 8 y el 9; Hontheim y Larcher, entre el 15 y 16; Budde y otros, entre 12 y 13; Dhorme, Kissane, etc., entre 32 y 33.

39 si comí sus productos sin pagarlos
y afligí el alma de sus dueños,
40a en vez de trigo, názcanme espinas;
b en vez de cebada, mala hierba.

También se disputa sobre el sentido del pasaje 38-39; sobre todo del primer verso, de sentido ciertamente figurado, pero cuya imagen no es enteramente clara. El lloro o grito de venganza se atribuye a objetos inanimados, principalmente a la sangre derramada por homicidio (cf. 16,18; Gén 4,10). En Hab 2,11 son las piedras y vigas de la casa del destructor de pueblos las que claman venganza contra él por sus violencias. La primera imagen de la sangre no viene bien para nuestro lugar, pues no es aquí la tierra, como en el otro caso la sangre, la que ha padecido la justicia. En cambio, si las piedras de la casa claman por las violencias hechas por su dueño, con mayor razón podrá clamar la tierra arrebatada a sus dueños por solidaridad con ellos por la injusticia hecha a éstos. Así, pues, parece que hay que interpretar el primer verso, que vendría a decir en figura lo que dice el siguiente en lenguaje propio: Job no ha arrebatado a otros la tierra cuyos frutos cosecha. No comía éstos de balde mientras hacía languidecer la vida de sus antiguos dueños de pobreza e inedia. Otros autores creen que aquellos por los que llora y se queja la tierra son los labradores asalariados de Job, a los que no pagaría éste su jornal. Pero éstos no podrían llamarse «señores» de la tierra. Menos probable es todavía que, como otros quieren, se refiera Job a la Ley mosaica de no segar el campo del todo, sino dejar sin segar una parte en el extremo para los pobres (cf. Dt 19-9; 23,22). Pero aún menos se llamarían éstos «señores» o «dueños del campo». No aceptamos la opinión de algunos que creen ver una alusión, aunque no sea más que como mera figura, a los genios tutelares que los cananeos suponían ser los dueños de los campos particulares, los cuales se sentían ofendidos cuando el campo no era cuidado y cultivado en la debida forma. Job querría, pues, decir sólo que había dado el cuidado conveniente a sus campos. Dejando otras razones en contra, no era necesaria la imprecación del verso siguiente. Sin ella pronto hubiera visto Job su tierra descuidada y mal trabajada, hecha dominio de las espinas.

40 La pena es congruente con el pecado, pues que la tierra no es del que la quiere aprovechar, que ella se niegue a dar frutos y en su lugar se cubra de espinas y mala hierba [10].

Tal como se hallan en TH, las palabras del v.40c cerrarían, como anotación de un escriba, el discurso anterior de Job, o tal vez todo el diálogo, cuya parte principal sostuvo Job. Pero pueden ser también el principio de la introducción a los discursos de Elihú, con que comienza el c.32.

[10] Hallamos aquí nuevos nombres de plantas—testimonio de la erudición del autor—en cuya identificación discrepan los autores. *ḥôaḥ* es alguna de las plantas espinosas que crecen en Palestina; *bā'šâ*, por la etimología, alguna planta maloliente.

35 ¡Oh si tuviera quien me quisiera oír!
Ahí va mi firma. Respóndame el Todopoderoso.
Y el libelo escrito por mi adversario,
36 ése, ciertamente, lo llevaría yo sobre mi hombro,
me lo ceñiría como corona.
37 De cada uno de mis pasos le daría cuenta;
me acercaría a El como un príncipe».
40c Han terminado las palabras de Job.

35-37 Job ha hecho pública protestación de inocencia, más que ante sus amigos, ante Dios. A éste toca ahora confirmar con su testimonio que ha hablado con verdad, cumpliendo así lo que ha sido su constante anhelo: que Dios compareciera en este litigio que ha surgido entre Dios y él. En el v.35 manifiesta cuál ha sido el móvil de su extensa apología: el deseo de que Dios le quisiera oír y se dignara entrar en discusión con Job [11]. La primera proposición es general, pero por el segundo estico se ve que Job quien querría que le oyese es Dios. Y que le oyese para responderle entablando así una discusión jurídica, de la que tantas veces había mostrado deseos (cf. 9,2s; 13,18-22; 16,18-21; 23,3-7) y que ha esperado (esperanza que no ha perdido), siquiera para después de su muerte (19,25-27). Para mover a Dios a que cumpla ya ahora esos deseos, presenta delante de El el testimonio de su inocencia, y hablando de éste como si realmente lo hubiera escrito, pone en él su firma o el sustitutivo de ella, una señal hecha con la mano en la escritura, como autenticando y confirmando ésta. El lenguaje, como se ve, es figurado [12].

El adversario de Job, Dios, querrá tal vez oponer de su parte un libelo de acusaciones que quiten fuerza a las declaraciones de Job. Pero él, lejos de temer ese libelo, está cierto que en él se hallaría confirmación de cuanto ha asegurado y constituiría por eso el testimonio más brillante de su inocencia. Sería, por lo tanto, una presea con la que él podría adornarse, llevándola al hombro como lleva un príncipe el emblema de su dignidad (cf. Is 9,5; 22,22), o ceñida a su cabeza como una diadema, según imagen muy usada en los libros sapienciales (cf. Prov 4,9; 12,4; 17,6; Eclo 6,31; 25,6). Después del juicio con Dios, Job aparecerá como un príncipe con cetro y corona [13].

11 E. F. Sutcliffe (B 30 [1949] 32 lee *le'ēl* (en vez de *lî*): «que *Dios* me oyera...» La corrección, sostenida también por otros, parece probable. *seper* aquí es la acusación escrita por la parte contraria.

12 Estos versos, como otros de Job (13,3.22; 23,4.13s, etc.), están formulados en términos jurídicos, y en todo el capítulo el autor se mueve en la esfera de un proceso judicial, del que toma el lenguaje y a cuyos procedimientos alude. Cf. L. Köhler, *Die hebräische Rechtsgemeinde* (Zürich 1931); J. Pedersen, *Israel, its Life and Culture* I-II (London 1926) p.363s. Job expresa lo que haría si tuviera lugar el juicio por el que anhela.

13 La traducción no es cierta. Zorell da a *qērēb* sentido activo: «presentaré mi causa como ante (mi) príncipe» (cf. Is 41,21). Pero nota que la traducción ordinaria es «me acercaré a El como un príncipe». Esta última traducción expresa con valentía la confiada arrogancia de Job, pero en Israel nadie se atrevería a presentarse así ante Dios (cf. Is 6,5; Jer 30,21; Miq 6, 6, etc.). No es, pues, probable que el autor atribuya a Job tanta arrogancia.

32 1 Y cesaron de replicar a Job los tres varones, porque seguía él

---

CAPITULO 32

Nada hasta ahora había en el poema que pudiera hacer esperar la intervención de un nuevo personaje. Después de las últimas palabras de Job, en que con tanto ahínco pedía que le respondiese Dios, el lector quedaba suspenso y deseoso de ver cuál sería la reacción de Dios a la instante demanda. Cree que si Dios de hecho responde, lo hará en seguida. Ve, en cambio, que se interpone un nuevo interlocutor, Elihú, que retrasa, por seis largos capítulos, la intervención de Dios. Es un personaje del cual ni antes de esos capítulos ni después vuelve a hacerse mención. Esas son tal vez las principales razones por las que la mayoría de los críticos sostienen que estos capítulos son de un autor distinto del que escribió lo restante del poema, que los añadió al libro ya compuesto, queriendo completar o corregir la doctrina dada por el autor principal. A otros críticos parece que, admitiendo el carácter de añadidura de estos capítulos, la pudo hacer el mismo autor general de la obra con los fines que los críticos primeros atribuyen al otro autor. No faltan, por fin, aun en el tiempo más reciente, autores que siguen creyendo que estos capítulos fueron escritos por el autor del poema como formando desde el principio parte del plan de la obra. No hemos de entrar aquí en una cuestión de la que ya tratamos con alguna extensión en la introducción, en el artículo de la unidad literaria de la obra. Allí expresamos nuestra opinión de que, sin negar fuerza a los argumentos contrarios a la autenticidad de los capítulos, sería excesivo llamarlos apodícticos. Que no era del todo improbable que para conseguir el autor con más eficacia el fin que se había propuesto con su obra hubiera querido añadir algunos elementos positivos de solución al problema de la tribulación del justo y que esa tarea se la hubiera encomendado a un nuevo personaje, dado que ninguno de los interlocutores del diálogo era apto para ello. Si ese propósito lo tuvo el autor ya desde el principio o lo concibió escrita ya la obra, tendrá que quedar incierto.

La sección consta de una introducción en prosa (32,1-6a); un discurso introductorio (32,6b-22) y tres doctrinales (33,1-33; 34,1-37 y 35,1-37,24). De éstos, el primero declara los designios divinos en la tribulación; el segundo es una defensa teológica de la divina justicia, y el tercero trata de la tribulación en función de la conducta humana.

Introducción en prosa. 32,1-6a

Las palabras de Elihú van precedidas de una introducción en prosa que da a conocer al nuevo interlocutor, las circunstancias en que comienza a hablar y los motivos que le impulsan a ello.

1 El momento en que interviene Elihú es aquel en que callan los tres amigos de Job. Como razón de ese silencio se da el que Job

teniendo, a su parecer, razón. 2 Pero se encendió en ira Elihú, hijo de
Barakel, buzita, de la familia de Ram. Se encendió en ira contra Job
por haber pretendido tener razón frente a Dios; 3 y contra sus tres
amigos se inflamó su ira, porque no habían hallado respuesta, con lo
que condenaban a Dios*.
4 Elihú había esperado *mientras ellos habían hablado*, ya que
ellos eran más avanzados en edad que él. 5 Pero cuando vio Elihú que

---

«era justo a sus ojos» (así el hebreo). Los amigos cesan de replicar, persuadidos de su impotencia de convencer a Job, no, como parece que creyeron G y S, porque hubieran sido convencidos por Job.

2-3 El autor de la introducción nos presenta en el v.2 al nuevo interlocutor, dándonos su nombre y, a diferencia de lo que se hizo al introducir a los amigos de Job (2,11), indicando el nombre de su padre y el de su familia, y también el del lugar de origen. ¿Se ha de atribuir esa diferencia a diversidad de autor? El fundamento es demasiado débil.

Elihú (*'Ĕlîhû* = «él es mi Dios») [1] es un nombre de algunos personajes del AT (cf. 1 Sam 1,1; 1 Par 12,21; 26,7; 27,18). *Barakel* (*Barak'ēl* = «Dios bendijo») se halla en documentos acádicos y árabes, pero no en la Biblia. El nombre del lugar de origen, *Bûz*, se halla como nombre de persona en Gén 22,21, hermano de Us, y, por lo tanto, sería indicio de cierto parentesco de origen entre Elihú y Job (cf. 1,1). El nombre de la familia o estirpe de Elihú, *Rām*, es también el de algún descendiente de Judá (cf. Rut 4,19; 1 Par 2,9.25.27). La coincidencia, como se ve, es meramente fortuita.

Como razón de la intervención de Elihú da el autor concretamente haberse encendido su ira, como repite cuatro veces en los cinco primeros versos de la introducción [2]. Se trataba de una ira santa, cuyo motivo era el ver lesionado el honor de Dios y cuyo objeto eran aquellos que lo lesionaban: Job primeramente, que, queriendo sostener su derecho ante Dios, hacía aparecer a éste injusto y culpable. Luego, también, los tres amigos de Job, que, dejando de responder a Job, hacían que apareciese como triunfante en su litigio con Dios y a éste como vencido por Job y condenado en juicio [3].

*3 l. *hā'ĕlōhîm*; TH: «a Job».
*4 l. *(hikkâ) bedabberām*; TH: «(esperó) respecto de Job con palabras».

1 El nombre, según algunos (cf. Fohrer, p.447), habría sido elegido por el autor de estos capítulos para denotar que el nuevo interlocutor era el hombre a propósito para salvar en la disputa el honor de Dios y dar la adecuada solución al problema del dolor. Es una pura conjetura. *'Ĕlîhû* es el nombre del abuelo de Elqaná (1 Sam 1,1), de un hermano de David (1 Par 27,11) y de otros dos israelitas (1 Par 12,20; 26,7). Pero no es específicamente israelita, como Elías (*'Ēlîyyâ* = «Ya[hvé] es mi Dios»); como no lo es el de su padre, Barakel, que no aparece en la Biblia. No presenta, pues, el autor a Elihú como israelita, sino como compatriota de Job, ya que Buz aparece en Gén 22,21 como hermano de Us. Buz podría designar una localidad que aparece en Jer 25,23 en las proximidades de Dedán y Temá, y así Elihú sería, como Job, de origen idumeo, o mejor, de la región entre Edom y la Arabia, en la que se habrían mezclado tribus de origen arameo, idumeo y árabe (cf. Dhorme, p.XX y véase el com. a Job 1,1).

2 La ira de Elihú contra Job y sus amigos concuerda con la que manifiesta Yahvé en su discurso del fin del poema y en el epílogo, primero contra Job y luego contra los amigos, cuando la ira de Yahvé contra Job se había aplacado por la última respuesta de Job.

3 Según la tradición masorética, la lectura que presenta ahora el TM es una de las correcciones de los escribas (*tiqqûnê sōpĕrîm*), debida ésta a escrúpulos dogmáticos suscitados por la injuria a Dios que la frase expresaba. En el contexto, la lección contraria aparece más apta: Elihú interviene por celo de la gloria de Dios, no para salir por los fueros de Job.

no había ya respuesta en la boca de los tres varones, se encendió su
ira 6a y tomó la palabra Elihú, hijo de Barakel, buzita, diciendo:

6b «Joven soy en edad; vosotros ancianos;
me recataba, temía exponeros mi saber.
7 Me decía: 'Hable la edad,
los muchos años den a conocer la sabiduría'.
8 Pero es el espíritu que hay en el hombre,
el soplo de Dios, el que le hace inteligente.
9 No son los ancianos los sabios,
ni los provectos en edad los que entienden lo que es recto.
10 Por eso digo: Oídme;
manifestaré yo también mi saber.
11 Ved que he estado en espera de vuestras palabras,
he prestado oídos a vuestras inteligentes razones.
Mientras ibais buscando argumentos,

Elihú se siente forzado a defender a Dios, lo que no quiere decir, con todo, que él vaya a sostener la misma doctrina de los amigos. A Elihú le preocupa, pues, única o principalmente el problema doctrinal que se ha discutido en el diálogo: el de la economía de la tribulación: ¿por qué hiere Dios con ella a los hombres?

6a La fórmula de introducción del discurso es la ordinaria, sólo que se señala en ella, como en el v.2, el nombre del padre. Elihú comienza dando razón de su anterior silencio. Ha callado por respeto a los más ancianos, como conviene a un joven (cf. Eclo 32,7s). No es que se sintiese falto de saber; pero ante personas venerables temía, no osaba manifestar su ciencia. Elihú ya desde el primer momento se presenta a su auditorio como lleno de sabiduría. Y para nombrarla emplea una palabra *(dēaᶜ)* que se suele reservar a la sabiduría divina (37,16; 1 Sam 2,3; Sal 73,11) o a la que Dios comunica (Is 28,9; Jer 3,15), con lo que da a entender que la suya es una sabiduría que viene de Dios (cf. v.8.18; 36,4). Elihú dirige la palabra a los amigos a los que quiere sustituir en la contienda contra Job.

Primer discurso de Elihú. 32,6b-22

Este primer discurso de Elihú es meramente introductorio y no hace más que desarrollar lo expuesto en el prólogo. Declara las razones concretas por las que se ha resuelto a hablar: porque los más ancianos que han hablado antes de él no se han mostrado verdaderos sabios (6-10) y ninguno ha sabido refutar eficazmente a Job (11-12). El, en cambio, cuenta con nuevos argumentos (13-14). Hablará también porque se siente de tal manera impulsado por el espíritu, que no puede callar más (15-20). Al fin expresa una cualidad de sus palabras: no serán parciales a favor de nadie (21-22).

6b-7 Motivo del precedente silencio de Elihú ante los ancianos era la persuasión (admitida en todos los pueblos, manifestada también por los amigos [8,8-10; 12,12; 15,10] y expresada en varios pasajes en la Escritura [v.gr., Eclo 8,9; 25,4-6; Sal 119,110; Ez 7,26]) de cierta intrínseca unión entre la sabiduría y la ancianidad.

11-12 Mientras había alguna esperanza de que los contendien-

12 os seguí atento.
Mas no ha habido quien refutara a Job;
nadie ha replicado a sus razones.
13 No digáis: 'Nosotros hemos dado con la sabia respuesta;
Dios [sólo] puede refutarle, no un hombre'.
14 Contra mí no ha traído palabra alguna;
no le replicaré con vuestros dichos.
15 Han quedado atajados; no replican ya más;
se han quedado sin palabra.
16 ¿He de seguir aguardando, pues ellos no hablan?
¿Por qué están ahí ellos sin responder?
17 Expondré yo a mi vez lo que me ha cabido en suerte;
manifestaré también yo mi saber.
18 Porque estoy lleno de pensamientos;
me impele el espíritu que hay en mí.
19 Ved que mi interior está cual vino nuevo sin salida;
cual odres nuevos *a punto de estallar*.

---

tes de Job pudieran llegar a rebatirle, Elihú ha escuchado pacientemente dando todo su valor a las que él cortésmente llama «inteligentes razones», e iba siguiendo con atención los razonamientos que hacían y los argumentos que buscaban contra Job[4].

15-17 Supuesto, pues, que los amigos de Job han quedado reducidos al silencio por haber agotado los argumentos de que disponían para convencer a Job, le toca ahora a Elihú responder a Job con «su porción» (TH), es decir, con la parte de sabiduría que le ha sido comunicada, que se le ha dado en posesión. Manifestando esa sabiduría, espera que dará respuesta definitiva a Job.

19 Para expresar la fuerza de sus palabras se vale de una idónea comparación: la de los odres llenos de vino nuevo, todavía en estado de fermentación, que hace fuerza por salir y llega a veces a reventar los odres que lo encierran. Algunos autores, sin negar que la comparación está bien elegida, notan que no está bien expresada. No debía haber comparado su interior (prop. «su vientre») con el vino nuevo, sino con los odres que lo contienen. No advierten que el autor compara su interior también con los odres en el segundo estico. No dice que su interior es como el vino que llena los odres; entonces realmente la expresión sería defectuosa; sino: como vino sin salida, como odres que revientan, es decir: que están a punto de estallar (el sujeto del verbo *bāqaᶜ* en ni. no pueden ser sino los odres y, por lo tanto, ha de estar en plural). Así la expresión no es tal vez tan perfecta como hubiera podido ser, pero no se puede decir inhábil. En su interior ve el autor dos cosas: primero, el espíritu divino que lo llena y forma de algún modo parte de él, y luego la sede natural de la vida interior que el divino espíritu llena. Otro defecto ven esos autores en la expresión de la comparación: el que ésta se establezca con los odres *nuevos*, que son los que mejor resisten a la fuerza del vino. Pero ese adjetivo da énfasis a la comparación. La falta de resistencia al espíritu no proviene en Elihú de defecto intrínseco del ánimo, sino

*19 l. *yibbaqᵉᶜû;* TH: en singular.

4 *ḥāqar* es «buscar excavando, con trabajo y fatiga» (cf. 28,3).

20 Tengo que hablar para hallar salida;
abriré mis labios y hablaré.
21 No tomaré partido por ninguno;
a ninguno hablaré con adulación.
22 Porque yo no sé adular;
si no, fácil es que me arrebatara mi Creador.

33 1 Oye, pues, Job, te ruego, mis palabras,
presta atención a todas mis razones.

---

de la fuerza irresistible del espíritu que lo llena. Como declararía la fuerza del vino el que éste hiciera estallar, no ya un odre viejo y gastado, sino aun uno nuevo y entero[5]. Hemos procurado defender la expresión de la comparación propuesta por Elihú porque nos parece que no se puede sacar de ella argumento contra la autenticidad de sus discursos, como si no pudieran proceder del eximio autor del libro. Por lo demás, sería el único ejemplo que podrían aducir de inhabilidad para escribir.

CAPITULO 33

Elihú se dirige exclusivamente a Job. Tras una larga introducción (v.1-7), trae diversos dichos de Job, de los que más particularmente impugna la acusación que ha dirigido a Dios (8-14). Elihú da a conocer diversos modos cómo Dios habla al hombre: unas veces claramente por medio de visiones, en las que le amonesta con fuerza a apartarse del mal obrar (15-18); otras también por medio de enfermedades, por las que procura corregir al delincuente y a cuya acción se une la de algún ángel mediador, que recuerda al pecador su deber (19-24). Así corregido el hombre, puede celebrar la benéfica acción de Dios y librarse del castigo extremo (25-30).

Introducción. 33,1-7

1 Elihú se dirige con insistencia a Job y algunas veces a sus amigos, como impulsándoles a entablar diálogo con él. Pero nadie le responde. Sería inútil querer ver en ello indicios contra la autenticidad de estos capítulos. Lo mismo el autor del poema que otro cualquiera, podía haber hecho responder a Job. En especial, un redactor posterior podría haber sentido la tentación de hacer que Job se mostrase convencido por Elihú. En cambio, el autor principal pudo haber buscado la variedad al dar a los razonamientos de Elihú la forma de exposición doctrinal continua, pero con la viveza que causa el dirigir la palabra a personas concretas y reales.

[5] Parece que se hace fuerza al texto si se quiere ver (como Dhorme, Larcher...), por único término de la comparación que pone Elihú, el vino nuevo encerrado en los odres, y no en éstos y en el vino. Si en el primer estico el término es el vino, en el segundo son los odres que lo contienen. De los esticos resulta la idea completa: el vientre o interior de Elihú está como un odre que encierra, sin darle respiradero, vino todavía en fermentación, capaz de hacer estallar el odre, aunque sea nuevo.

2 Mira que ya abro mi boca,
habla mi lengua en mi paladar.
3 *Brotan de* mi corazón *palabras de* sabiduría,
mis labios pronuncian pura [verdad].
5 Si puedes, replícame,
adúcelo y enfréntate conmigo.
6 Mira: yo soy lo que tú para Dios:
del barro fui yo también modelado;
4 el espíritu de Dios me hizo;
el soplo del Omnipotente me da vida.
7 Ves, pues, que no hay por qué tengas temor de mí;
no te habrá de abrumar mi mano.
8 Pero tú dijiste a mis oídos,
yo percibí el sonido de tus palabras:
9 'Puro soy, exento de culpa;
limpio soy, no hay en mí pecado.

2-3 Hay cierta ampulosidad y redundancia de que no estaba exenta alguna introducción de Job (cf.13,17). Se pretende, sin duda, dar solemnidad a lo que se dice (cf. también Prov 8,6ss).

5 El v.4 en este lugar habría de dar razón de la sabiduría de las palabras de Elihú. Pero el espíritu vital, común a todos los hombres, no puede dar razón de ella. En cambio, puesto después de 6, la unión lógica de los versos últimos de la introducción es perfecta. Elihú quiere dar a su intervención un acento alentador más que doctrinal; de conversación franca y amistosa, más que de lección de maestro o exhortación de superior.

6-4 Job y Elihú están en el mismo grado ante Dios: ambos son criaturas suyas; ambos, cuanto al cuerpo, fueron modelados del barro (v.6); ambos deben el principio de vida al espíritu o soplo de Dios (v.4) [2]. Los versos suponen, necesariamente, admitido como hecho histórico lo narrado en Gén 2,7: el cuerpo humano, originariamente, tiene que haber procedido del barro; el elemento espiritual es infundido en la figura humana por el soplo de Dios, y la hace vivir.

Dichos censurables de Job. 33,8-13

8 Elihú no acusa a Job, como hicieron los amigos en los últimos ciclos de la contienda, de pecados de su vida anterior; sólo le reprende por varios dichos oídos por él. Algunas veces trae palabras textuales de Job, pero ordinariamente son conceptos emitidos por Job; algunos, repetidas veces y de distintos modos.

9 Job no pronunció las palabras como las enuncia Elihú, pero protestó con frecuencia de que era justo e inocente (9,20s; 10,7; 16,17; 23,10-12; 27,5.6; 31; cf. 11,4; 13,18.23; 23,7). Elihú no afirma que en eso no tuviera razón Job (cf. v.12). Si lo trae, es porque constituye el fundamento de las quejas de Job contra Dios: siendo justo y a pesar de serlo, Dios le castiga como enemigo.

*3 [a] l. *rāḥaš*; TH: «rectitud». [b] l. *ʾimrê*; TH: «mis palabras y».

1 Cf. 10,9; 31,15; Gén 2,7; Eclo 33,10.
2 Cf. Gén 1,2; 2,7; Sal 104,29s; Ecl 12,7.

10 Mas he aquí que El sabe hallar pretexto contra mí,
me toma por enemigo suyo;
11 pone en el cepo mis pies,
espía todas mis sendas'.
12 *He aquí que decías: 'Soy justo, y El no me responde*,
porque El es más grande que el hombre'.
13 ¿Por qué te querellas de El
como si no respondiera a ninguna de tus palabras?

10-11 La acusación central es la de que Dios le trata como enemigo. Las otras son manifestaciones de esta enemistad. Todas las ha expresado Job en el diálogo: Dios, su enemigo en 13,24; Dios va espiando los pasos de Job buscando algo que castigar (10,14; 14,16); pone en el cepo los pies de Job afligiéndolo con terribles tribulaciones (13,27). Elihú ha sabido dar con el nervio de las quejas de Job, en lo más hondo de las cuales está el misterio de la conducta de Dios con él, hombre justo y recto.

12 Este verso, tal como se lee en el TH, suscita algunas dificultades. En él comenzaría Elihú a responder a las quejas de Job, pero lo haría de un modo tan vago y genérico, que su respuesta no tendría fuerza alguna. No se ve, primero, a qué quejas de Job se refiere con el pronombre «eso» ¿A todas? ¿A alguna (sería la última) en particular? Como prueba de que Job no tiene razón para formularlas, se trae la excelencia o grandeza de Dios respecto del hombre. Esa grandeza de Dios, que Job admite, y en la que precisamente va la raíz del modo sorprendente que tiene Dios de obrar con los hombres (cf. 9, 2-4.19), no bastaría para convencerle de su sinrazón [3]. Además, y eso es tal vez lo principal, en los versos siguientes Elihú prueba que Job se queja sin motivo precisamente de lo que en estos versos precedentes no se habría hecho mención: de que Dios no le responde. Todas estas dificultades se obvian si se acepta la lectura de G, como hemos hecho en la traducción. Así, en ese verso se añadiría todavía otra queja de Job, precisamente la de que Dios, por ser El tan grande respecto del hombre, puede dejar y de hecho deja de responder al mismo justo. Se diría en compendio lo que Job había expresado en el c.9 de que Dios, por ser tan grande en sabiduría y fuerza, tiene otros módulos de justicia que el hombre, y así éste, aunque sea justo al modo humano, no puede pretender que Dios le responda (9,2-4. 15ss).

13 El núcleo del pensamiento de Elihú en estos versos podríamos exponerlo así: Tú, Job, te quejas de que, siendo justo, Dios se te ha hecho tu enemigo y que, además de otros modos como manifiesta esa enemistad, te es especialmente sensible el de que no acceda

*12 l. *hēn tōʾmar ṣādaqtî wᵉlōʾ yaʿăneh* c. G; TH: «mira, en esto no tienes razón, te replico».

[3] Elihú rechaza toda injusticia en Dios fundándose en la trascendencia e infinita perfección de Dios. Job no ha negado tampoco que Dios sea justo, sino que, precisamente por ser El tan elevado sobre el hombre, la justicia divina pueda encajarse en los moldes del concepto humano de justicia. En cambio, Elihú deduce de esa infinita elevación divina que a Dios no le puede faltar la perfección contenida en el concepto humano de justicia. En los capítulos siguientes, Elihú demostrará más particularmente esa justicia de Dios.

14 A la verdad, Dios habla una vez
y dos veces sin que se repare en ello.
15 En sueños, en visión nocturna,
cuando ocupa el sueño a los mortales,
al adormecerse ellos en sus lechos,
16 entonces se revela a los hombres
y los atemoriza con una admonición*,
17 para retraer al hombre de su* [mal] obrar
y poner fin* a su orgullo;
18 para preservar su alma del sepulcro
y su vida de pasar a la fosa*.

---

a tus deseos de que te dé respuesta explicando su conducta. Pero ¿por qué te quejas de que no te responda? Elihú va a explicar a Job lo infundado de esa queja: Dios, a la verdad, le responde y ya ahora.

Dios habla de diversos modos. 33,14-24

14 Contra la aserción de Job, Elihú afirma que Dios en realidad habla no una, sino repetidas veces a los hombres. Eso parece que quiere inculcar con la forma de sentencia numeral que da a su aserción. Pero por la exposición que sigue parece que quiere expresar también que Dios habla de diversos modos.

15 Uno de esos modos es por medio de sueños o visiones nocturnas, es decir: de las visiones que constituyen los ensueños. No habla, pues, Elihú de visiones tenidas en tiempo del sueño, como fue la que se atribuyó a sí mismo Elifaz (4,12-16). En cambio, Job ha hablado (7,14) de sueños con los que Dios le espantaba, pesadillas causadas por la enfermedad. No es imposible que en la mente de Elihú aquellos sueños fueran un modo de hablar Dios a Job y que con lo que dice ahora de los sueños se lo quisiera hacer conocer. Job sería uno de los que no prestaban atención cuando Dios les hablaba o no caían en la cuenta de que lo hacía. El segundo estico, que no añade nada al tercero y repite 4,13b, puede ser, como muchos piensan, una añadidura tomada de ese lugar.

16-17 El sueño fue para Elifaz ocasión de revelación; para Elihú es, o puede ser, medio de ella[4]. Concuerda con Núm 12,6, que lo pone entre los medios normales de comunicarse Dios al hombre. Dt 13,1-5 supone eso, pero pone en guardia contra su posible falsedad. Los falsos profetas desacreditaron los sueños (cf. Jer 23,25-28). Según nota con fuerza Eclo 34,1-7, están sujetos a grandes engaños. Elihú no habla más que de sueños con los que Dios amonesta al que ya va por el camino del mal, intimidándole para (v.17) apartarlo del mal obrar y cercenar el orgullo de donde se origina.

18 Los dos esticos expresan el mismo pensamiento. El segundo lo hace de un modo algo singular: «pasar por el dardo o arma arroja-

*16 l. *mûsār*; TH: ?
*17 [a] l. *mimma'ăśēhû*; TH: «del obrar». [b] l. *yiksāḥ*; TH: «cubre».
*18 l. *baššaḥat* (cf. v.28); TH: «al venablo».

[4] Cf. 4,12-16. El sueño aparece con frecuencia como medio de revelación, sobre todo en los tiempos antiguos (cf. Gén 20,3; 28,12; 31,11; 41,29; 46,2; Núm 2,6; Jue 7,13). Aun después de haber sido desacreditado por los profetas, no cesó del todo (cf. Dan 7,1ss).

19 También corrige con dolores en el* lecho,
[cuando] la desazón de sus miembros no cesa,
20 cobra su vida hastío del alimento,
su apetito del manjar preferido.
21 Consúmese hasta desaparecer su carne
y se descarnan sus huesos, que ya se le* ven.
22 Su alma se acerca a la fosa,
y su vida [a la región de] los muertos*.

---

diza» parece que es lo que en castellano diríamos: «acabar a hierro». Esos dardos serían, o el arma mortífera de algún hombre, o, mejor, la plaga mortal enviada por Dios para acabar con el pecador (cf. 6,4). A otros autores les parece oscura la expresión y la corrigen leyendo «al seol» o «a la fosa», lo que parece más probable [5]. Ella daría paralelismo perfecto (cf. v.28). Otras correcciones que se proponen parecen más arbitrarias.

19-22 Dios habla en segundo lugar por medio de la enfermedad. Se trata de una enfermedad grave y diuturna, que de suyo ha de llevar a la muerte [6]. Es claro que Elihú piensa en una enfermedad al estilo de la que aqueja a Job y la va describiendo con pormenor.

Nota, ante todo, lo más propio de la enfermedad: el dolor, la desazón e inquietud que se apodera de todos los miembros hasta lo más íntimo de ellos y que los pone como en lucha unos con otros y a todos con el enfermo.

22 El segundo estico lo leen otros según el TH y la Vg: «su vida (se acerca) a los mensajeros de la muerte». Estos, prescindiendo de cualquier alusión (que sería arbitrario suponer) a seres míticos o demonios, de que se habla en otras literaturas orientales, designaría la misma enfermedad con todos sus poderes mortíferos. Pero no se puede decir que la vida del enfermo *se acerca* a la enfermedad, pues está en sus manos. Gratuitamente se supone que el autor quiso contraponer estos «mensajeros de la muerte» al ángel mediador de que se habla a continuación [7].

*19 l. *miškāb* c. G Vg; TH: «su lecho».
*21 l. *lō*; TH: «no».
*22 l. *lᵉmētîm*; TH: «a los matadores».

[5] Peters y Fohrer retienen el texto hebreo («pasar al venablo»), que sería sinónimo de «caer en poder de los castigos divinos acarreadores de la muerte». En los textos que trae Peters en confirmación, el contexto presenta a Dios como guerrero armado contra sus enemigos (cf. 6,4; 16,12; Sal 7,13; Lam 2,4). También el texto ugarítico aducido por Fohrer (KRT 20s: ANET, p.144) hace mención clara del dios al que pertenece el arma. Pero aquí nada indica que el «venablo» haya de ser de Dios. Svi Rin (BZ 7 [1963] 25) cree que *šlḥ*, en el texto ugarítico, tiene que significar no «espada» u otra arma, sino «seol, fosa», y que nuestro pasaje se tiene que traducir: «y su vida de perecer en el seol». Esta traducción parece la más probable.

[6] *rîb*, según la fuerza que tiene la raíz en el asirio *rîbu*, puede significar el temblor o escalofrío de la fiebre. *Dolores* designa una enfermedad dolorosa y larga, sin esperanza de curación (cf. SCHARBERT, o.c., p.45s).

[7] «Los matadores» (así el TH) no son los heraldos de la muerte, sino sus instrumentos y causantes. No hay, pues, por qué interpretar el vocablo como «ángeles de la muerte» (así Steuernagel, Sczcygiel, Fohrer), opuestos a aquel de que se hace mención en v.23. Tal concepción no es propia del AT (cf. L. DENNEFELD, *Les discours de Elihou:* RB 48 [1939] 177). Prov 16,14 emplea la palabra *mal'āk* sin referirla a ningún ser extramundano. No es, pues, pasaje paralelo ni apto. «Los matadores» pueden ser los dolores de la enfermedad (cf. v.19 y 30,17). Budde y Peters leen, como nosotros, «al lugar de los muertos».

23 Si entonces está junto a él un ángel,
un mediador, uno de los mil,
que haga conocer al hombre su deber,
24 y teniendo piedad de él diga:
'Déjalo libre que no baje al sepulcro,
he dado con el rescate [de su vida]',

23-24 Locución divina complementaria de la anterior: la voz del ángel. La enfermedad podría por sí sola ser voz de Dios que redujese al hombre prevaricador a la buena senda. Pero esa voz se hace más perceptible si se la hace oír un ángel que, además, interpone su eficaz intercesión ante Dios a favor del enfermo, que, gracias a ella, vuelve sobre sí.

23 Elihú también, como Elifaz (4,18; cf. 5,1; 15,15), habla aquí de los ángeles como de algo por todos admitido. La doctrina de la existencia de los ángeles no es específica de los israelitas. En el Génesis aparece como anterior a Moisés. Pertenece a la revelación primitiva, aunque no pudo conservarse pura sino entre aquellos que conservaron pura la del Dios único. Pero de ella pudieron proceder, como derivaciones alteradas, concepciones propias de otros pueblos politeístas con las que a veces se pretende uniformar la de Israel. Siempre existirá la fundamental diferencia de que los ángeles de la Sagrada Escritura son seres inferiores a Dios y sometidos a El. Al atribuir el autor de estos capítulos a Elihú el conocimiento de estas doctrinas, se mantiene fiel al proceder del autor del libro de Job de no atribuir a sus personajes nada que sea privativamente judío. Elihú se refiere a un ángel propiamente tal, no a un hombre a quien diera el nombre en su significación genérica de ministro o mensajero, y propone en estos versos brevemente, pero con claridad, una doctrina en grado bastante adelantado acerca de los ángeles en su aspecto de intermediarios entre Dios y el hombre, a la cual ya había aludido Elifaz (5,1). Bosqueja así la doctrina de los ángeles custodios, desarrollada luego en el NT y, en parte, ya en otros libros del AT (cf. Sal 91,11-13; Tob 12,12) y en la literatura judía extrabíblica. Elihú lo presenta benévolo con el hombre, a cuyo lado se pone como para ayudarle y protegerle (23a), como uno de los innumerables que existen (cf. Gén 28,12; 32,1s; Jos 5,14; Dan 7,10) y cuyo oficio peculiar es el de mediar entre Dios y los hombres (esa significación puede tener *mēlîṣ*, cf. Zorell, s.v. *lûṣ* [II]). La de «intérprete» está excluida por el contexto [8].

24 Lograda la conversión, no cesa la bondadosa solicitud del ángel por el pecador. Como hasta ahora se esforzaba por influir con sus inspiraciones en el hombre, ahora procura influir en Dios con

[8] *mēlîṣ* (de *lîṣ* o *lûṣ)*, es el que habla por otro como intérprete, legado; o, como aquí, «mediador, intercesor». El verso revela una concepción de los ángeles bastante desarrollada. El texto, a su vez, ejerció gran influjo en la evolución sucesiva de la doctrina angelológica en la literatura judía (cf. S. SCHEDL, *Tesuba und Melis; Uber die wahre Busse und den «Fürsprecher»*: B 43 [1962] 169s). Tomar *mēlîs* por una persona humana, como hacen, v.gr., Budde y Szczcygiel, lo prohibe aquel «entre» o «de», clara alusión al gran número de ángeles intercesores. Se alude a los ángeles como guardianes de los hombres en Gén 48,16; Ex 32,20s; Sal 34,8; 91,11s; Dan 3,25ss; 6,23; Zac 1,12.

25 reverdece su carne con juvenil vigor;
vuelve a los días de su adolescencia.
26 Suplica a Dios, y El se le hace propicio
y le deja ver* con júbilo su rostro;
hace notoria* a los mortales su justicia,
27 entona un cántico ante los hombres diciendo:
'Había pecado y pervertido la rectitud,
y El no me dio el retorno.
28 Ha redimido mi alma de la ida a la fosa,
y mi vida vuelve a ver la luz'.
29 Mira: todo eso hace Dios
dos y tres veces a favor del hombre,

---

su oración. Sólo a Dios podía pedir el ángel que librase al hombre de la muerte; no era, pues, necesario decir a quién hace él su petición [9]. Esta va acompañada del motivo para que sea oída: el ángel puede ofrecer a Dios el rescate que El exigía por la vida del pecador: su decisión a convertirse.

Beneficiosos efectos del habla de Dios [10]. 33,25-30

26 A la salud une Elihú el bien más apreciado por el hombre piadoso del AT: el trato amoroso y confiado con Dios en la oración, en el que Dios se le muestra propicio y le otorga su bondad y misericordia, *le deja ver su rostro* (cf. Núm 6,25; Sal 4,7; 80,4.8.20). Esa íntima comunicación con Dios, gozar de su benigna gracia, buscaban los buenos israelitas, que «buscaban el rostro de Dios» (cf. Sal 24,6; 27,8) o querían «ver el rostro de Dios», visitándolo en el santuario (Sal 42,3). En cambio, les llenaba de dolor que Dios ocultase ese rostro con ira (cf. Sal 30,8; 104,9; Is 54,8), como le pasaba a Job (13, 24; 27,10).

29-30 Recapitulando, subraya la variedad y frecuencia con que Dios interviene en pro de los hombres y el fin tan lleno de benevolencia con que lo hace por «designios de felicidad y no de desventura» (Jer 29,11). El razonamiento parece terminado. Admira por eso que Elihú siga hablando en los versos siguientes (31-33) pidiendo atención a Job. Estos versos parecen proemio de un nuevo razonamiento. Como el siguiente ya tiene su introducción propia, tal vez se han de poner ante 35,2, donde comienza otro discurso de Elihú dirigido a Job sin ninguna introducción.

Si comparamos la doctrina expuesta aquí por Elihú con la de los amigos, se notan estas semejanzas y diferencias. Elihú, como los

*26 [a] l. *wayyar'ēhû;* TH: «y ve». [b] *wîbaśśēr;* TH: «devuelve».

[9] No parece necesaria la adición *(le)napšô* (Budde, Beer, Fohrer), que espontáneamente se sobrentiende. *kōper* = «rescate», como en 36,18; Sal 49,8; Prov 21,18; Is 43,3. El rescate es evidentemente la decisión a bien obrar (cf. v.26-27). En el verso sigue hablando el ángel. Según Peters, hablaría Dios.

[10] Los v.25-28 describen la restauración del enfermo atribulado y su acción de gracias. En la primera se dan los dos elementos por los que tanto ha suspirado Job: restitución de la salud y bienestar, de una parte (v.25 y 28a), y el renovado goce de la comunión y amistad de Dios (v.26b y 28b), por otra. Acerca del valor de la frase «verá su rostro», cf. Fr. NÖTSCHER, *Das Angesicht Gottes*... «Ver la luz» no es meramente conservar la vida (Fohrer), sino gozar de vida feliz, como la de Job antes de su caída en la desgracia.

30 para retraer su alma de la fosa
para que vea* la luz de la vida».
(v. 31-33 en p.693.)

amigos, contra el parecer de Job, supone, como algo indubitable, que Dios, al cual, en último término, hay que atribuir la tribulación, no la envía si no ha intervenido de algún modo el pecado, no necesariamente pecados enormes, sino a lo menos aquellos que caben en los que, a pesar de ellos, pueden llamarse justos, aunque no perfectos. Los otros pecados, en especial los pecados contra la justicia, vejatorios de los débiles, de suyo Dios los castiga con la destrucción de los malvados (cf. 34,26-28; 36,6-7). Fuera de estos casos—y en esto difiere de lo que sostienen los amigos—, nunca manda la tribulación como castigo de pecados, sino con el fin de enseñar, corregir y apartar del mal camino: de las culpas y del orgullo del cual proceden. Propiamente, para Elihú el único verdadero castigo del pecador es la muerte prematura. Para eximir Dios de ella al que ha faltado, tienta diversos medios—uno de los cuales es la tribulación—que en realidad son otras tantas gracias que el pecador puede aprovechar. Una doctrina mucho más alentadora para el atribulado y mucho más digna de la bondad divina y que pone en más clara luz la cooperación de la gracia divina a la conversión del pecador. La doctrina de Elihú contradecía a la persuasión de inocencia que Job siempre había manifestado, pero él no había nunca pretendido declararse inmune de todo pecado aun cometido por inadvertencia (cf. 7,20-13,26). Lo que no admitía era que sus culpas hubieran merecido como castigo las tribulaciones que habían caído sobre él.

CAPITULO 34

En el primer discurso ha procurado Elihú dar doctrina que ayudase a Job en la tribulación. En éste toma más directamente como objeto la defensa del honor de Dios. Quiere hacer patente que en Dios no cabe injusticia. En la exposición anterior otorgaba a Job el puesto de juez que dictaminase acerca de la doctrina que iba a proponer; en éste trata a Job más bien como reo, e invita a los amigos a dar consigo sentencia acerca de él o de su doctrina. Por eso en la introducción (2-9) dirige a ellos la palabra como un sabio que quiere examinar un tema sapiencial en compañía de sus colegas (2-4). La proposición del tema viene motivada por algunas palabras de Job en el diálogo, en las que se quejaba de que Dios le hacía padecer contra derecho (5-6). Elihú rechaza esas palabras como propias de un hombre perverso (7-9) y sienta el principio de que en Dios no cabe la injusticia (10-12), a probar lo cual dedica lo restante del discurso (13-37).

*30 l. *lir'ôt* c. G; TH: «sea alumbrado».

34 1 Y tomó Elihú la palabra y dijo:
2 «Oíd, sabios, mis palabras;
inteligentes, prestadme oídos;
3 pues el oído ha de discernir las palabras,
como el paladar percibe el gusto de los manjares.
4 Probemos juntos qué es lo justo,
examinemos nosotros qué es lo bueno.
5 Porque Job ha dicho: 'Me asiste la justicia,
pero Dios me niega mi derecho.
6 Contra justicia soy afligido de dolores*;
mi llaga* es incurable sin culpa mía'.
7 ¿Qué hombre hay como Job,
que bebe como agua el insulto,
8 va en compañía de los malhechores,
anda a una con los perversos?
9 Porque ha dicho: 'De nada aprovecha al hombre
estar en amistad con Dios'.
10 Así, pues, oíd hombres inteligentes;
sabios, prestadme oídos:
lejos de Dios *obrar maldad*,
del Omnipotente cometer iniquidad.
11 ¡No!; lo que el hombre hace, eso le paga;
según su conducta retribuye al varón.

Introducción. 34,1-9

1 Es la fórmula con que se introducen las nuevas intervenciones de los interlocutores del diálogo. Aquí, aunque sigue hablando Elihú, pero comienza un nuevo razonamiento que supone terminado el anterior.

5-6 Elihú trae en compendio los dichos de Job en que, de una parte, afirmaba su derecho a un juicio absolutorio y a un trato benigno de Dios, fundado en su rectitud e inocencia (cf. 9,15; 13,18; 23,7.10; 31,35; cf. también los lugares traídos por Elihú en el discurso anterior en que Job afirmaba su inocencia [33,9]), y de otra se quejaba de que ese derecho se le denegaba (cf. 19,7; 27,2; 30,21; y, en general, todos los lugares en que Job se queja de sus tribulaciones, que tiene por inmerecidas).

7-8 Elihú juzga de las palabras de Job, según lo que ellas expresan, por más que en la mente de Job no tuvieran mal sentido.

Tesis de Elihú y su demostración. 34,10-33

10 Reclamando con solemnidad de nuevo atención a sus palabras, rechaza Elihú con fuerza y aun indignación, expresada por la partícula *ḥālilâ*, cualquier iniquidad en Dios de cualquier especie que sea.

*6 [a] l. *ʾekʾāb*: TH: «miento». [b] l. *maḥăṣî*; TH: «mi flecha».
*10 [a] + *ḥăkāmîm haʾăzînû lî* (cf. v.2 y 34). [b] l. *mērešōaᵉ*; TH: «de pecado».

12 ¡No, cierto! Dios no hace injusticia,
el Todopoderoso no tuerce el derecho.
13 ¿Quién, fuera de El, tiene providencia de la tierra?
¿Quién tiene cuidado del orbe entero?
14 Si retrajera* El hacia sí su* espíritu
y retirara hacia sí su aliento,

---

13 El verso es susceptible de varias versiones. La adoptada, propuesta por Hontheim, no hace fuerza a los vocablos, y es la que parece ajustarse más al contexto inmediato siguiente. En todas las versiones, la idea central es la de que Dios no puede cometer injusticia, porque El es el supremo gobernador (alguna añade «creador») del mundo, aunque hay en las diversas lecturas algunas diferencias de matiz en el modo de proponer o entender esa razón. Según nuestra lectura, la raíz de la incompatibilidad entre Dios y la injusticia estaría en que *sólo* Dios es quien tiene a su cargo el cuidado y providencia del mundo. En las otras lecturas, la incompatibilidad procedería de que Dios ejerce ese cuidado, no por encargo de otro, sino por su misma naturaleza (y por el hecho de la creación). La cosa queda indecisa, pues Elihú no explica qué ilación lógica hay entre el antecedente que enuncia y la consecuencia implícita que de él deduce. Esa ilación la supone clara y patente. Según nuestra lectura, la ilación se podría explicar así: el que cuida de hecho de toda la universalidad de los seres, de modo que gracias a ese único cuidado se conservan (cf. versos siguientes), ha de conocer las normas físicas y morales exigidas para esa conservación y ha de observarlas en su conducta. Ha de obrar, pues, siempre conforme a las leyes de una perfecta justicia. Si así no fuera, el mundo volvería a su estado caótico. Según los otros modos de leer, la explicación sería que el supremo gobernador del mundo, que ha dado por propia iniciativa las normas que lo rigen, sin imposición de nadie, no puede ni ignorarlas ni quebrantarlas. Que las ignorara sería absurdo, pues El ha sido quien las ha establecido. Que las quebrantara no lo sería menos, pues estaría en contradicción con la voluntad de regir el mundo dirigiéndolo a su bien. Esa ignorancia o voluntad sólo cabría en quien hubiera recibido de otro el encargo de gobernar, pues puede tal vez carecer de las cualidades requeridas para ello.

La argumentación de Elihú, de cualquier modo que se lea el verso, es ciertamente singular, pero es válida y concluyente: con el concepto de supremo y universal gobernador y conservador del mundo (en el que implícitamente se contiene el de creador, que algunos ven expresamente enunciado en el texto) va inseparablemente unido el de guardián indefectible de la justicia y el derecho [1].

14-15 Admitida para el v.13 la interpretación propuesta, el nexo lógico de estos dos versos con él es obvia. Ellos prueban la

*14 [a] l. *yāšîb* c. Mss G S; TH: «pusiera». [b] TH + «su corazón».

[1] La estrecha unión entre los atributos divinos de poder, justicia y benignidad aparece expresada en Sab 11,20-26; 12,10-18. En 12,16 se dan el poder y la suprema soberanía de Dios como fundamento de la justicia y de la longanimidad de Dios. El modo de argumentar

15 toda carne expiraría a una,
el hombre volvería al polvo.
16 Si tienes juicio, oye esto;
atiende al sonido de mis palabras.
17 ¿Sabría gobernar un odiador del derecho?
¿O podría el Justo dominador obrar maldad?
18 ¿El que dice a un rey: 'Criminal',
y a los príncipes: 'Perversos'?
19 ¿El que no toma partido por los poderosos,
no tiene en más al rico que al pobre,
porque todos son obra de sus manos?
20 De improviso mueren en medio de la noche,
arrebata a los poderosos y desaparecen;
es removido el robusto sin que intervenga mano de hombres.
21 Porque tiene puestos sus ojos en la conducta de cada uno
y observa todos los pasos.
22 No hay oscuridad ni densa sombra
donde se puedan esconder los malhechores.
23 No señala al hombre plazo
para comparecer a juicio ante Dios.
24 Sin previa investigación destruye a los poderosos
y pone a otros en su puesto.

---

verdad de lo enunciado en v.13. Si al retirar Dios su aliento, toda carne volvería al polvo (cf. Sal 104,20-21), es evidente que al solo cuidado de Dios se debe la conservación del mundo y de los seres que lo pueblan; a El solo está confiada la conservación y gobernación del universo.

16-17 Propuesto el argumento básico de su demostración, se vuelve Elihú a Job. Ahora al título de gobernador añade Elihú el de *justo dominador*. Esta denominación es consecuencia lógica del argumento expuesto. Si Dios es supremo gobernador del mundo, y por eso perfecto en su justicia, es «un justo dominador» o Señor, no un déspota arbitrario.

18-19 En Dios no cabe parcialidad. El término *b*^{e}*lîya*^{c}*al* significa propiamente «inútil» *(litotes* [Zorell, s.v.]), pero denota el hombre perverso en sumo grado.

Dios no pudo torcer el juicio a favor de los poderosos, tomando partido por ellos en perjuicio de los humildes y los pobres. La razón profunda de ello es que, lo mismo los unos que los otros, todos son hechura de sus manos. Por ninguno de ellos tiene, por lo tanto, preferencia.

20-28 Dios tiene irresistible poder para aplicar sus sentencias. No hay para El lugar oscuro donde puedan esconderse los malhechores.

Resulta innecesario señalar días determinados para la ejecución del juicio. En 24,1 había Job echado de menos que no señalase Dios tiempos fijos para hacer juicio. Elihú deduce, como corolario de la doctrina dada, que no hay por qué Dios señale esos días. Eso

es algo distinto. Cf. G. Pidoux, *Un aspect négligé de la justice dans l'A. T.*: RevThPh 4 (1954) 283-288.

25 Pues El conoce sus obras;
los derriba una noche, y quedan deshechos.
26 Los azota como reos
en sitio a todos patente,
27 porque* se alejaron de El
y no quisieron saber de sus caminos,
28 haciendo así llegar a El el clamor del oprimido
y oír el grito del pobre.
29 Mas, si él calla, ¿quién le condenará?;
si no quiere ver, ¿quién le reprenderá*,
sea acerca de una nación o de un particular,
30 para impedir que reine un hombre impío,
que sea un lazo para un pueblo?
31 Porque ¿dijo éste acaso a Dios:
'He errado*, mas no volveré a pecar;
32 el pecado que he cometido dámelo a conocer;
si he hecho el mal, no volveré a hacerlo'?

---

lo hace y puede hacer con toda justicia, porque, como ha dicho en los v.21-22, conoce de antemano sus obras.

Como crímenes máximos presenta Elihú los cometidos contra pobres indefensos, cuyos clamores llegan a los oídos de Dios y, contra lo que decía Job de sí mismo (cf. 19,7), no dejan de ser atendidos y vengados.

29-33 Los últimos versos del capítulo hasta el fin ofrecen no pocas dificultades textuales que hacen que sólo con probabilidad se pueda determinar el sentido de varios de ellos. La mente de Elihú queda, por lo mismo, con frecuencia incierta.

Algunas versiones antiguas (Teod Vg [«propter peccata populi»]), aunque traducen de diverso modo, coinciden con nosotros en ver en el pecado del hombre la razón de la conducta de Dios aparentemente injusta. De los modernos, alguno (Fohrer) rechaza el v.30 como glosa. Los que lo conservan lo interpretan como una intervención de Dios para impedir que dominen quienes habrían de causar mal en el pueblo, lo que es difícil relacionar con el v.29, en el que aparece Dios inactuante. Larcher logra dar a los v.27-32 un sentido coherente y apto, pero no sin multiplicar excesivamente las correcciones del texto. Vaccari da a v.29-30 el sentido natural que parecen tener y les damos nosotros, pero no cree que se relacione con ellos el v.30, y así supone que Elihú quiere presentar con esos versos la «conducta de Dios *como* indiscutible e inapelable su juicio». Pero eso es suponer que Elihú no da ninguna solución a la dificultad propuesta o que la da en contradicción con su doctrina de la perfecta ecuación entre la conducta del hombre y la de Dios (v.11). En cambio, nuestra interpretación está en completa armonía con ella: Dios no interviene porque el oprimido no lo merece y aun porque no le sería provechoso. Aparecen también aquí los polos sobre los que gira la doctrina de Elihú: perfecta justicia de Dios

*27 l. *ʿal-ʾăšer*; TH: «los que porque».
*29 l. *yᵉyasserennû*; TH: «le verá».
*31 l. *niššēʾtî*; TH: «he levantado».

33 ¿Es que ha de retribuir según tu parecer,
porque tú rechazas sus decisiones*?
Tú mismo has de decidir; no yo.
Di lo que te parece.
34 Las personas sensatas me dirán,
cualquier sabio que me oiga:
35 'Job ha hablado insipientemente;
sus palabras han carecido de buen juicio'.
36 ¡Que sea probado Job hasta el término
por sus respuestas propias de un impío!
37 Pues a su pecado añade rebelión;
en medio de nosotros bate palmas
y multiplica sus palabras contra Dios».

---

en su modo de obrar con los hombres, temperada con el designio de retraer al pecador del mal y de conducirlo al camino del bien y de su felicidad.

Juicio acerca de Job. 34,34-37

34-35 Concluido el examen del contenido de las palabras de Job (cf. v.4), ha de seguir la decisión judicial o declaración de la sentencia, que no puede ser otra que de condenación. Elihú la da con solemnidad en nombre propio y de los sabios que finge han asistido a la investigación de la verdad. Todos a una, por boca de Elihú, fallan que Job ha hablado insipientemente.

36 La pena de ese pecado, de su perseverante hablar al modo de los impíos, ha de ser que Job sea probado más a fondo todavía; es decir, que ha de ser afligido todavía con más y mayores padecimientos que logren su conversión, no tanto de los pecados de antaño, en los que Elihú no ha hecho especial hincapié, cuanto del ánimo rebelde y orgulloso que muestra en sus palabras. El verso contiene o supone una doctrina que Elihú expondrá por extenso en 36,11-15.

37 Esa razón da como motivo principal de las penas actuales de Job en el verso final, cuya idea en general no es dudosa, aunque lo sea la interpretación exacta de sus expresiones. Job hace más grande el pecado por el cual Dios le había enviado la tribulación como medio correctivo y medicinal, rebelándose contra ella e impidiendo así la realización de ese designio divino. Eso hace, o ha hecho, al batir palmas [2] en señal de burla y desaprobación, o mejor, de ira e indignación (cf. Núm 24,10), y al multiplicar las palabras ofensivas a Dios. Algunos omiten el segundo estico como redundante y poco claro.

La doctrina de Elihú en este capítulo, comparada con la de Job y sus amigos. Elihú ha probado la justicia de Dios por un camino muy diverso del que empleaban los amigos de Job. Estos la deducían

*33 + *mišpāṭā(y)w.*

2 *sāpaq* («golpear» [cf. v.26]) con *kappayim* (cf. 27,23), aquí sobrentendido, «dar palmadas», «aplaudir». El ademán es en el AT expresión de ira (Núm 24,10), de irrisión (27,23). Aquí se añade el de desaprobación.

35,1 + 33,31-33 + 35,2-16.

35,1 Y volvió a hablar Elihú, diciendo:

---

de la fidelidad de Dios a la norma de la retribución. Esta fidelidad absoluta sin excepciones no la podían afirmar más que cerrando los ojos a la realidad. Job también atendía a esta norma cuando, al ver que de hecho no se cumplía, deducía de ahí que la justicia divina seguía normas que no se ajustaban a las que señalaba la razón humana. En cambio, Elihú prueba la justicia divina con un argumento *a priori*, original, que sus oyentes no podían rechazar, y, probada ya esa justicia, deduce de ella la regla de la retribución. Esta regla no la considera sino en el extremo pecado-castigo, pues el otro, rectitud-premio, no se hallaba a su parecer en litigio, ni era el caso de Job. Según, pues, la regla de la retribución del malvado, Dios castiga de suyo a éste siempre, aunque no faltan excepciones. Elihú las admite y da una explicación de ellas, con la que aparece Dios justo aun en esas excepciones. La explicación es que, cuando Dios no castiga a los inicuos, opresores de los buenos, es porque éstos también se han manchado con culpas por las que Dios les deja padecer para que la tribulación produzca en ellos frutos de penitencia y enmienda. Hay que admitir, pues, que la doctrina de Elihú también en este punto aventaja a la de los contendientes del diálogo y puede ayudar a Job en su camino hacia la perfecta resignación.

CAPITULO 35

Elihú toma la materia del nuevo discurso de una idea expresada también por Job (7,20) y por Elifaz (22,2), que podía hacer creer que Dios había de ser indiferente a las obras de los hombres, pues que no le acarrean a El ni daño ni provecho. Así es, responde Elihú, pero son provechosas o dañosas al prójimo y por eso Dios las ha de premiar o castigar. Pero se puede objetar contra eso que Dios muchas veces no interviene a favor de los que son oprimidos por la fuerza de los poderosos. Es la misma dificultad propuesta en el capítulo anterior (v.29ss) y se da la misma solución más explicada y extensa. Dirigiendo por fin su discurso a Job le induce a mirar con confianza la conducta de Dios para con él, que va a desarrollar, aunque hablando de modo general en el discurso. A él pertenecen 35,1 + 33,31-33 + 35,2-16.

35,1 *Y volvió a hablar Elihú diciendo*: la fórmula de introducción usada en el diálogo al principio de la intervención de un nuevo interlocutor se usa aquí para indicar el comienzo de una nueva alocución de Elihú.

Después del v.1 intercalamos los versos 31-33 del capítulo 33, que por ser una invitación a oír, no son propios del final de un discurso y caen bien al principio de este tercero, que sin ellos comenzaría de modo demasiado abrupto reprendiendo a Job.

33,31 «Atiende, Job, óyeme;
calla y hablaré.
33,32 Si tienes algo que oponer, replícame;
habla, que con gusto te daría la razón;
33,33 si no, óyeme:
calla, y podré enseñarte sabiduría.

35 2 ¿Tienes eso por justo,
y aun llamas a eso 'mi justicia ante Dios',
3 decir: '¿De qué me* sirve,
qué provecho me trae estar sin pecado?'
4 Yo te daré respuesta a ti
y a tus amigos contigo.

33,31-33 Suponiendo ser éste el lugar propio de estos versos, Elihú, como en los discursos precedentes, pide también atención a aquel a quien se dirige, a Job. Le pide además que se calle, a pesar de que Job no ha dicho nada, rasgo que toman los críticos contrarios a la autenticidad de los discursos de Elihú, como indicio de que estos capítulos, compuestos al margen del diálogo, son de autor diferente.

Hemos indicado más arriba que es aventurado querer sacar pruebas en pro o en contra de la autenticidad de los discursos de Elihú de la forma literaria empleada en ellos. Probado que el autor pudo dar con ellos un complemento doctrinal útil para el fin que se había propuesto, era más natural que no diera a su desarrollo el carácter de discusión, sino de exposición sapiencial, aunque sin destituirlo enteramente de algunos elementos propios del diálogo, que le diesen la vivacidad que le corresponde. Tales: la invitación a hablar, el permiso para hacerlo, la expresión del agrado que tendría el que habla de poder dar la razón al que había manifestado la sentencia contraria.

Elihú no tiene empacho aquí, y luego en 36,4, en manifestarse como perfecto maestro de sabiduría. Podía hacerlo sin inmodestia desde que ha declarado (32,6-22) que es Dios la fuente primordial de donde la deriva.

Palabras de Job que ocasionan el discurso. 35,2-4

2-3 El dicho que Elihú atribuye a Job y del que toma ocasión para hablar de nuevo no lo había proferido éste con aquellas palabras textuales. Pero Elihú pudo decir que tal era su modo de pensar, de aquellas con que Job se quejaba de la triste suerte que le había cabido a pesar de haber practicado constantemente el bien y la justicia (cf. 29,14-20 y 30,1 hasta el fin) y de las otras en que afirmaba que Dios trataba de igual manera a los justos que a los pecadores (cf. 9,21ss; 12,6; c.21). De todo eso deduce Elihú que Job ha creído que podía afirmar con justicia y razón que no había sacado provecho de haberse conservado inmune de pecado, y aun ha considerado eso como fundamento de su derecho en una contienda judicial con Dios.

*3 l. *lî*; TH: «te».

5 Pon los ojos en el cielo y mira,
contempla la bóveda celeste,
tan alta sobre ti.
6 Si tú pecas, ¿qué le puedes hacer?;
por numerosas que sean tus ofensas, ¿qué mal le causarás?
7 Porque obres justicia, ¿qué le das?;
¿qué recibe El de tu mano?
8 A un hombre, tu igual, afecta tu maldad;
a un hijo de hombre tu justicia,

La justicia humana aprovecha a los prójimos. 35,5-8

5 Como principio fundamental de lo que va a exponer, Elihú recuerda a Job la infinita elevación de Dios sobre el hombre. Si los cielos son para éste tan levantados, ¿qué será Dios, que está sobre los cielos? Es un modo popular de hacer vislumbrar la trascendencia divina. La voz hebrea que responde a *bóveda celeste* es *šeḥāqîm*, que algunos traducen «nubes». El sentido de *šaḥaq*, también en plural, es el de «bóveda del cielo, altura del cielo»; no el de «nubes» que a veces se le da. Ese sentido exige aquí el contexto. El cielo, más que las nubes, da la impresión de altura inconmensurable.

6-8 La consecuencia que fluye de ese principio es que el hombre, infinitamente distante de Dios, no puede afectar a Este con su obrar justo o injusto: ni le puede hacer daño con sus pecados, ni beneficiarle con sus buenas obras. Piensa Elihú exclusivamente, como se ve por el v.8, en obras justas o inicuas respecto del prójimo: de ellas, las justas no acarrean a Dios utilidad, ni las injustas, daño. Job había expresado ya la sentencia del v.6 (cf. 7,20), pero refiriéndola sólo a los pecados que podría haber cometido por inadvertencia. Elifaz también había negado que la justicia del hombre fuese útil a Dios, pero sacaba otras consecuencias (22,2).

8 Con su razonamiento—en algunos puntos más bien esbozado que desarrollado—, Elihú no sólo ha probado la falsedad de la proposición que ha dado tema al nuevo discurso, sino que ha dado a conocer de dónde proviene la conexión entre las obras rectas y el provecho a ellas anejo: no de que ellas hayan dado algo a Dios y así puedan exigir de El la paga a título de deuda, sino de la misma perfección de Dios, que, como justo rector del mundo, ha de dar premio a quien observa el orden por El establecido y castigar a quien lo quebranta.

Aparente inobservancia de la regla de la retribución. 35,9-13

Este discurso de Elihú es una profundización en el tema del discurso anterior. El esquema es también semejante: en uno y otro, después de propuesta y demostrada la tesis, contraria a la que Elihú ha creído que contenían las palabras de Job, sale al paso de una objeción (cf. 34,29ss). La objeción es sustancialmente la propuesta en 34,29ss, como también lo es el tema, que en el fondo es el de la retribución; pero aquí la solución es más plena.

9 Por la gravedad de la opresión levantan clamor,
piden socorro contra la violencia de los grandes.
10 Pero no inquieren: '¿Dónde está Dios, mi Creador,
que hace que resuenen cantares en la noche,
11 que nos hace más inteligentes que a las bestias del campo,
más sabios que a las aves del cielo?'
12 Entonces, por más que griten, El no responde
frente a la soberbia de los malos.
13 Falso es ciertamente que no oiga Dios,
que el Todopoderoso no eche de ver.
14 Aun ahora que dices que no lo percibes,
la causa está ante El; aguárdale*.

---

9 La objeción está en que, de ser cierta la doctrina expuesta en los versos anteriores, Dios no permitiría que hubiera gentes vejadas por las violencias de los poderosos. En cambio, de hecho, se oyen con frecuencia gritos de oprimidos que vanamente piden ser liberados de las opresiones de los fuertes, y cuyos clamores resultan así vanos. Lo había dicho Job en 24,12.

10-11 Elihú dice el porqué. Los oprimidos no se comportan de modo que la justicia y los otros atributos divinos queden comprometidos a obrar en favor suyo. Para que eso tuviera lugar haría falta que tuvieran los sentimientos de fe y piedad que expresa la pregunta formulada en estos dos versos. No preguntan «dónde está Dios», con lo que manifestarían que tienen fe en El; que sólo de El esperan que les pueda venir la salvación (cf. Jer 2,6; también 63,11-13) y que desean intensamente su socorro. La pregunta equivale a la expresión «buscar a Dios», tan frecuente en el AT (v.gr., Dt 4,29; Is 51,1; Jer 29,13, etc.; Sal 9,11; Is 9,12; Os 10,12, etc.) en el sentido de procurar su favor y auxilio. Esos oprimidos no le buscan. Ni se acuerdan de que Dios es su Creador para poner en El su confianza, no fundada en la propia justicia, sino en la voluntad que Dios tiene, como Creador, de conservar en orden el mundo y procurar el bien de sus criaturas (cf. v.5-8). La circunstancia expresada a continuación, si pensasen en ella, excitaría en ellos la fe en la prontitud con que socorre Dios a los atribulados en la noche oscura de su aflicción (cf. Is 21,11; Miq 3,6), cambiándola, con el gozo de la liberación y los cantares de acción de gracias, en alborada regocijada (Sal 30,6; Is 17,14; cf. la expresión «Dios socorre al amanecer» [Sal 46,6; 143,8]) [1].

Elihú aplica a Job la doctrina. 35,14-16

Dirigiendo la palabra a Job le indica, como conclusión de lo dicho, cómo ha de juzgar de la conducta de Dios. Job se ha de persuadir de que Dios cuida de su causa. Entre tanto, Job no puede exigir la intervención divina como derecho conquistado con su rectitud y

*14 l. *wᵉhôḥēl;* TH: «y darás a luz».

[1] Cf. J. Ziegler, *Die Hilfe Gottes «am Morgen»:* Altt. Studien (Bonn 1950) 281-288. «Noche», aquí, podría tener el sentido de tribulación.

15 Mas el que ahora su ira aún no castigue,
¿es porque no se preocupa gran cosa de la iniquidad?
16 Job, pues, abre fútilmente su boca,
multiplica insipientemente las palabras».

36 < 1 Y, prosiguiendo Elihú, dijo: >
2 «Estáme todavía atento un poco y te instruiré,
porque aún tengo más que decir a favor de Dios.

---

justicia, sino aguardar pacientemente a que el justo Señor actúe cuando El vea que ha de hacerlo (es el consejo del salmista en Sal 37,5). Elihú admite, pues, que Dios no interviene siempre en seguida a favor del atribulado, sino que da lugar a que la tribulación obre en él los frutos que Dios busca con ella.

El modo como habla Elihú de Job en este verso da claramente a entender que le tiene por justo; su causa está presente a Dios para hacerla triunfar a su tiempo. Con este juicio se han de armonizar las expresiones enérgicas usadas por Elihú en otras partes de sus discursos (cf., v.gr., 34,7,8).

Estos últimos versos, en que Elihú toca puntos que hasta ahora no había tratado y no los desarrolla, piden una ulterior instrucción, que es la materia del nuevo discurso, en realidad continuación de éste, aunque tenga su propia introducción. El ser ésta (36,1) diferente de la ordinaria, lo indica de algún modo.

CAPITULO 36

El c.36 tiene en el texto actual encabezamiento propio y exordio. A pesar de eso, es continuación del capítulo precedente, y el 37, su conclusión. La misma fórmula introductoria, algo distinta de la ordinaria, parece indicarlo. Con el exordio (2-4), en que reclama Elihú de Job renovada atención, quiere manifestar la importancia que da a lo que va a decir en esta parte. No da ciertamente en ella doctrina nueva, pero desarrolla lo que compendiosamente ha presentado al fin del capítulo anterior y traza un cuadro más completo de la conducta de Dios con los hombres y de la economía divina de la tribulación. Enuncia primero la regla general conforme a la cual obra Dios con inicuos y justos (5-7). Luego expone el modo como trata Dios a los que, sin merecer el dictado de inicuos o malvados, han cometido transgresiones y se han manchado con oculta soberbia: los corrige por la tribulación (8-10). Por último, cómo actúa Dios con los que ha querido enseñar por tribulación, según la manera como ellos se han habido en ella (11-15). En los versos siguientes aplica esa doctrina a Job (16-21).

Terminada la exposición doctrinal, Elihú expone la infinita perfección de Dios, que se refleja en las magníficas obras tan alabadas por los hombres y que él también alaba en el himno con que da fin a su intervención (36,22-37,24).

*15 l. *bᵉpešaᵉ*; TH: ?

3 Tomaré mi saber de lejos
y a mi Hacedor haré justicia.
4 A fe que no serán falsas mis razones:
el perfecto en ciencia está conmigo*.
5 ¡Mira!: Dios* desecha al opresor poderoso*;
6 no deja en vida al malvado;
y, en cambio, hace justicia a los abatidos.
7 No quita sus ojos de los justos
y con los reyes en el trono
*los hace sentar, y son para siempre exaltados.
8 Mas, si yacen aprisionados en cadenas,
amarrados con las ataduras de la opresión,
9 El les hace conocer sus obras
y sus transgresiones: haber sido orgullosos.

Demanda de atención. 36,2-4

3 Elihú se considera capacitado para defender la justicia de Dios. Su saber lo toma *de lejos*, es decir: lo deriva de muy alto, de la misma fuente de la sabiduría, de Dios (cf. 32,8). La expresión «tomar el saber de lejos» no la interpretan todos los autores del mismo modo. Algunos creen que «de lejos» equivale a «desde los principios de las cosas», lo que parece un modo de pensar poco oriental. Otros traducen: «haré llegar mi saber lejos» (leen *merḥāq;* cf. Job 39,29), es decir lo daré a conocer a círculos cada vez más dilatados, lo que resultaría algo petulante en quien se dirige a sólo una persona o a un círculo muy restringido de oyentes. La interpretación adoptada por nosotros está en armonía con el sentimiento manifestado por Elihú de que habla inspirado por Dios, lo que probablemente vuelve a repetir en el verso siguiente.

4 En el segundo estico vuelve a afirmar el origen divino de lo que dirá: Dios, perfecto en sabiduría, está con él. Sin la ligera corrección que proponemos (*ʿimmādî* por *ʿimmāk)*, la expresión sonaría a insorportable inmodestia. Aunque se considere Elihú instrumento de Dios, sería excesivo llamarse a sí *perfecto en ciencia* (nota el plural *dēʿôt*, que sólo se dice de Dios [1 Sam 2,3]).

La regla primaria del obrar de Dios. 36,5-15

Elihú no la propone de un modo abstracto y general, sino concretada al caso en el que la iniquidad aparece más pujante y la inocencia más indefensa. Es el que ya había bosquejado en 35,9ss. En este caso, Dios interviene indefectiblemente a su tiempo y *desecha*, es decir, priva al poderoso de su acción bienhechora y, consiguientemente, de la vida; al mismo tiempo *hace justicia* a los inocentes oprimidos [1]; no aparta de ellos los ojos: su benigna protección y auxilio,

*4 l. *ʿimmādî;* TH: «contigo».
*5 [a] TH: + «es poderoso y no». [b] TH: + «fuerza de corazón».
*7 TH: + «y».

[1] El v.5, como otros de esta última parte de los discursos de Elihú, está alterado. Las correcciones propuestas por Beer dan una lectura coherente con el verso siguiente.

10 Les alecciona con la corrección
y les exhorta a apartarse de la maldad.
11 Si oyen y se someten,
acaban en la dicha sus días,
y sus años entre delicias.
12 Mas, si no oyen, pasan a la fosa*
y expiran sin advertirlo.
13 [Si], perversos de corazón, conciben ira,
no piden socorro cuando El los encadena;
14 muere en la juventud su alma,
y su vida en la adolescencia.
15 Mas El salva al suplicante en su aflicción
y por la aflicción le alecciona.
16 A ti también te incita a retraerte del poder de la miseria;

---

gracias al cual vienen a quedar exaltados a modo de reyes que se asientan en sus tronos, sublimándolos así de modo estable, *para siempre*. Es claro que no se trata de que alcancen la dignidad real; la metáfora expresa una suma exaltación que durará perpetuamente.

11-15 Estos versos ofrecen un complemento más importante de la doctrina del primer discurso, pues nos presentan particularmente la conducta de Dios con el atribulado en función del modo como el hombre reacciona a la tribulación. Dios manda o permite la tribulación con un designio de misericordia, pero del hombre depende el que ese designio se lleve o no a efecto (cf. 33,18).

Aplicación a Job. 36,16-21

La variedad extrema de lecturas e interpretaciones a que han dado lugar estos versos, varios de los cuales presentan señales visibles de corrupción, quita toda esperanza de poder llegar a conocer la mente del autor en todos sus pormenores. El contexto muestra, con todo, que Elihú quiere con ellos mover a Job a obrar conforme a la doctrina que se le ha mostrado, principalmente en el último discurso (36,5-15). Hay que excluir, por lo tanto, toda interpretación que vea en esos versos alguna reprensión de Job por pecados más o menos determinados de su vida anterior o el consejo de evitarlos para adelante (así, v.gr., Larcher y, en parte, Szczygiel, Hölscher, etc.). Tanto o más ajeno al contexto es ver en el v.17 una promesa de no sé qué cargo de juez, y en los otros, consejos para cumplir bien con él. Camino acertado siguen, a nuestro juicio, Hontheim, Peters, Vaccari, aunque no pretendan dar sentido exacto a cada verso, pues es difícil en algunos una solución plenamente satisfactoria. El sentido general de la perícopa parece claro, por más que el sentido de varios versos, principalmente 17-20, sea muy incierto. La versión que damos de ellos y la interpretación son conjeturales. Sería inútil reseñar las de los distintos autores.

16-18 Elihú emplea aquí, como en otros lugares, contra lo que afirman Kuhl ([1953] p.260) y otros, lenguaje figurado.

*12 l. *baššaḥat* (cf. 33,18.28); TH: «al venablo».

en sitio holgado sin apreturas te* hallarás;
manjares pingües cubrirán tu mesa.
17 Mas, si colmas [lo que acarrea] el juicio del malvado,
juicio y sentencia te alcanzarán.
18 Que la ira no te lleve a la protervia;
que la magnitud del rescate no te haga extraviar.
19 ¿Aprestaría tu clamor una vida* sin miseria;
[lo prepararía] el empeño de todas tus fuerzas?
20 No atraigas a ti la noche
exaltándote *como el que se tiene por sabio (?)*.

Si colmas... el juicio del malvado, es decir: lo que es causa del juicio. Eso es, evidentemente, aquí la rebelde actitud del que recibe la corrección. En ese caso, también a Job alcanzaría sentencia de condenación.

El rescate que Dios exige a Job por su liberación (cf. 33,24), son las condiciones que pone para que el atribulado logre los bienes que la tribulación está llamada a traerle y que se deducen de 33,26-28: humillación bajo la mano de Dios y conversión.

19 Traducido y entendido como nosotros hacemos, este verso se une con naturalidad con el anterior, en el que se ha insinuado que no hay más que un camino para lograr la vida feliz por la que ansía Job. Tal vida, sigue diciendo Elihú, no te la preparará (como se prepara la mesa) ni el clamor de la protesta, ni el empeño de todas tus fuerzas: ha de ser don de Dios, conseguido con el rescate a que se refiere el v.18. El verbo *ʿārak* ha de llevar de suyo complemento, aunque, si éste es *milḥāmâ* («guerra»), a veces se sobrentiende; pero, fuera de ese caso, siempre se expresa. Aquí, pues, parece que ha caído el complemento, que podría ser muy bien *ḥayyîm*, aunque el texto no da pie para creer que así fuera en realidad; pero sí el contexto, como hemos dicho.

20 Es, sin duda, el verso más rebelde a dar una interpretación aceptable. En el primer estico, *noche* podría designar figuradamente la muerte, el verdadero castigo que Dios inflige al pecador obstinado. *šāʾap* es propiamente «atraer aspirando»; por lo tanto, de ordinario, «el aire» (cf. Jer 2,24; 14,6), y, de ahí, «anhelar», «desear con ardor»; pero también, sin duda, simplemente «atraer», significación que tiene el verbo en hebreo moderno. Este sentido podría tener aquí, y el estico disuadiría de atraerse el castigo último con la conducta expresada en el segundo estico. Este último es, ciertamente, el más oscuro, y sin duda está corrompido. En el TH actual sería: «para subir (o «subiendo») los pueblos en el sitio de ellos». Hontheim adopta, con alguna variante, una corrección de Duhm, que puede dar lugar a la lectura y versión que hemos propuesto. Los que aquí llama «sabios» (o prudentes) a sus ojos se identificarían con el malvado del v.17. «Exaltarse» sería «no quererse humillar». Que no se exalte, pues, Job de ese modo; porque eso le atraería el castigo definitivo. La idea obtenida es apta; el camino para obtenerla, arbitrario.

*16 l. *taḥtêkā*; TH: 3.ª pers. fem.
*19 + *ḥayyîm*.
*20 l. *ʿim mitḥakkēm?*; TH: ?

21 Guárdate de volverte hacia la iniquidad,
aunque la eligieras por la fuerza de la aflicción.
22 ¡Mira!: Dios es sublime en su fuerza;
¿quién como El imponente*?
23 ¿Quién pudo vituperar su conducta?;
¿quién decirle: 'Has obrado mal'?
24 Está atento a enaltecer su obrar,
celebrado con cánticos por los hombres.
25 Todo el mundo se agrada en él,
aunque el hombre sólo de lejos lo puede ver.

---

21 Conclusión de toda la exhortación y compendio de ella. Job no ha llegado al extremo de la iniquidad a que Elihú se ha referido en los versos anteriores, pero se halla en gran peligro de abrazarla. Que no se vuelva, pues, a ella como se vuelve el apóstata a los dioses dejando al verdadero Dios. El término *volverse a* es el tecnicismo usado para designar el abandono del culto al verdadero Dios para dirigir la adoración a los falsos dioses (cf. Lev 19,4; Dt 31,18-20; Os 3,1). El segundo estico puede entenderse de dos modos distintos, según se tome el verbo *bāḥar* en su significación ordinaria de «elegir» o en la que probablemente tiene en Is 48,10 (un ms. tiene *bāḥan)*, como en arameo. En el primer caso, tendríamos la versión que hemos aceptado. En el segundo, habría que corregir el tiempo del verbo y traducir: «que por eso fuiste probado *(bōḥartā* en vez de *bāḥartā)* por la aflicción». La primera versión es apta al contexto, se acomoda al sentido ordinario del verbo y no exige modificación en el texto. Elihú notaría una circunstancia que disminuiría la culpabilidad de Job sin suprimirla. Es una muestra de benevolencia para con Job que caería muy bien al final de la exhortación de Elihú, llena de simpatía y buena voluntad para con el atribulado.

Consideraciones para mantenerse en el camino recto. 36,22-25

Job ha de poner los ojos en el poder y perfección de las obras del que le atribula. Por el paralelismo, parece preferible la lectura que hemos adoptado, dando a *môrā'* el sentido de «objeto de temor; algo que lo infunde» (cf. Is 8,12). En el vocablo que lee el TM *(môreh* = «maestro») podría verse una alusión a la lección que da Dios por medio de la tribulación (cf. v.9s), pero esa idea parece ajena al contexto inmediato.

En estos versos, Elihú tiene presente casi exclusivamente el obrar de Dios en el mundo sensible. Por él puede subir fácilmente el hombre a complacerse en el obrar de Dios en el mundo moral. Para facilitárselo a Job, sin duda, se esfuerza en los versos siguientes en hacer ver las perfecciones divinas en los fenómenos del mundo físico con el himno que en ellos desarrolla (36,26-37,13).

*22 l. *môrā'*; TH: «maestro».

26 ¡Sí! Dios es grande sobre lo que podemos entender;
el número de sus años es inescrutable.
27 Cuando atrae a lo alto las gotas de agua,
destilan desde* su océano en lluvia
28 que derraman las nubes,
haciéndola gotear sobre multitud de hombres.

Himno a las obras de Dios en el mundo. 36,26-37,20

26 Sentencia de carácter general que propone el tema del himno. La grandeza de Dios es incomprensible. Esa grandeza la tiene Dios por el cúmulo de sus atributos. Elihú piensa, como se desprende de todo el himno, de un modo especial en su sabiduría, relacionada, de suyo, con la duración de la vida: la sabiduría es propia de los ancianos; Dios, cuya duración es para el hombre esencialmente inescrutable, no porque sea muy larga, sino porque es eterna (cf. Is 43, 10), ha de ser también infinitamente grande en sabiduría.

No puede, pues, alegarse como motivo, para tomar este final de los discursos de Elihú como añadidura de algún redactor, el que no se refiera al mundo moral del que estaba tratando antes Elihú. Ya los interlocutores del diálogo habían recurrido a las maravillas del mundo físico para deducir algo referente al orden moral (cf. 9,5-10 [Job;] 5,9-10 [Elifaz]; 26,5-14 [Bildad ?]). Otra dificultad ven los críticos contra la autenticidad de este himno y, consiguientemente, de todos los discursos de Elihú. El autor principal no hubiera hecho proceder de este himno el discurso de Yahvé (suponiendo que éste pertenece al poema primitivo), pues así quedaba reducido éste a una repetición innecesaria de lo dicho ya por Elihú. Pero, aunque discurso e himno toquen en cierto modo la misma materia y aun pretendan con ella lo mismo, la exponen desde diferentes puntos de vista: Elihú atiende sólo a proponer a Job maravillas del poder y de la sabiduría de Dios en la creación; Yahvé quiere hacerle ver que, a pesar de las señales inequívocas que da el mundo físico de la sabiduría de Dios, no faltan en ella aspectos extraños y paradójicos que chocan a la razón humana no menos que los que ofenden a Job en el gobierno divino del mundo moral. El discurso de Yahvé es, pues, original y diverso de los himnos que han ido apareciendo en distintas partes del poema.

27-28 La interpretación de estos versos es incierta. Claro es que en su conjunto declaran la formación de la lluvia, pero no se ve cómo concibe el autor su mecanismo. Entre otras oscuridades está la de la significación de *ʾēd*, que aparece también en Gén 2,6 y se interpreta allí de diverso modo («niebla», «océano subterráneo»?). Dándole el sentido de «océano (celeste)» y admitida la corrección propuesta, el verso se entendería así: cuando Dios toma las gotas de agua del océano que está sobre el firmamento (cf. Gén 1,7), ellas destilan desde aquel océano a través de los orificios de la bó-

*27 l. *mēʾēdô;* TH: «*para* su océano».

29 ¿Quién* se explica el flotar* del nublado,
acolchada alfombra* de su tienda?
30 Cuando El extiende por encima su río*,
oculta *las cumbres de los montes*.
31 En verdad, por ellas sustenta* El a los pueblos,
da alimentos en abundancia.
32 Toma* con sus manos el rayo
y le señala el blanco*.

---

veda celeste, y reuniéndose o condensándose en las nubes, éstas la dejan caer en grandes extensiones («sobre muchos hombres») de la tierra [2].

29-30 Los dos versos son de incierta interpretación. Según el TH, el segundo estico del v.29 se referiría al trueno, que se llamaría de modo desusado y poco inteligible «fragor de su (de Dios) tienda». Parece preferible derivar *t*ᵉ*šu*ʾ*ôt*, como hacen Teod y Símm, de *šw(h)* («igualar, aplanar, extender»). Fohrer, siguiendo a Torczyner, lee *tašwît*, que traduce «acolchado lecho» [3]. El significado de la raíz permite que se interprete como un tapiz extendido por el suelo de la tienda donde mora Dios, el cielo; como alfombra para sus pies (cf. Sal 18,10). Para el poeta es una maravilla inexplicable que el nublado, el conjunto de las nubes, pueda flotar en el vacío como un grueso tapiz extendido debajo del firmamento.

30 Tan incierto como el anterior. Admitidas esas correcciones de los críticos, el sentido sería que, al extender Dios por la parte superior de las nubes *su río* (aquel de que hablaba en el v.27), es decir, al hacer que sus aguas graviten sobre aquellas nubes (cf. v.27), éstas, por el peso de las aguas, se abajan hasta cubrir y ocultar la parte más alta de las montañas. No es necesario trasladar el v.31 y unirlo con el v.28, que habla de la lluvia, pues ésta tiene su origen en las nubes.

32 Dios, en el seno de la nube tempestuosa, toma con sus manos el rayo y lo dirige con su imperio al punto en que El quiere que dé. La figura es ordinaria en las literaturas paganas, clásicas y orientales (varias figuras de dioses aparecen con el rayo en la mano [AOB 326.327.339.340]). Pero aquí está espiritualizada: Dios no

*29 [a] l. *mî*; TH: «si». [b] l. *mipl*ᵉ*śê*; TH: «extenderse». [c] l. *tašwît*; TH: «fragor».
*30 [a] l. *ʾēdô*; TH: «su luz». [b] l. *w*ᵉ*rāʾšê hārîm*: TH: «las raices del mar».
*31 l. *yāzûn*; TH: «juzga».
*32 [a] l. *nissâ* (= *niśśāʾ*); TH: «cubre». [b] l. *b*ᵉ*mipgāᶜ*; TH: «dar en el blanco».

[2] El *'ēd* de Gén 2,6 unos autores lo derivan del sumero *id*, dándole el sentido de «vapor» o «niebla»; otros, del acádico *edú*, con el sentido de «corriente», «río». Otra etimología propone Albright (JBLit [1939] 102): *ed* sería el nombre de una divinidad fluvial mesopotámica y significaría de hecho una corriente subterránea de agua dulce. En nuestro texto podría tener el sentido más genérico de «corriente de agua». Conforme a esa doble posible traducción de *'ēd*, se propone también una doble posible interpretación del verso. Unos lo entienden de la evaporación del agua en las nubes; diría que Dios «recoge las gotas de agua (¿de dónde?) y disipa (pulveriza) en su vapor la lluvia». El pensamiento (premiosamente expresado) se acercaría mucho a la realidad, y supondría en el autor conocimientos meteorológicos impropios de su época. Por eso nos inclinamos a la traducción e interpretación propuestas. En el v.28, en vez de «hombres» (*'ādām*), tal vez se habría de leer «tierra» (*'ădāmâ*). Así Sutcliffe (B 30 [1949]) 81: «en grandes extensiones de la tierra». Cf. Ph. Reymond, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament*: VTSuppl 6 (1958) 205s; O. Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Aegypten, Ugarit und Israel*: BZAW 78 (1962) 101-106.

[3] Según la imagen empleada por el autor, el cielo sería la tienda o cobertizo (*sukkâ*), en el que las nubes serían el lecho o alfombra acolchada.

33 De El anuncia el trueno,
que arde en celo* airado contra la maldad*.

37 1 Por eso tiemblan mis entrañas
y salta de su sitio mi corazón.
2 ¡Oíd, oíd el retumbar de su voz,
el fragoroso estruendo que procede de su boca!
3 Lo deja correr libre por todo el ámbito del cielo;
y su rayo hasta los confines de la tierra.
4 Tras él ruge su* voz;
El hace retumbar su majestuosa voz;
no cohíbe los rayos*
en tanto que retruena su voz.
5 Dios nos hace contemplar* maravillas,
realiza cosas grandes que no llegamos a entender,
6 cuando dice a la nieve: '¡Cae a la tierra!',
y a* las lluvias torrenciales: '¡Sed recias*!'

---

lanza el rayo con su brazo, sino que lo hace llegar a su blanco con sólo su mandato.

33 En el TH este verso es oscurísimo y ha dado lugar a gran número de versiones e interpretaciones. Admitiendo las correcciones indicadas, se obtiene un sentido muy aceptable. El verso habla del trueno que acompaña al rayo: él (como voz de Dios que es) anuncia a los hombres que Dios arde en celosa ira contra la iniquidad, que por la tempestad se dispone a castigar.

CAPITULO 37

1-2 El poeta expresa patéticamente la terrible impresión que la manifestación de Dios airado contra la iniquidad causa en su ánimo y, por lo tanto, en el hombre en general: su corazón tiembla hasta querer salírsele del pecho [1].

5-6 Las maravillas de los fenómenos atmosféricos que acompañan el invierno, incomprensibles para el hombre en su grandeza. En Palestina, en la estación fría, los aguaceros abundan y la nieve no falta [2].

*33 [a] l. *m^eqannē'*; TH: ? [b] l. *'awlâ*; TH: ?
*4 [a] l. *qôlô*; TH: om. «su». [b] l. *y^e'aqqēb b^erāqîm*; TH: «... a ellos».
*5 l. *yar'ēnû*; TH: «truena con su voz».
*6 [a] TH: + «aguaceros de lluvia». [b] l. *'ōzzû*; TH: «su fuerza».

[1] Elihú habla en estos versos como quien actualmente presencia el comienzo de una tempestad. Parece por eso lógico pensar que el autor supone que, mientras Elihú entona su himno a la grandeza de Dios, ha comenzado a formarse la tempestad desde la cual dejará oír pronto su palabra Yahvé. Esto mostraría que, en la mente del autor, esta última parte del discurso de Elihú es una introducción al discurso de Yahvé, pues es gratuita la hipótesis de algunos (cf. KUHL [1953] p.305) de que el autor de los discursos de Elihú sustituyó por la suya otra introducción más antigua que unía el c.38 al 31. De todos modos, esos críticos reconocen que, sin los discursos de Elihú, la unión entre esos dos capítulos resulta dura y violenta. Eso y el carácter introductorio de esta última parte de los discursos de Elihú parecen una confirmación de que la intervención de Elihú, en su conjunto, fue concebida por su autor como una oportuna preparación del discurso de Yahvé, como en realidad lo es.

[2] Mientras la tormenta va llegando a su apogeo, Elihú recuerda otros fenómenos hibernales en que también se manifiesta la grandeza de Dios. No es, pues, tal vez necesaria la inversión de versos que suponen algunos autores: 36,26-28.31; 37,5-10.

7 Pone a todos los hombres bajo sello*,
para que todo hombre* reconozca su obra.
8 Las fieras se meten en su cubil
y permanecen en sus guaridas.
9 De sus cámaras irrumpe el vendaval,
y de los vientos del norte procede el frío.
10 Por el resuello de Dios se forma el hielo:
la extensa sobrehaz del agua se apelmaza.
11 Por su parte, los nublados descargan agua copiosa,
las nubes* lanzan sus rayos
12 y van dando vueltas*,
yendo de acá para allá, según su mandato,
para ejecutar cuanto les ordena
sobre la haz del orbe de su tierra*,
13 sea que para castigo* de su tierra
o para beneficio las envíe*.
14 Presta oídos, Job, a esto: haz pausa
y reflexiona sobre las obras maravillosas de Dios.
15 ¿Entiendes tú cómo les da sus órdenes
y hace aparecer el rayo de sus nubes?
16 ¿Entiendes tú algo del sostenerse las nubes en el aire,
maravillas de consumado en sabiduría?

7-9 Es proverbial entre los árabes de Palestina que durante el invierno no se puede hacer más que sepultarse en casa. Ha de reconocer así prácticamente el hombre el poder de Dios, manifiesto en sus obras, y se ha de someter a él.

11 Otro verso incierto. Incierta es la significación de *berî*[3]. Varios autores lo descomponen en *be* + *rî*, que derivan (Zorell, Gesenius) de *rw(h)*, «beber a saciedad»; *rî* sería un sustantivo que significaría «masa de agua» o «lluvia en abundancia». Admitiendo eso, se podría dar al verbo *ṭrḥ* en hi., según la significación de esa raíz en árabe, el sentido de «arrojar, derramar»; *berî* sería el complemento con *be* de transitividad (cf. Joüon, § 125m). Así se obtiene la traducción que hemos adoptado. En el segundo estico damos a *ʾôrô* (propiamente, «su luz») el sentido que tiene en 36,3.15.32 de «rayo». Vuelve, pues, el autor a hablar en este verso, y sigue hablando en los siguientes, de las nubes, origen de lluvias y tempestades: otro de los fenómenos atmosféricos propios de Palestina en el invierno[4]. Los singulares del TH son colectivos.

15 Misterioso es para el hombre cómo Dios da sus órdenes a las criaturas que carecen de razón y ellas cumplen sus sorprendentes voluntades. Por ejemplo, ¿cómo hace que la nube oscura haga

*7 [a] l. *beʿad*; TH: «en mano». [b] l. *ʾĕnôš*; TH: «hombres de».
*11 l. *ʿānān*; TH: «nube de».
*12 [a] + *yithallēk*. [b] l. *ʾarṣōh* (= *ʾarṣô*); TH: «hacia la tierra».
*13 [a] TH: + «si». [b] l. *yōṣîʾēhû*.

[3] Algunos (Peters, Vaccari) leen, como la Vg, *bar*, aunque interpretándolo de diverso modo. Otros lo cambian por *bārāq* (Hontheim, Dhorme) o por *bārād*.

[4] Elihú notaría dos clases de nubes: unas, cargadas de humedad, que derramarán en forma de lluvia; otras, preñadas de tempestad: las unas, fuente de benéfica irrigación; las otras, depósito de castigadores rayos.

17 **Asimismo*, ¿que estén ardientes tus vestidos,**
cuando yace la tierra inerte por el viento austral?
18 **¿Extendiste con El el firmamento**
sólido cual espejo de metal fundido?
19 **Danos a conocer qué hemos de decirle:**
no podemos hallar respuesta a causa de la oscuridad.

---

brillar la luz intensísima del rayo y del relámpago? Ni Job ni hombre alguno lo puede comprender[5].

17 El comienzo del verso es difícil[6]. Las interpretaciones que se dan no satisfacen. Tal vez se ha omitido por *homoioteleuton* la partícula *gam*. Añadiéndola se obtiene un sentido fácil y en armonía con el contexto anterior. Maravilloso es también que los vestidos se caldeen por efecto del viento sur, llamado aquí *dārôm*, idéntico sin duda con el terrible *qādîm*, que comunica su ardor de fuego a los vestidos e impide toda actividad a la tierra, es decir, a sus moradores. La paradoja o maravilla podría estar en que el viento, que de suyo refrigera, dé tanto calor.

18 Nueva maravilla: el firmamento[7]. Dios sólo pudo extender esa lámina delgada, pero solidísima (ésa es la significación de *rāqîaᶜ* que la Vg traduce por «firmamentum»), semejante en esas dos propiedades a la metálica que se obtiene golpeando con el martillo una masa de metal. Por eso el firmamento es sólido como espejo metálico: no hay peligro de que se quiebre o disgregue. Elihú ve en eso una maravilla, tal vez porque lámina tan sólida se deja penetrar con tanta facilidad por las gotas de la lluvia y no ofrece resistencia a los movimientos de las nubes ni a los vuelos de las aves. Pero, por el modo de expresarse, parece que Elihú pone principalmente la maravilla en la junta de solidez y extensión, que son las características que le atribuye. Maravilla es que Dios haya sabido extender una lámina tal que alcance la inmensa latitud del cielo. La concepción del firmamento no es constante en la Sagrada Escritura. En otros pasajes se compara a la lona de una tienda (Sal 104,2; Is 40,22). Son imágenes que no quieren declarar su naturaleza, sino su apariencia.

19-20 Elihú va a sacar la conclusión práctica de todo su razonamiento. Pero hay que reconocer que los dos versos son oscu-

*17 + *gam*.

5 Elihú, en su descripción de las obras de la naturaleza, hace resaltar la sabiduría divina, que brilla en el aspecto paradójico, inexplicable para el hombre, que Dios les supo dar. Se acerca al punto de vista desde el cual también Yahvé va a presentar sus obras en el mundo físico; pero, mientras Elihú presenta la paradoja en la misma obra divina, como, v.gr., que de una nube oscura salga el resplandor vivísimo del relámpago, Yahvé hace aparecer la aparente contradicción en el mismo atributo del Creador, al que la obra manifiesta de algún modo sapientísimo y falto de sabiduría.

6 La dificultad está en el relativo con que comienza el verso. Peters, Dhorme traducen: «(Tú,) cuyos vestidos...», y unen el verso con el siguiente, con el que, con todo, no tiene nexo lógico.

7 *šᵉḥāqîm* designa el cielo en su propiedad de «alto, alejado de la tierra». La sinonimia con «nubes», posible a veces, la excluye aquí la comparación con un espejo. Nunca se atribuyen a las nubes la solidez metálica ni menos la tersura del espejo; en cambio, convienen ambas al firmamento por su etimología (*rqᶜ* pi. «reducir a láminas, a golpes de martillo, una masa metálica»). El verso se refiere a la formación del firmamento, no a un fenómeno meteorológico.

20 ¿Se le puede intimar: 'Quiero hablar yo'?
¿Puede decir uno que se le oprime con violencia?

21 Mas ahora, ¿no* aparece una luz
que brilla en las nubes?
< Un viento pasa y las hace claras; >*

ros[8]. Otros traducen el v.20 de otros modos; v.gr., «¿Se le participará que yo hablo?» o «¿Si uno habla será informado de ello?» La idea que parece expresar esa traducción es que Dios no se preocupará mucho de lo que pueda el hombre decir y que ni siquiera llegará a su noticia que quería hablarle. Tal traducción, poco conforme con lo que dice la Sagrada Escritura de la ciencia de Dios (cf. Sal 138,4), no se aviene con el contexto, que trataba de si el hombre puede dar razón de los misterios de la naturaleza, y toma el v. *bālaᶜ* en un sentido muy distinto del que tiene en el AT (cf. 2 Sam 17,16).

Descripción de la gloria que acompaña a la divina presencia. 37,21-24

El v.1 del c.38 dice que habla Dios desde la nube, lo que supone que de algún modo ha manifestado su presencia desde ella. Pero de la misma teofanía no dice nada. En cambio, estos últimos versos del discurso final de Elihú no parecen dar sentido apto si no se explican como la descripción de un fenómeno luminoso que tiene lugar en las nubes, *en torno a Dios*. Se trataría, pues, de la gloria que hace visible la presencia de Dios invisible. De ese modo estos versos serían una muy apta introducción del próximo discurso de Dios desde la nube en cuanto que describirían la misma aparición de Dios o teofanía en el seno de brillante nube. Esa introducción parece necesaria o muy conveniente. Sin ella 38,1 resulta demasiado brusco e inesperado y halla al lector poco preparado.

La descripción la podría haber hecho el mismo autor con alguna breve narración semejante a las que han precedido a la entrada en escena de los otros personajes, pero ha preferido encomendar

*21 [a] l. *hălō'*; TH: «no» (sin interrog.). [b] probable glosa.

[8] La incertidumbre del v.19 proviene de su última palabra *ḥōšek*. Peters toma el término en sentido propio («oscuridad») y lo refiere a la que produce la tempestad que se ha formado. Algunos leen *ḥōšek*, y traducen, no sin cierta arbitrariedad, «privación de la palabra», como efecto de la admiración y asombro. Lo mejor parece que es tomar la palabra en sentido metafórico: «oscuridad de la mente», «ignorancia» (cf. 29,18). El v.20 en su segundo estico es más oscuro y da lugar a diversas versiones y modos de interpretación. Estos pueden reducirse a tres: *a)* Elihú quiere retraer a Job de su pertinaz deseo de contender judicialmente con Dios. Como razón da que eso sería lo mismo que desear ser aniquilado. De ese juicio con Dios no podría seguirse más que la destrucción de Job. *b)* Para disuadir a Job de su deseo, Elihú se funda en la imposibilidad de dar cuenta a Dios de esa voluntad de hablarle, y de las palabras con que se le habla. *c)* Elihú saca como consecuencia de todo su último discurso, que ni Job ni nadie puede oponer nada contra Dios, a quien la naturaleza muestra tan grande y tan misterioso en su obrar, y que nadie podrá quejarse de haber padecido violencia o injusticia de su parte. De estas interpretaciones, la segunda propuesta por Dhorme y otros que le siguen, parece que hay que excluirla: contradice al concepto escriturístico de la ciencia de Dios (cf. Sal 138,4) y se despega enteramente del contexto. Además toma sin necesidad el verbo *bālaᶜ* en un sentido muy distinto del que tiene en el AT. De las otras dos, preferimos la tercera, que presenta un nexo más íntimo con el contexto.

22 del septentrión viene áureo resplandor;
en torno a Dios, formidable claridad.
23 Al Todopoderoso no lo podemos alcanzar;
sublime es en poder y en equidad
y de mucha justicia, que no violará.
24 Por eso le temerán los hombres,
le reverenciarán* todos los sabios de corazón».

---

ese cometido a Elihú. Otro argumento a favor de la autenticidad de su intervención en el diálogo.

21-22 Elihú, cuando ha dado fin a su razonamiento, llama la atención de sus oyentes hacia un espectáculo que ha comenzado a tener lugar mientras hablaba.

No es un fenómeno natural como los que ahora describía: las nubes que flotan en el espacio se han llenado de luz. El v.21c atribuye esa luz al viento. Ese estico parece una glosa que expresaría el conato de algún lector por explicar de modo natural el origen de esa luz; conato poco afortunado, ya que el viento no hace brillar las nubes, sino que las disipa. De dónde procede esa luz, lo dice claramente el v.22: de Dios, que ha comenzado a manifestar su presencia por esa luz que le rodea y pone brillantes las nubes. Esa luz es la «gloria» por la que Dios comienza a manifestarse a Job y a sus interlocutores, como sucedía ordinariamente en las teofanías descritas en el AT (cf. Dt 4,11-12; Sal 50,3; 7,2ss; Ez 1,4; Hab 3,4). El primer estico del v.21 parece decir lo contrario: «no se ve la luz»; pero la negación puede tomarse en sentido interrogativo, como equivalente a una afirmación (*rā'û* tiene fuerza de impersonal: «se ve», «aparece» [cf. Sal 68,25]). En el v.22 se nota que esa luz o *áureo resplandor* lo ve venir Elihú de la parte del septentrión, que era considerado por los pueblos orientales, y también por Israel (cf. Sal 48,2-3; Is 14,13), como especial morada de la divinidad [9]. También Ezequiel ve llegar la gloria de Dios del septentrión [10].

23-24 Son una doxología con la que Elihú pone fin a sus largos discursos y que está en consonancia con las ideas expuestas en ellos. Dios, a quien sus obras declaran Todopoderoso, permanece inaccesible a la inteligencia humana. Pero sus obras lo manifiestan sublime no menos en justicia y equidad que en poder. El hombre ha de estar cierto de que El nunca hará violencia a la justicia.

El v.24 expresa no tanto un hecho cuanto una obligación que tienen todos los hombres, y más en particular los que se aventajan en inteligencia y saber, de temer o reverenciar a Dios de tan inmenso poder y justicia [11]. El lugar más propio de estos versos parecería

*24 l. *lō yirā'* c. G S (o *yir'at*); TH: «no mirará».

9 Cf. O. Eissfeldt, *Baal Zephon, Zeus Kassios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer:* Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums 1 (1932); Ch. Virolleaud, *La montagne du nord dans les poèmes des Ras Shamra:* Babyloniaca 17 (1937) 145-155; W. F. Albright, *Baal Zephon:* Fs. Berth. p.1-14; E. Beaucamp, *Orage et nuée, signes de la présence de Dieu dans l'histoire:* BVieCh 3 (1953) 33-43.

10 También Peters y Fohrer ven en este verso indicado el brillo luminoso de la majestad divina, que se deja ver de Job y de los que con Job se hallan, como brevísimamente se dice en 38,1, del que son estos últimos versos del discurso de Elihú introducción y complemento.

11 Siguen la lectura de G S, v.gr., Larcher, Terrien, contra otros, como Peters, Hontheim, que retienen el TH. Estos han de dar a «sabio de corazón» un sentido peyorativo que no tiene

ser a continuación de 19-20, con los que se unen lógicamente. En cambio, 21-22 parecen la inmediata introducción de 38,1. Ellos describen la aparición de Dios en la nube; 38,1 advierte que Dios comienza a hablar a Job desde ella.

CAPITULO 38

Los c.38-42, tal cual los presentan el TH actual y las versiones antiguas, contienen un largo discurso de Yahvé (38,1-42,6)—interrumpido por una brevísima intervención de Job (40,3-5 [Vg 39, 33-35]), que vuelve a hablar cuando Yahvé da por terminado su discurso (42,2-6)—y un epílogo en prosa (42,7-17). El discurso de Yahvé y las respuestas de Job presentan, al parecer, algunos indicios de que no se conservan en el orden primitivo.

En el texto hebreo actual hay en cierto modo dos discursos de Yahvé. El primero termina con una brevísima pregunta a Job (40,1-2 [Vg 39,31-32]). Vuelve luego a hablar Dios sin responder directamente a Job, sino haciéndole nuevas preguntas y reprendiéndole (40,6-14 [Vg 40,1-9]), y añade una larga descripción de dos animales: el hipopótamo *(bᵉhēmôt)* (40,15-24 [Vg 40,10-19]) y el cocodrilo *(liwyātān)* (40,25-41,26 [Vg 40,20-41,25]). A continuación Job, sin que Dios se haya dirigido de nuevo a él, vuelve a responder a Yahvé, y con sus palabras termina el poema.

Esta disposición del texto parece algo incongruente, porque:

1) La interpelación de Dios en 40,2 parece demasiado breve en comparación de la que sigue a la respuesta de Job. En cambio, aquélla basta para mover a Job a responder en seguida (40,3-5), mientras que la que sigue (40,6-13), siendo mucho más grave que la primera, no obtiene respuesta de Job, y así Dios ha de añadir las dos secciones del hipopótamo y del cocodrilo antes de que Job responda de nuevo.

2) Esta segunda interpelación la hace Dios como si las circunstancias fueran las del principio del discurso y Job no hubiera manifestado ya de algún modo su arrepentimiento.

3) Esta segunda alocución divina, mucho más breve que la anterior, y en la que, fuera de 40,8-14, todo es del mismo tenor que la precedente, logra una contestación de Job más completa que la primera. Y esta contestación la da Job sin que haya mediado de parte de Dios invitación a que hablara.

4) 40,8-14 parece continuación de 40,2, y, en cambio, no tiene relación con lo siguiente.

5) Parece que lo normal hubiera sido que Dios, en un solo oráculo, hubiera dado fin a cuanto quería decir a Job y que éste no le respondiese sino cuando Yahvé hubiera acabado de hablar.

Esto mueve a algunos críticos a considerar el segundo discurso de Dios como añadidura posterior. Pero el discurso no es inferior

(cf. Prov 10,8; 11,29; 16,21). La idea «sabio sólo en opinión» se expresa por la locución «sabios a sus ojos» (Prov 3,7; Is 5,21, etc.).

38 1 **Entonces habló Yahvé a Job desde la tempestad diciendo:**

---

literariamente al primero y su contenido es del mismo tenor. Mejor solución parece, por tanto, suponer que algún redactor posterior quiso hacer del discurso único primitivo dos, intercalando, entre 39,30 y el comienzo de la perícopa de Behemot, parte de la única primitiva respuesta de Job. Pudo moverle a ello la longitud del discurso y el deseo de darle la apariencia de diálogo que tienen los discursos de Job y de los amigos en el poema. Suponemos, pues, que el discurso de Yahvé abarcaba 38-39,30 más 40,15-41,26 y 40,1-2.8-14, en el orden con que lo presentamos en la versión. Al discurso seguiría la respuesta de Job (40,3-5; 42,2-3), con la que terminaría el poema. 40,6 se añadiría cuando se dividió el discurso de Yahvé en dos, y 42,1, al dividir la respuesta de Job.

El orden que adoptamos es, por lo tanto, el siguiente:

38,1-41; 39,1-30 } Discurso de Yahvé.
40,15-41,26. }

40,1: Fórmula introductoria.

40,2.8-14: Apóstrofe final de Yahvé a Job.

40,3: Fórmula introductoria de la respuesta de Job.

40,4-5; 42,2-6: Respuesta de Job a Dios.

40,6 (= 38,1) y 42,1 (= 40,3) quedan suprimidos.

40,7 (= 38,3) también parece que hay que suprimirlo. El redactor lo tomaría del principio del discurso de Yahvé para que sirviera de introducción a las dos secciones que habían de constituir el segundo discurso de Yahvé. Pero no es introducción apta, pues en estas secciones no hace Yahvé preguntas a Job, como en los c.38-39. Tampoco parece que puede referirse a las preguntas que Dios hace a Job en 40,8-10, pues Dios no se las hace con la intención irónica expresada en el v.7.

El autor sagrado logra el intento que ha tenido al escribir su libro, que no era el de dar una solución positiva al problema del dolor, descubriendo los motivos por los que es afligido por él también el justo, sino el de mostrar a éste cuál ha de ser su conducta ante la tribulación. El discurso de Yahvé y la correspondiente respuesta de Job constituyen el punto culminante del libro.

Introducción. 38,1-3

1 Es la fórmula ordinaria de introducción de los discursos de los diversos interlocutores del diálogo, algo modificada. En ella se nota que Dios, a quien se da el nombre *Yahvé*, habla desde la tempestad [1]. El autor se mueve dentro del campo de la tradición he-

[1] En el uso del nombre *Yahweh* en estos capítulos el autor es consecuente consigo. No son los personajes del diálogo los que dan ese nombre a Dios, sino el mismo autor, israelita, que llama a Dios como los israelitas le llamaban. El término hebreo *s^{ec}ārâ*, en contraposición a *sûpâ* («torbellino», «huracán»), denota la tempestad de viento y lluvia. Eso está en armonía con la interpretación dada a 37,21. Dios habla desde el cielo cubierto de nubes de tempestad, pero resplandeciente de la parte del norte con el brillo de la gloria divina. La aparición de Dios en la tempestad es la tradicional en la Escritura del AT (cf., además de los textos citados en 37,21-22, Sal 18,8-14; 29,3ss).

2 «¿Quién es ese que oscurece el Consejo
con palabras faltas de juicio?
3 Cíñete, pues, como varón los lomos:
voy a preguntarte y tú me instruirás.

---

brea, que, desde la teofanía del Sinaí, ha juzgado siempre la tempestad como el fenómeno natural más apropiado para acompañar y hacer sensible la presencia divina en sus manifestaciones de poder y de justicia. Así, varias de las intervenciones divinas para actuar a favor de su pueblo o para ejercitar actos de justicia se describen como apariciones de Dios en la tempestad, que recuerdan la del Sinaí (cf. Ex 19,16 y Sal 18,8-15; 50,3; 77,18s; 97,2-4; Zac 9,14). Nuestro autor sigue la misma pauta, aunque la intervención divina no sea real, sino, como todo el diálogo, fingida por él. No habla más que de voz, pero supone que Yahvé se deja ver de algún modo de Job. Así puede decir éste (42,6) que ha visto a Dios. Se trata, pues, de una teofanía, aunque, como es ordinario en las descripciones de éstas, no se dice nada referente al aspecto de Dios.

2 Job con su modo de hablar acerca del proceder de Dios con justos y malvados, que ha calificado de arbitrario y, juzgándolo por el concepto que tiene de la justicia, contrario a ésta, ha oscurecido, ha puesto mácula en el *consejo (ʿēṣâ)*, es decir, en el plan concebido por la divina inteligencia, querido por su voluntad y realizado por su providencia en la creación y gobierno del mundo, especialmente del mundo moral[2].

3 Dios va a hacer conocer a Job la falta de inteligencia de sus palabras. Job va a necesitar poner en juego toda su energía y facultades[3]. Prepárese, pues, a la contienda como se prepara el soldado a la lucha, ciñéndose con fuerza los lomos[4]. Los lomos se ciñen para que el cuerpo esté más expedito y entero para el trabajo u otra operación que requiere poner en tensión todo el vigor de las fuerzas corporales. Así se ceñían los hebreos para andar o correr (1 Re 18,46; 2 Re 4,29; 9,1); para el trabajo (Prov 31,17); para la lucha (Núm 32,17; Is 8,9; 1 Mac 3,58). Metafóricamente, pues, ceñirse es esforzarse para una obra en la que se han de hallar grandes dificultades. La invitación ya se ve que está llena de ironía: Job va a una derrota cierta.

[2] *ʿēṣâ* es el designio de Dios, ya general acerca del mundo o de un pueblo (cf. Sal 33,11; 106,13; Prov 19,21; Is 5,19; Jer 32,19), ya sobre un individuo singular (v.gr., Sal 73,24), y realizado por el gobierno de su providencia, razón suprema del curso de la naturaleza y del orden moral.

[3] Los discursos de Yahvé se desarrollan en forma de interrogaciones y mandatos: dos formas muy empleadas en sus predicaciones por los profetas. Las preguntas que hace Dios a Job recuerdan las de Is 40,12ss; pero éstas no tienen tono irónico, como las de Yahvé.

[4] Muy incierta parece la relación que establece Fohrer entre la locución «cíñete los lomos» y las luchas, propias del Oriente, de dos hombres ceñidos, en las que quedaba vencedor el que lograba desceñirle el cinturón al contrario. Cita a Gordon, *UL* 57.134 y las representaciones gráficas de A. Parrot, *Sumer* (München 1960) fig.183C.

4 **¿Dónde estabas tú cuando fundaba yo la tierra?;**
decláralo, si tienes de ello ciencia.
5 **¿Quién fijó sus dimensiones, dado que lo sepas?**
¿Quién tendió sobre ella la cuerda de medir?
6 **¿Sobre qué fueron asentadas sus bases?**
O ¿quién puso su piedra angular,
7 **mientras entonaban loores todos los astros matinales**
y coreaban jubilosos los hijos de Dios?

Dios en el mundo inanimado. 38,4-38

4 Llena de ironía está la primera pregunta. Dando como posible que Job existiese en aquella remotísima edad en que Dios formaba la tierra y que hubiera asistido a su nacimiento (cf. v.21) y tenga, por tanto, conocimiento acerca de lo que le va a ir preguntando, le pide Dios que le diga lo que de ello sabe. Es tanto como decir que ni Job ni ningún otro hombre se hallaba presente al fundar Dios la tierra, es decir, al construirla como sólido edificio (cf. Sal 24,2; Is 48,13; 51,13.16, etc.) [5].

5 Permaneciendo en la metáfora de la formación de la tierra a modo de construcción de un edificio, lo primero necesario para edificarla era fijar bien las dimensiones (cf. Is 40,12; sobre las cuerdas de medir, cf. Jer 31,39; Ez 40,3ss; Zac 1,16).

6 Los cimientos de la tierra fueron siempre un enigma para los judíos. Generalmente suponen que la tierra se apoya sobre el mar (Sal 24,2; 136,6). En 26,7 se dice que está suspendida sobre la nada. ¡Primera antinomia o paradoja que la razón hallaba, en la época de Job, en la creación! [6]

Sobre esos fundamentos se asienta principalmente *la piedra angular*, aquella que con el fundamento ha de dar toda su robustez y firmeza al edificio (cf. Sal 118,22; Is 28,16; Jer 51,26). El verso siguiente hace creer a algunos que se trata de la piedra con que se concluye la bóveda del edificio (cf. Zac 4,7 *ʾeben hārōʾšâ)* [7].

7 *Los astros matinales*: es decir, todos los astros que iluminaban los albores de la creación [8]. Weiser nota atinadamente que los cantos y aplausos son una versión poética de aquella alabanza que Dios mismo da de sus obras en Gén 1: «y vio Dios que era bueno». La personificación de las estrellas se aviene enteramente con el lenguaje

[5] La formación de la tierra, a modo de la construcción de un edificio, está indicada en los lugares citados y otros (34,13; Sal 24,2; 104,5; 136,6; Prov 8,29), pero en ninguno desarrollada como aquí.

[6] La inteligencia humana hallaría contradictorio que Dios quiera construir un edificio eterno y lo deje cimentado en la nada.

[7] Cf. L. Köhler, *Zwei Fachwörter der Bausprache, Jesaia 28,16*: ThZ (1947) 390-393.

[8] Análogas manifestaciones de júbilo causa en Esd 3,11 la cimentación del nuevo templo, y en Zac 4,7 la colocación de la última piedra. De la identificación de los *hijos de Dios* con los ángeles, cf. 1,6. Aquí aparecen creados antes de la formación de la tierra, lo mismo que los astros. La unión de unos y otros en las aclamaciones y cantos no prueba en modo alguno que los astros se consideren como seres animados. La poesía hebrea presta vida a todos los seres de la creación, celestes y terrenos (cf., v.gr., Sal 93,3; 96,11-13; 98,7s; 114,3-7; 148). Carece, pues, de fundamento la opinión de que la personificación de los astros derive de los mitos cosmogónicos semíticos. Así, v.gr., Fohrer.

8 ¿Quién encerró* con puertas al mar,
al salir impetuoso del seno materno,
9 cuando hacía yo de la niebla sus mantillas,
y de las nubes sus pañales;
10 cuando yo le fijaba* sus* linderos,
le ponía puertas y cerrojos
11 y le decía: 'Hasta aquí llegarás, no más allá;
aquí se quebrará* la altanería de tus olas'?

---

de los salmos, que invitan a los astros a la alabanza divina junto con los ángeles (cf. Sal 148,2.3; Dan 3,62.63).

El orden de la creación es diverso aquí y en Gén 1. No es de admirar que el poeta no se sujetase a tradiciones cosmogónicas, aunque no le fueran ellas desconocidas. Se daba ciertamente cuenta de su valor, sólo relativo, en materia cuya ignorancia en el hombre se pone de relieve en estos versos.

8-11 De la tierra pasa a la formación del mar. Su descripción no difiere cuanto a la sustancia de la de Gén 1. Pero la presenta con lenguaje figurado, como hace también Sal 104,6-7, aunque con imágenes distintas. Dos son las que se funden en estos versos: como a un animal fiero al que hay que contener, Dios clausura el mar con puertas y cerrojos (v.8 y 10b). Como a un niño que nace, a quien se le prodigan los primeros cuidados, Dios faja al mar con pañales y mantillas: las nieblas y nubes que lo circundan (v.9).

La primera imagen coincide con la personificación del mar a modo de enorme monstruo marino, que aparece en otros pasajes (cf. lo dicho a 7,12). En ella se reflejan, despojadas de todo matiz de politeísmo, las concepciones de los mitos que se hallan en las cosmogonías de los pueblos orientales antiguos. No hay alusión alguna a lucha entre Dios y el mar, que, según la otra imagen, para Dios no es más que un niño recién nacido a quien se envuelve en pañales (v.9). Para dominar su turbulencia, Dios no hace más que señalarle linderos, que, por divino precepto, no podrá traspasar.

Eso se dice sin figura en el primer estico del v.10. Dios establece un límite perfectamente definido en el que bruscamente termina el mar y comienza la tierra firme. Esa perfecta distinción podría haber querido indicar el autor con el verbo *šābar* («romper»; la línea de las costas se va cortando caprichosamente entre el mar y la tierra), aunque es más probable la corrupción del texto indicada.

Para el palestinense, como, en general, para el hombre mediterráneo que no conoce el fenómeno de las mareas, esa línea es fija y bien determinada. El término hebreo *(ḥōq)* puede expresar el límite impuesto, o el divino precepto que prohíbe traspasarlo.

Para el autor, como, en general, para los israelitas, era muy misterioso el que las poderosas olas del mar respetaran la cinta de arena en la que mueren (cf. Jer 5,22). La explicación la hallaban en la obe-

*8 l. *mî sak* c. Vg; TH: «y encerró».
*10 [a] l. *wā'āšit*; TH: «y quebré». [b] l. *ḥuqqô*; TH: «mi lindero».
*11 l. *yištabbēr* c. G Vg (o *yišbōt*); TH: «pondrá en».

12 ¿**Has dado órdenes una vez en tu vida a la mañana?**
¿Has indicado su puesto al alba,
13 **para que ciña los bordes de la tierra**
y sean sacudidos de ella los malhechores?
14 **Se transforma cual la arcilla bajo el sello,**
se tiñe de color* cual vestidura,
15 **se les quita a los inicuos su luz**
y el brazo erguido es quebrantado.
16 **¿Has llegado hasta las fuentes del mar?**
¿Has andado por el fondo del abismo?
17 **¿Se te han franqueado las puertas de la muerte?**
¿Has visto las puertas del reino de la noche?

---

diencia del mar a una orden terminante de Dios. En esa orden consistían las *puertas y cerrojos* del v.10 (cf. Prov 8,29).

12-15 El v.12 no habla de la primera creación de la luz diurna, sino de su renovación diaria.

El v.15 vuelve a la idea de 13b. Con la luz del día se les quita a los malvados *su luz*, aquello en que se recrean y que constituye su dicha (cf. 18,5.18; 21,17), o las mismas tinieblas, a cuyo favor practican el mal (cf. 24,17). Por la luz *su brazo es quebrantado*, no sólo porque su poder de obrar el mal es reducido a la impotencia, sino porque, cogidos entonces *in flagranti*, son condenados en el juicio. Este verso y 13b muestran cómo Dios cohíbe a los malvados valiéndose del mismo orden cósmico por El establecido, lo que tiene importancia en la defensa de la justicia divina, a lo que tiende en último término todo el discurso de Dios [9].

16 Este y los versos siguientes tienden a excitar en Job el sentimiento de su exigua pequeñez, incapaz de llegar a los extremos del mundo físico, ni siquiera a abarcarlos con el pensamiento. Job ha de confesar que jamás ha llegado ni puede llegar a las más hondas profundidades del mar, donde la imaginación popular ponía las *fuentes* de donde brotaban las aguas marinas y las de los manantiales de los montes (cf. Gén 7,11). Nunca tampoco ha puesto sus pies en lo más profundo del *abismo*, el inmenso cúmulo de aguas sobre el que, según la misma concepción popular, flotaba el disco de la tierra.

17 Más inaccesible ha de ser para Job la región del mundo ex-

*14 l. *w^{e}tiṣṭabba^c?*; TH: «se colocan».

[9] La asociación de las tinieblas de la noche y del mal moral, así como de la luz del día y de la honestidad, la hallamos fuera de Job en otros lugares del AT (cf. Prov 7,8s; Eclo 23,18) y del NT (cf. Jn 3,20.21). San Pablo se apoya en esta asociación para exhortar a los cristianos a la vida pura y honesta (cf. Rom 13,12-14; Ef 5,8s; 1 Tes 5,5). De ahí que las obras malas sean «obras de tinieblas», y las armas con las que se lucha por la justicia, «armas de luz» (Rom 13,12). En la asociación indicada parece que hay que poner el origen de la teología de la luz como principio de la vida honesta y agradable a Dios. Esa Luz-Principio es en el AT el mismo Dios, generalmente por el intermedio de la Ley o, mejor, de la revelación divina. Ambos se llaman luz. Dios, ciertamente, por otros títulos, pero también en cuanto principio iluminador de la vida moral (cf. Is 60,1.3.19s). Asimismo, la Ley o divina revelación (cf. Sal 119, 105.130; Prov 6,23). En el NT esa luz se concentra en Cristo (cf. Jn 8,12; 9,5; 12,46). No es, pues, necesaria ninguna dependencia extraisraelítica para explicar la conexión luz-justicia o sol-justicia (cf. Mal 3,20), por más que en Babilonia se haya hecho del dios Šamaš (sol) el dios de la rectitud moral, tal vez por el mismo proceso ideológico que hemos hallado en Israel. Cf. A. Stonner, *Der Lichtgedanke in der Hl. Schrift und Messliturgie* (Paderborn 1936); S. Aalen, *Die Begriffe «Licht» und «Finsternis» im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus* (Oslo 1951); F. Asensio, *El Dios de la luz. Avances a través del A. T. y contactos con el Nuevo:* AnGreg 90 (1958); Fr. Vattioni, *Malachia 3,20 e l'origine della giustizia in Oriente:* RivB 6 (1958) 353-360.

18 ¿Abarcas con tu pensamiento la extensión de la tierra?
Dilo, si lo conoces a fondo.
21 Seguro que lo sabes, pues entonces habías ya nacido
y es grande el número de tus días.
19 ¿Por dónde va el camino adonde mora la luz?
Y de las tinieblas ¿dónde está la habitación,
20 para que puedas llevarlas a su dominio
y encaminarlas* por las veredas de su casa?
22 ¿Te has llegado a las reservas de la nieve?
¿Viste los repuestos del granizo

---

traterreno, el *šᵉʾôl*, que se suponía estar en el lugar más profundo del mundo (cf. Dt 32,22; Sal 139,8; Is 7,11; 57,9; Am 9,2), por debajo del abismo de que se hablaba en el v.16. *Muerte* y *Noche*, o «tinieblas», son otros nombres del mismo seol (cf. 26,6; 28,22; Hab 2,5 [Muerte]; Job 10,21; Sal 88,13 [Tinieblas]). El seol se concebía a modo de cárcel (cf. 40,13; Is 24,22), provista de puertas (Sal 9,14; 107,18; Is 38,10). Job, como ningún otro hombre vivo, no puede franquearlas, ni siquiera llegar a ellas para verlas. Eso está reservado a solo Dios [10].

19-20 Estos dos versos, que rompen el nexo lógico evidente entre 18 y 21, pertenecen, parece, al grupo de versos siguientes. No hay suficiente razón para desecharlos como glosa, como hacen algunos. Leemos, pues, 18,21.19.20.22ss.

21 La ironía se hace aquí más incisiva. Dios incita a Job a responder afirmativamente, dando por supuesto que posee esa ciencia por haber ya nacido *entonces*, es decir, al tiempo en que se formó la tierra.

19-20 No juzgamos arbitrario situar estos versos acerca de la luz entre los que tratan de los fenómenos atmosféricos. Eso mismo hallamos en el cántico de los tres jóvenes (Dan 3,71-72 [G]) que menciona los días y noches, la luz y las tinieblas entre los hielos y nieves (v.71) y los relámpagos y nubes (v.74). Los hombres de entonces concebían la luz—y no menos la oscuridad—a modo de sustancias sutilísimas que Dios hacía derramarse sobre la tierra, trayéndolas del lugar en que las guardaba y devolviéndolas luego otra vez a su sitio, del mismo modo que hacía con la nieve, el viento, etc. Lo que el autor presenta como admirable y que excede todo el saber humano, es que Dios tenga sitios enteramente ocultos para el hombre donde pueda guardar como en reserva esas fuerzas o sustancias que harán su aparición en la tierra a los tiempos por Dios establecidos: la luz y la oscuridad cada día y cada noche; los otros, de una manera más irregular.

22-23 Como la luz, los distintos meteoros, la nieve y el granizo, están guardados en reserva por Dios en sitios ignorados al hombre.

*20 l. *tᵉbîʾennû*; TH: «entenderás».

[10] La imagen de Job bajando a las puertas de la muerte recuerda la de la narración mítica sumero-acádica del «descenso de la diosa Ištar a los infiernos» (traducción en ANET, p.107-109). Pero la simple expresión de «llegar a las puertas de la muerte» no denota necesario conocimiento del mito o alusión a él. De las «puertas del reino de la muerte», es decir, del seol, se hace mención en Sal 9,14; 107,18; Sab 16,13; Mt 16,18.

23 que yo guardo para tiempos de angustia,
para días de guerra y de batalla?
24 ¿Por qué sendas se reparte el viento*,
se abate el solano sobre la tierra?
25 ¿Quién abrió cauces al aguacero,
y caminos a la turbonada tronadora,
26 para hacer llover sobre una tierra sin moradores,
sobre desiertos en los que nadie habita,
27 para empapar eriales desolados
y hacer brotar del sequedal* la hierba?

El los manda a la tierra (cf. 37,6; Sal 147,16ss) el día de la angustia: aquel en que Dios quiere afligir por medio de ellos a los hombres, o cuando los emplea como armas contra sus enemigos (Ex 9,22-25; Jos 10,11) [11]. La nieve en aquellas latitudes era temida por el frío insólito que producía (cf. Prov 31,21); al granizo se le miraba como mensajero de la ira de Dios e instrumento de castigos (Ex 9,23; Sal 78,47; 105,32; Eclo 39,29; Ez 13,13; 38,22; Ag 2,17).

24 El verso supone que todos los vientos se guardan en un depósito único. La diversidad entre ellos se origina cuando, al llegar el viento, hasta entonces no diferenciado, a cierto punto de donde parten a modo de tubos las diversas direcciones, comienza a soplar sobre la tierra en una dirección determinada. Aquí se menciona, de entre los distintos vientos, el *qādîm*, u «oriental», notable por su violencia y su ardor (cf. 15,2; 27,21).

25 Concepción de la lluvia copiosa semejante a la de Gén 7,11; 8,2 (cf. 2 Re 7,2.19). En estos últimos pasajes se habla de ventanas o compuertas abiertas en el cielo; en nuestro verso, de *cauces*, conductos o canales. Son los mismos *ʾărubbôt* o compuertas de los otros pasajes, concebidas aquí como conductos abiertos en el espesor del firmamento, considerado no como una lámina, sino como un estrato de cierto espesor. Las lluvias torrenciales son debidas a la apertura de esos conductos, que dejan pasar a la tierra grandes masas del agua que está sobre el firmamento (cf. Gén 1,6.7) [12]. La misma idea parece expresar el segundo estico. *ḥăzîz*, por el paralelismo, ha de ser no la nube, sino la lluvia torrencial, la cual suele ir acompañada de truenos. A ella Dios le abre *caminos:* los llamados «cauces» *(tᵉʿālâ* [singular colectivo como *derek*]*)* en el estico anterior. La significación cuadra también a los otros dos pasajes en que se halla *ḥăzîz* (28,26; Zac 10,1). Aquí no se habla más que de las lluvias borrascosas e intensos aguaceros; no de la lluvia mansa ni de la llovizna de que se trata en el v.28.

*24 l. *rûaḥ;* TH: «luz».
*27 l. *miṣṣiyyâ;* TH: «salida».

[11] Alguna vez la nieve o el granizo acompaña la presencia de Dios en las teofanías (cf. Sal 18,13-14; 68,15; Is 30,30). Semejantes depósitos se atribuyen también a la lluvia (cf. 38,37; Sal 33,7), al viento (Sal 135,7; Jer 10,13; 51,16). Cf. G. Schiaparelli, *La Astronomia en el A. T.* (B. Aires 1945) p.40s.

[12] La misma concepción de la lluvia torrencial se halla tal vez en Sal 135,7, donde, en vez de *bᵉrāqîm* («rayos»), se leería mejor *bᵉdāqîm* («grietas», «hendiduras»); «que hace grietas (en el firmamento) para la lluvia» = le abre conductos. Cf., en general, Ph. Reymond, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'Ancien Testament:* VTSuppl VI (1958 204-205.

28 ¿Tiene padre la lluvia?
¿Quién engendra las gotas del rocío?
29 ¿De cúyo seno sale el hielo?;
y la escarcha del cielo, ¿quién la engendra?
30 [Entonces] se consolida* como piedra el agua
y la sobrehaz del océano se apelmaza.
31 ¿Anudas tú los lazos de las Pléyades,
o desatas los vínculos de Orión?
32 ¿Haces salir a su tiempo la Corona?
¿Guías tú a la Osa con sus oseznos?
33 ¿Conoces tú las leyes de los cielos?
¿Impones su ordenación a la tierra?

28-29 El paralelismo entre *lluvia* del primer estico del v.28 y *rocío* muestra que el que habla no piensa ahora en las lluvias deshechas del v.26, sino en la lluvia menuda que cae mansa y sin ruido, casi a modo de rocío *(ṭal,* que a veces tiene ese significado de lluvia de menudas gotas: cf. Gén 27,28.39; Prov 3,20; Zac 8,12) [13]. Sin razón, pues, excluyen algunos críticos modernos el verso como glosa.

30 El fenómeno del hielo, raro en Palestina, provoca una descripción del autor con la que acaba esta sección. Cuando el hielo y la escarcha se forman, tiene lugar ese sorprendente cambio del agua en dura piedra. Entonces el mismo océano o las grandes masas de agua se cubren de una costra compacta. Conservando el texto hebreo, traducen otros el primer estico: «El agua se esconde como en una piedra». Resulta extraño y alambicado. Es preferible admitir el ligero cambio indicado: *yitḥabbārû* «se traban entre sí, se solidifican».

31-32 La identificación de *mazzārôt* con *la Corona* es meramente conjetural. La Corona boreal no está aparentemente lejana de *la Osa,* de la que con más probabilidad se habla en el estico siguiente. Otros suponen que son las Híadas (Hölscher; la Osa (S); Venus (Vg Schiaparelli); en general, las constelaciones australes (Dalman [cf. 9,9]). Mayor concordia hay cuanto a la otra constelación. Los *oseznos* (en TH, «sus hijos») serían las estrellas que forman el Carro, o tal vez las de la Osa Menor.

El aparecer los astros en el cielo lo expresa la Escritura, como nosotros, con el verbo *salir,* que parece que lleva implícita la idea explícitamente expresada respecto del sol en Sal 19,6.7, de que hasta entonces estaban encerrados en habitaciones o cuarteles [14].

33 El conjunto de esas *leyes* viene a ser también un código escrito *(mišṭār),* una *ordenación* prescrita a la tierra por la que se modere en ella la sucesión de los días y de las noches y su duración, y la de los otros tiempos (cf. Gén 1,16) y, consecuentemente, el orden de la

*30 l. *yitḥabbārû;* TH: «se esconden».

[13] G. Dalman *(Arbeit...* I [Gütersloh 1928] p.29s) distingue dos clases de rocío en Palestina, uno de los cuales es más bien una condensación de la humedad de la atmósfera en otoño en forma de menudísima lluvia. Cf. F. Vattioni, *La rugiada nell'Antico Testamento:* RivB 6 (1958) 147-165. Milik *(Giobbe 38,28 in siro-palestinese e la ugaritica Pdry bt ar:* RivB 6 [1958] 252-254) propone traducir la expresión *'eglê-ṭāl,* vertida de ordinario como «gotas de rocío», por «estratos (o «nubes») de rocío».

[14] Como los meteoros, así también los astros tienen sus mansiones en los cielos (cf. Hab 3, 11), de las cuales «salen» (cf. Gén 19,23 y Sal 19,6.7 [el sol]; Neh 4,15 [las estrellas]) en los tiempos señalados por Dios o, como aquí se dice, son sacados por El.

34 **¿Levantarás tú la voz hasta las nubes**
y te inundará un diluvio de agua?
35 **¿Lanzas tú los relámpagos y ellos van**
y te dicen: 'Henos aquí'?
37 **¿Quién cuenta las nubes con sabiduría?;**
y los odres del cielo, ¿quién los vuelca
38 **cuando se funde el polvo en una masa**
y los terrones se pegan entre sí?

---

vida animal y humana (cf. Sal 104,19-23) [15]. El cielo influye asimismo en los fenómenos atmosféricos y, por éstos, también en el curso de la vida humana; v.gr., en la abundancia o escasez, etc. (cf. Os 2,21). Sería arbitrario y contrario al modo de pensar de los autores sagrados (cf. Jer 10,2) creer que el autor alude a otras influencias supuestas por las supersticiones astrológicas de los otros pueblos, especialmente de Babilonia.

35 Con menos probabilidad supone la Vg que las palabras *henos aquí* son el anuncio que da el rayo de haber cumplido el mandato (cf. Ez 9,11).

36 Este verso ofrece no pequeña oscuridad debida a los dos vocablos *ṭuḥôt* y *śekwî*, de significación incierta. Por el contexto en que se halla, parece que tendría que hablar de las nubes o de los fenómenos atmosféricos en general, o de alguno en particular poco determinado. Pero, además de que es difícil justificar ese sentido para las dos voces, sería cosa inusitada en la Escritura atribuir inteligencia a las cosas inanimadas y, sobre todo, de ese modo tan absoluto. En cambio, no es raro conceder cierta sabiduría a algunos animales (cf. Gén 3,1; Mt 10,16; Sal 104,18; Prov 6,6; 30,25-28) y negársela a otros (39,17; Os 7,11). Algunos han referido el verso al hombre, lo que, evidentemente, pugna con el contexto. Tomando otros los dos términos en un sentido general y abstracto («cosas ocultas», «cosas manifiestas»), creen que el verso expresa la presencia de la admirable sabiduría divina en los fenómenos aparentes y en las propiedades intrínsecas de la naturaleza (Vaccari). Pero un modo de hablar tan generalizador no se armoniza con el contexto, en que se habla de cosas precisas y determinadas. Por fin, otros, partiendo del hecho de que la segunda voz se ha entendido desde antiguo en alguna versión (Vg) del *gallo*, que es el sentido que tiene en la literatura rabínica, aceptan este sentido y dan a la primera el de *ibis*, un ave consagrada en Egipto al dios Tot *(ḏḥwty)*. La mayor dificultad que presenta esta sentencia es también el contexto. Se evitaría si el verso se hallara detrás del 38, al comienzo de la sección en que se habla ya del reino animal. El que este verso comience como el 36 puede haber hecho que un escriba inadvertidamente haya tomado uno por otro y haya cambiado así su lugar respectivo. Nosotros, pues, lo colocamos en la traducción después de 38 y allí damos su explicación.

38 Es interpretado de dos modos. Según unos, el verso describiría el aspecto que adquiere el terreno humedecido por el agua:

[15] También los babilonios llamaban a la ley del movimiento circular de los astros «escritura de los cielos».

36 ¿Quién puso sabiduría en el ibis
y dio al gallo inteligencia?

---

por efecto de ella, el polvo en que se había disgregado la tierra con la sequedad se reúne fundiéndose en una masa, como se funde el mineral por la fundición en una masa metálica, fluida al principio y luego dura. Del mismo modo, los terrones endurecidos en que se había dividido la tierra, reblandecidos ahora y con el aglutinante del agua, se reúnen otra vez en una masa única semifluida. Según muchos modernos, sería lo contrario: se describiría el aspecto del campo anterior a la lluvia. Es difícil admitirlo. El polvo no se funde en una masa por efecto de la sequía, sino que ésta disgrega la tierra, la desmenuza cada vez más y, aunque siempre quedan terrones sin disgregarse, éstos no se pueden unir entre sí sino mediante el agua; nunca lo harán mientras estén secos y endurecidos por la sequía. La causa de la mala interpretación es que toman *mûṣāq*, «masa de fundición», por masa «dura»; pero la masa del mineral o metal fundido no es siempre dura; recién fundida es fluida o pastosa, como lo es la tierra recientemente empapada de mucha agua [16].

Admitiendo la versión que damos y el sitio que le asignamos, el verso introduciría bien la parte siguiente del discurso de Yahvé, en que habla de las obras vivas de la creación. La uniría además bien a la sección anterior, ya que la sabiduría de las dos aves de que se trata es la de conocer por instinto de antemano algunos de los fenómenos de la naturaleza inanimada de que se hablaba hasta ahora. Varias leyendas antiguas ponderan la sabiduría del ibis; en particular le atribuyen anunciar con su aparición las crecidas del Nilo. El gallo anuncia con su canto la próxima llegada de la aurora. Por eso en la oración matinal judía se da gracias a Dios «por haber dado al gallo inteligencia para discernir el día y la noche». El P. Jaussen atestiguaba en 1924 la creencia popular en Palestina de que preanunciaba la lluvia [17]. Peters (p.446) dudaba de que el autor de Job conociese el gallo, de origen indio, pero éste era ciertamente conocido en Palestina por lo menos desde el siglo VII a. C. (un sello de ese tiempo presenta en la parte inferior una riña de gallos [en FOHRER, p.50]). Esa «sabiduría» sólo Dios la ha dado [18].

[16] B. Alfrink (B 13 [1932] 77-86) da a *regābîm* el sentido de «piedras». El contexto no favorece esa versión. No se ve cómo por la lluvia se puedan unir entre sí las piedras de un campo, a no ser por el intermedio de la tierra del mismo, de la cual no se haría aquí mención. Es, por lo tanto, también improbable ese sentido de «piedras» en el otro pasaje en que aparece el término (cf. c.21 nt.2).

[17] J. A. JAUSSEN, *Le coq et la pluie dans la tradition palestinienne:* RB 33 (1924) 574-582

[18] A una y otra voz se han dado los más diversos sentidos. De las versiones antiguas no hay dos que coincidan. *ṭuḥôt* lo traducía G «tejido»; S: «lo oculto» (cf. Sal 51,8); Vg: «entrañas»; Targ: «riñones». *śekwî* G lo traduce «bordado en oro»; S: «vista»; Vg (con un Targ): «gallo»; Targ: «corazón». Gran variedad de versiones hay entre los comentaristas. El contexto de los v.35 y 36 les ha hecho relacionar las palabras con algún fenómeno celeste. Cuanto a *śekwî*, no pocos autores, comenzando por Santo Tomás y, con él, no pocos expositores del siglo XVII (Mariana, Tirino, Menochio, Corder), siguieron a San Jerónimo en su versión «gallo». P. Dhorme, fundándose en que el sentido «gallo» del segundo término parecía seguro, dedujo que el primero, dado el paralelismo perfecto entre los dos esticos, debía de ser el nombre de un animal, el «ibis», ave consagrada en Egipto al dios tohu, no el mismo dios, como había supuesto J. G. E. Hoffman (1891). Esa traducción la han hecho suya no pocos autores posteriores; a otros les retrae de esa identificación el contexto en que se halla el verso. El cambio de sitio obvia esa dificultad. Cf. BRL (Gall).

39 **¿Le cazas tú su presa a la leona,**
y sacias el apetito de los leoncillos
40 **cuando se agazapan en los escondrijos**
y se ponen al acecho en la espesura?
41 **¿Quién prepara su pábulo al cuervo**
cuando sus crías claman a Dios,
graznan* faltas de alimento?

39 1 **¿Sabes tú* cómo paren las íbices?**
¿Observas el parir de las ciervas?
2 **¿Cuentas los meses de su preñez**
y conoces el tiempo de su parto?

39-41 El león era frecuente en Palestina en tiempos del AT (cf. Jue 14,5ss; 1 Sam 17,34ss; 2 Sam 23,20; 1 Re 13,24ss; 2 Re 17, 25ss). En los tiempos del NT era más escaso. Su hambre voraz exige presa abundante. Dios se la pone al alcance cuando *la leona*, quedándose al acecho en los escondrijos de la espesura, la busca para sí y para sus jóvenes leones (Am 3,4). Así Dios les caza la presa y sacia su voraz apetito (Sal 104,21).

El león es considerado como el rey de los animales, y como tal era ya tenido en la antigüedad. En cambio, *el cuervo* es un ave despreciable. Pero también a él da Dios su alimento para que lo reparta entre las crías, que con sus graznidos *claman a Dios*, expresión de hondo sentido religioso, que se repite en Sal 147,9 (G) y en 104,21 se aplica a los leones. A Dios se dirigen no sólo los clamores de la oración humana, sino también los inarticulados de los irracionales.

Otro aspecto enigmático y desconcertante ofrece el cuidado de la Providencia en estos versos. ¿A qué ese cuidado tan solícito por seres nocivos o sin provecho?

CAPITULO 39

Conservación de la especie. 39,1-4

1 También Dios es quien cuida de modo misterioso de la multiplicación y de la conservación de la especie. Como ejemplos trae el *íbice* hembra o cabra montés y las *ciervas*, animales bien conocidos para todo palestinense, sobre todo el último [1].

2-4 Todos son rasgos que acusan la presencia de la providen-

*41 l. *yipʿû*; TH: «vagan».
* TH: + «el tiempo de».

[1] El *yāʿēl*, «íbice» o «cabra montés», se menciona en 1 Sam 24,3 y en Sal 104,18. En los textos se alude a lo alto y abrupto de los sitios en que vive. Eso se hace resaltar también en este verso por la adición «de roca», que no pertenece propiamente al nombre del animal. En 1 Sam se habla de «las peñas de los íbices», con que se designa un paraje próximo al desierto de Engaddí, cercano al mar Muerto. La hembra, *yeʿēlâ*, por su esbeltez, sirve al autor sagrado para designar cariñosamente a la esposa en Prov 5,19.

El ciervo, en los dos sexos *('ayyāl, 'ayyālā)*, es frecuentemente mencionado en el AT. Fuera del Deuteronomio, donde se le cita entre los animales comestibles, se nombra sólo en pasajes poéticos, aludiéndose a sus cualidades más salientes: su ligereza (2 Sam 22,34; Sal 18,34; Hab 3,19); el amor maternal de la hembra (Jer 14,5) y la elegancia de su forma (Prov 5,19). El autor de Job atiende a otra cualidad de esos animales: su índole esquiva, que impide al hombre ser testigo de sus preñeces y partos.

3 Se encorvan, echan sus crías
y alejan de sí sus dolores.
4 Cobran fuerzas sus hijuelos, crecen,
corren al campo y no vuelven a ellas.
5 ¿Quién hace vagar libre al onagro,
desató de coyundas al asno montés,
6 al que asigné por casa el desierto,
por morada el salobral?
7 El se burla del tumulto de la ciudad;
no tiene que oír el grito del arriero.
8 Va buscando por los montes su pasto,
va a la zaga de toda hierba.
9 ¿Se avendrá el toro salvaje a servirte
y a pernoctar junto a tu pesebre?

---

cia de Dios en la propagación de los animales del monte, a la par que la hacen parecer ausente de ella [2] (5-30; 40,15-41,26 [Vg 40, 19-41,23]).

El asno salvaje. 39,5-8

5 En este verso hay dos nombres de animal, el segundo hap. leg. Parece cierto que en toda la perícopa, como sucede en las que inmediatamente siguen, no se trata más que de una especie animal (nota todos los verbos en singular; lo contrario en la perícopa anterior, en que se trataba de dos distintos). La descripción se adapta mejor, parece, al *asno salvaje* u *onagro* que a la cebra, como traducen autores modernos, aquí y en los otros pasajes (6,5; 11,12; 24,5), el primer nombre [3]. La antítesis que se establece entre las costumbres de este animal y la del asno común parece indicar que ha de haber mayor semejanza entre ellos que la que hay entre el asno y la cebra.

6-8 El conjunto de esas cualidades hace del asno salvaje un animal extraño y enigmático. ¿A qué sus costumbres tan diferentes de las del asno común?

El toro salvaje. 39,9-12

9 El toro salvaje es otro de los animales en que aparece el aspecto paradójico de las obras de la creación. Un animal semejante al buey, de fuerza extraordinaria, del que podría sacar el hombre mucho provecho si no fuera por su indomable indocilidad y rebeldía. No se trata del búfalo propiamente dicho, sino del *toro salvaje*, el «taurus urus» de Linné, el *rīmu* de los monumentos cu-

[2] En los v.2-4 se habla conjuntamente de los dos animales nombrados en el v.1. No deja de aparecer en ellos el aspecto paradójico de la sabia providencia de Dios: en sus partos, los dos animales están privados de cualquier cuidado que el hombre pudiera prestarles, de habitar, como los animales domésticos, bajo su techo; pero, a pesar de eso se despachan sin dificultad. Las crías, apenas pueden valerse por sí, olvidan del todo a los que le dieron el ser, pero ese despego les pone en disposición de poderlo dar ellos a otros y conservar así la especie.

[3] Así L. Köhler, *Archäologisches, 21 pere' = Equus Grevyi Oustalet:* ZAT (1926) 59-62. Le siguen Fohrer, Hölscher. Con razón dice Peters que es claro que *pere'* es el asno salvaje de que se habla en el segundo estico. Acerca del asno salvaje, cf. Fr. Altheim, *Gesicht vom Abend und Morgen* (Frankfurt 1955) p.102s.

10 ¿Lo mantendrás en el surco por las riendas
y le harás arar la vega detrás de ti?
11 ¿Podrás contar con sus grandes fuerzas
y confiarle el fruto de tus labores?
12 ¿Crees de él que volverá
para reunir tus mieses en la era?
13 El ala del avestruz es ágil,
mas no es el plumaje de* la cigüeña su plumaje*.

---

neiformes, que ofrecen representaciones pictóricas de él (v.gr., en la puerta de Ištar de Babilonia [AOB² f.376] y en las representaciones de caza)[4]. Un tiempo existió también en Palestina, donde se han hallado restos de huesos. A diferencia del búfalo, no se deja domesticar.

10 Ni la versión ni la interpretación son ciertas y enteramente satisfactorias. Muchos autores corrigen el texto y leen: «¿Le atas (al toro salvaje) la cerviz con cuerdas? ¿Traza él surco detrás de ti?» Se trataría, según algún autor (H. Guthe: Fs. Budde, p.75-82), del surco que habría de señalar el límite entre los campos, no de aquel en que se debía echar el grano. Para que el trazado de la línea divisoria fuera el debido, tenía que guiar el labrador por medio de riendas al buey, que lo trazaba siguiendo al guía con toda docilidad. Imposible que eso hiciera el toro salvaje.

El misterio de los animales salvajes. 39,13-18

13 En la perícopa hay algunos versos oscuros, de interpretación incierta. Así ya este primero, que ha dado lugar a gran número de versiones e interpretaciones. Según la que aceptamos, en el verso se contraponen las plumas o alas del *avestruz* (el autor habla del avestruz hembra) y las de la *cigüeña*. Las del avestruz, aunque son «ágiles» por la rapidez con que las mueve el ave, no permiten a ésta elevarse a lo alto. En cambio, la cigüeña se vale de las suyas para volar a gran altura. El avestruz se ha de contentar con batir rápidamente sus alas en su veloz carrera (cf. v.18) o moviéndose en círculos estrechos, como danzando[5]. Pero parece que se quiere aludir también a la diversa manera, clemente (la cigüeña se llama en hebreo «la piadosa») o despiadada, como emplea una y otra ave su plumaje en la cría de sus polluelos (cf. v.14ss).

*13 [a] l. *ʾebrat* (st. cst.); TH: st. abs. [b] l. *nōṣātāh*; TH: «y el plumaje».

[4] César *(Bell. gall.* 6,28) describe los que había en Germania como de magnitud algo menor que la del elefante y de figura y color del toro; de gran fuerza y ligereza y muy feroz. Son las cualidades que atribuye el AT al *rᵉʾêm (rᵉʾêm, rêm)* en los distintos pasajes en que lo menciona, concretándolas en sus grandes y robustos cuernos muy temibles (cf. Núm 23,22; 24,8; Dt 33,17; Sal 29,6; 92,11; Is 34,7), de los que el salmista pide ser liberado (Sal 22,22). De ellos dice César que son muy distintos cuanto a magnitud y forma de los del toro común. G traduce μονόκερως y Vg *unicornium* o «rhinoceros». Cf. J. J. Hess, *Beduinisches zum A. und N. Testament:* ZAW 35 (1915) 121.

[5] Según Hölscher (p.98), los granjeros de El Cabo llaman a estos movimientos giratorios del ave «la danza del avestruz». La complacencia con que los ejecuta la expresa bien el verbo *ʿls* («deleitarse en algo»), que atribuye a las plumas mismas. Podría traducirse: «las alas del avestruz se mueven placenteras».

14 El abandona en tierra sus huevos,
deja que se calienten en la arena.
15 Olvida que un pie puede aplastarlos,
o una bestia salvaje pisotearlos.
16 Trata con dureza a sus hijos como si no fueran suyos;
de que sean vanas sus fatigas está sin cuidado,
17 porque hizo Dios que no aprendiera sabiduría
y no le hizo partícipe de la prudencia.
18 Mas cuando, al *venir los cazadores*, huye batiendo las alas,
se ríe de caballo y caballero.

14-17 El interés que desde su punto de vista podía tener para el autor el avestruz hace improbable la opinión de algunos críticos que tienen esta perícopa por añadidura posterior. Lo mismo habremos de decir luego de las dos que cierran el discurso de Yahvé.

En toda esta descripción de las costumbres del avestruz, el autor sagrado habla conforme al modo de pensar del pueblo, fundado en lo que de él podía haber observado. En realidad, el avestruz pone sus huevos en el suelo, en una oquedad que excava con sus uñas, y hasta que ha terminado de ponerlos todos, de uno en uno cada dos días, no comienza a incubarlos, sino que los deja en la arena cubiertos con ella para que no queden expuestos al calor directo del sol. Luego los van incubando alternadamente la hembra y el macho y, si algún tiempo los dejan solos, siempre cuidan de cubrirlos con arena [6]. A pesar de eso, la insipiencia del avestruz es también proverbial entre los árabes [7].

18 El sentido del verso queda oscurecido por la incierta significación de un vocablo. Dando a éste con muchos autores el sentido que la raíz *(māra)* tiene en árabe de «agitar», «correr agitando el aire con las alas», se obtiene el que hemos dado al verso, muy en armonía con el primero de esta sección. Los dos expresan la idea principal que el autor quería poner de relieve: la admirable ligereza del avestruz, que, a pesar de estar impedido de volar, puede escapar a la persecución de los cazadores (prop. «flecheros»), sin que tenga que temer al caballo ni a quien lo monta [8]. Los otros versos intermedios son más bien una digresión provocada por la comparación con la cigüeña, «la piadosa», y que sirve para acentuar la opuesta unión de cualidades que el autor va presentando en los animales que describe desde 38,39.

*18 l. *keʿēt bōʾ mōrîm;* TH: «a lo alto».

[6] Cf. Hölscher, p.98.

[7] Aunque el avestruz no es animal palestinense, se cita varias veces en el AT. Es un animal impuro (Lev 11,16; Dt 14,15), cuyo grito, como el del chacal, semeja un quejido (30,29). Por eso se le llama en v.13 «el clamoroso» (en plural *de generalización;* cf. Joüon, § 136j). Habita en el desierto (Is 13,21; 34,13; 43,2; Jer 50,59; Lam 4,3), pero necesita del agua (Is 43,20). Como el nombre es distinto del que le da nuestro autor *(rᵉnānîm)*, unos cambian éste por el de *yᵉʿēnîm*, y algunos creen que se trata de otra ave; lo que no parece probable.

[8] Este es el único pasaje en que se asocia el caballo con la caza.

19 ¿Das tú al corcel la fuerza?
¿Revistes su cuello de temblorosa crin?
20 ¿Le das poder saltar como la langosta?
Terrible es su soberbio resoplido.
21 Piafa* ufano en la llanura;
con ímpetu va al encuentro de las armas.
22 Se ríe del espanto; no se atemoriza
ni retrocede ante la espada.
23 Encima de él resuena la aljaba,
la fulgurante hoja de la lanza y el venablo.
24 Con estrepitoso fragor devora el campo;
al sonar la trompeta no hay quien le contenga.
25 A cada toque clama: '¡Ea!';
husmea de lejos la batalla,
la atronadora voz de mando de los capitanes y el estrépito de la pelea.

El caballo. 39,19-25

La mención del caballo al fin de la descripción anterior prepara ésta, celebrada por todos los comentaristas como una de las más hermosas: «La castiza nobleza del corcel, la conspicua junta de hermosura, fuerza y valor han arrebatado al poeta» (WEISER, p.248). El caballo no aparece de ordinario en el AT a una luz tan favorable [9].

En la descripción del caballo no es tan claro el aspecto paradójico que se advierte en las descripciones precedentes. Aunque tal vez lo está en que animal tan hermoso tenga sus complacencias en espectáculo tan cruel o en su correr alocado hacia la muerte.

*21 l. singular; TH: plural.

9 Los profetas veían en su uso excesivo y, sobre todo, en la confianza que una abundante posesión de caballos suscitaba en algunas épocas en Israel, por el poder militar que confería, un peligro para dejar de confiar únicamente en Dios, única verdadera razón de la fortaleza del pueblo de Dios. Así, los profetas anunciaban al pueblo que su esperanza en corceles y carros quedaría frustrada (Is 30,15s; 31,1.3; Ez 17,15). Que su salvación estaba en Dios, no en los caballos (Os 1,7; 10,13; cf. Sal 33,17; 76,7; Prov 21,31). Eso muestra el atractivo y seducción que causaba en Israel la fuerza y brío del caballo, que, si no llegó a ser de uso extendido, su cría tuvo mucho desarrollo en tiempo de Salomón (1 Re 5,6 [Vg 4,26]), parte para el tiro de los carros de su ejército o como cabalgadura (cf. 1 Re 9,19; 10,26), parte como objeto de comercio con los pueblos extranjeros (1 Re 10,29). En 1 Re 18,5 se mencionan los caballos de Ajab, de los que se habla también en monumentos de Salmanasar. En 1 Re 22,4 y 2 Re 3,7 habla Ezequías de «sus caballos» de guerra, de donde podemos concluir que también otros reyes los tendrían. Como cabalgadura de honor para reyes y príncipes se menciona en Ecl 10,7; Jer 17,25; 22,4. Una de las puertas del palacio de los reyes se llamaba «de los caballos» (2 Par 23,15). Como Job, reconocen otros autores sagrados la fuerza y agilidad del caballo (Sal 147,10; Jer 4,13; 8,6; 12,5; Hab 1,8); lo impresionante del relincho y del resoplido (Jer 8,16); la dureza de sus resonantes cascos (15,18; Jer 47,3); su arrojo para la pelea (Jer 8,6). Pero, junto a estas cualidades que enaltecen al caballo, se notan otras que lo rebajan (cf. Tob 6,17 [Vg]; Sal 32,9). De unas y otras se toma pie para varias comparaciones (Cant 1,9; Is 63,13; Jer 5,8; 8,6). Digna de mención es la metáfora de Judá del que Dios hace su caballo de victoria en la batalla (Zac 10,3). El caballo interviene en varias visiones y apariciones divinas. En Hab 3,8.15, v.gr., caballos llevan el carro victorioso de Dios por encima del oleaje del mar. Cf. F. S. BODENHEIMER, *Animal and Man in Bible Lands* (Leiden 1960) p.646-648; W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel* (Baltimore 1942) 135s; A. G. BARROIS, *Manuel d'archeologie biblique* I (Paris 1939) p.284-285; II (1953) p.89-91.98. 100. Pueden verse también los diferentes diccionarios bíblicos.

26 ¿Acaso merced a tu inteligencia se remonta el halcón,
extiende sus alas al viento sur?
27 ¿Es que por mandato tuyo se eleva el águila
y pone su nido en las alturas?
28 Sobre la roca habita día y noche,
encima de los picachos y en lugar inaccesible;
29 desde allí acecha su presa,
sus ojos desde lejos la descubren.
30 Con avidez sorben sus polluelos la sangre;
donde hay cadáveres allí está.

El halcón y el águila. 39,26-30

A diferencia de las descripciones precedentes, ésta, al parecer, junta dos especies de aves; las dos de alto vuelo, pero de instintos diferentes. A la primera *(nēṣ* [v.26]) suelen identificarla los modernos con *el halcón*. Para los antiguos era el gavilán [10]. En el v.27, en cambio, se habla del *nešer*, en el que antiguos y modernos ven designada unas veces el águila y otras el buitre. Aquí sería *el águila* [11]. Querer suprimir esta palabra en ese verso sería arbitrario; la descripción que sigue parece reclamarla. Lo que primariamente se pone de relieve es la facultad de elevarse por el vuelo a gran altura, cosa común a ambas aves, pero se notan luego matices que las caracterizan y distinguen.

CAPITULO 40

Con este capítulo empieza una sección que trata del hipopótamo (40,15-24 [Vg 40,10-19]) y del cocodrilo (40,25-41,26 [Vg 40, 20-41,25]).

En el TH sigue un brevísimo apóstrofe del Señor a Job y una respuesta de Job, muy breve, a Dios, quien, como si Job no hubiera respondido, vuelve a apostrofarlo. Son muchos los autores que ven aquí una añadidura que no puede proceder del poeta del diálogo y unen en uno los dos apóstrofes divinos: 40,1 y 40,7-14, al cual hacen seguir la respuesta de Job en 42,1-6, con que termina la parte poética del libro. La principal diferencia está en que Dios no

[10] El instinto de migración no es propio del águila. Hay, pues, que distinguir de ella al *nēṣ* e identificarlo con el halcón o con el gavilán, del que hay en Palestina alguna especie migratoria (cf. H. B. TRISTRAM, *The natural History of the Bible* [London 1889] p.190; M. HAGEN: LexB 1 [62]). La traducción de *ya'ăbēr*: «echar pluma», de San Jerónimo, aceptada por Dhorme y algún otro, no parece exacta. Es ésa una propiedad común a todas las aves, y no va paralela con la del otro estico «tiende las alas». La mayoría de los modernos traduce «levanta el vuelo». El halcón, primeramente, se remonta a la altura, y luego dirige su vuelo hacia el sur.

[11] El águila, no menos que el buitre, se ceba en los cadáveres recientes de muertos violentamente. $y^{ec}al^{c}\hat{u}$ (v.30) se suele leer $y^{e}la^{c}l^{ec}\hat{u}$, ya que la raíz $^{c}l^{c}$ no aparece en hebreo fuera de aquí; pero se ha admitido en el hebreo moderno con las dos significaciones: «sorber» y «cubrirse de plumas». En nuestro pasaje significa lo primero, denotando también la avidez: «sorber con avidez», o quizá mejor, «estar ávido de sorber».

Desde el v.31 hasta el fin del c.41 la numeración de versículos difiere en el TH y en la Vg: 40,1-5 TH = 39,31-35 Vg; 40,6-41,1 TH = 40,1-28 Vg; 41,2-26 TH = 41,1-25 Vg. Seguimos la numeración del TH.

hace a Job preguntas de la clase que hacía en las otras descripciones [1].

Nuestra posición ante estas hipótesis es la siguiente. No se ve razón suficiente para tener por espúreas las dos descripciones de Behemot y Leviatán. Ellas revelan un poeta de la talla del autor del libro. Como las precedentes, están dirigidas a un interlocutor, en diálogo con él. Nótese la diferencia con las instrucciones, observaciones, etc., de los Proverbios, hechas a todo el que las quiera oír. Es verdad que no recurren aquí las preguntas que Dios hacía en las otras descripciones, pero tampoco en éstas las preguntas se conservaban inmutables. El autor tiene siempre cuenta con la variedad, y así logra no repetirse en las distintas secciones. Alguna de éstas tiene, por lo demás, una estructura formal parecida a las de los dos fragmentos de que hablamos: la del toro salvaje se asemeja a la del cocodrilo o Leviatán, y la del avestruz, a la del hipopótamo o Behemot. Es verdad que no faltan autores que no admiten que la perícopa del avestruz pertenezca al libro original. Que el autor haya querido terminar la revista de tipos del reino animal con estos dos menos conocidos y de cualidades tan chocantes y asombrosas, tiene perfecta explicación por ser ellos los más aptos para poner de manifiesto el lado paradójico o contradictorio de la creación. Admitimos, por tanto, como auténticas las dos perícopas. En cambio, nos parecen de peso las razones que hacen creer que el autor no puso más que un apóstrofe de Yahvé a Job y que lo dejó para el final del discurso divino.

Lo único que hay que suprimir es la respuesta primera de Job.

El final del discurso de Yahvé lo forman, pues, las descripciones de dos bestias monstruosas; por su grandeza y fuerza, la primera, y por su estructura corporal y su fiereza, la segunda. A la primera (40,15-24) la llama *b^e^hēmôt*, nombre que la Vg y S dejan sin traducir, y que es el plural de *b^e^hēmâ*, «bestia», sin duda plural intensivo: «la bestia máxima». En general, los modernos la identifican con el *hipopótamo*, al que conviene la descripción. Otras hi-

[1] Hay quien quiere hallar explicación de las diferencias estilísticas de estas dos descripciones en su índole figurada, pues se trataría de personificaciones de fuerzas naturales o de pueblos hostiles a Dios, o de figuras mitológicas. Así Westermann y Terrien. Está en contra que los rasgos con que se describen las dos bestias, aunque a veces hiperbólicos, convienen a dos animales bien determinados: el hipopótamo y el cocodrilo. Lo particularizado de la descripción sugiere más bien la interpretación propia. El que el autor se haya detenido tanto en la descripción de ambos animales se explica por lo poco conocidos que eran a los lectores y porque le interesaba poner de relieve lo extravagante y casi absurdo de la estructura corporal de bestias tan extrañas. Con tal descripción llegaba el discurso de Yahvé al «fortísimo» final, capaz de quebrantar por entero cualquier conato de resistencia de Job. La descripción no es, por lo tanto, inútil, sino en cierto modo necesaria o muy conveniente. Ella, a pesar de su extensión, se conserva vigorosa en todas sus partes y llena de fuerza poética. Si son muchos los autores que rechazan su autenticidad, C. Kuhl ([1953] p.267) cita 17 partidarios de la autenticidad, y podría haber añadido otros.

El hipopótamo, junto con el cocodrilo, aparece en los monumentos del antiguo Egipto y en los de la última época. Como es natural, era uno de los dioses del panteón egipcio. J. Vandier *(Une statuette de Touéris:* Rev. du Louvre et des Musées de France 12 [Paris 1962]) describe una representación estatuaria de la diosa hipopótamo. Cf. G. Lefebvre, *Le tombeau de Pétosiris* (Le Caire 1923-24) III lám.51. De los dos animales tratan también los autores griegos y latinos. Del hipopótamo, Herodoto, II 71; Aristóteles, *Historia de los animales* II 10 y en otros diversos lugares; Diodoro de Sicilia, I 35; Plinio, *Hist. Nat.* VIII 95. Del cocodrilo, Herodoto, II 69; Diodoro, I 84; Plinio, VIII 148, etc.

40 (40, 1-14 después de 41,26)

15 Mira ahí al hipopótamo* ante ti,
que come hierba como el buey.
16 Mira la fuerza que hay en sus lomos,
y la robustez en los músculos de su vientre.
17 Atiesa su cola como un cedro,
densos se entretejen los nervios de sus muslos.
18 Sus vértebras son tubos de bronce,
sus huesos cual barras de hierro.
19 Primicia es del obrar divino,
***hecho para adalid de sus compañeros*.**

---

pótesis propuestas se muestran desacertadas. La segunda es llamada *liwyātān*, nombre que hemos hallado en 3,8 como designando un monstruo caótico. Aquí designa el *cocodrilo*. Son los dos únicos animales descritos en Job que no existían en Palestina, aunque cocodrilos debió de haber en algún tiempo en la costa palestinense, en las inmediaciones del torrente *Nahr ezzerqā*, al norte de Cesarea, al que Plinio *(Hist. nat.* 5,17) llama «crocodilon», mientras Estrabón habla de la Κροκοδείλων πόλις. Ambos se daban con abundancia en Egipto, y de allí pudo conocerlos el autor sagrado. Si damos por probable que el autor dejó la descripción de estos dos animales para el fin del discurso de Yahvé, aparecerá clara su intención de lograr que, al hacerle Dios su última interpelación, estuviera Job sobrecogido por la impresión que tenía que haber causado en él la representación de bestias tan extrañas y descomunales, en las que llega a lo sumo el aspecto desproporcionado, discordante y paradójico de la naturaleza.

El hipopótamo. 40,15-24

15 En el primer estico, según el TH, se haría mención de la creación de la bestia: «creada por mí como tú». No aparece razón para que se dé especial relieve a esa circunstancia. G la omite. El estico no quiere más que proponer el tema, llamando hacia él la atención de Job. En el segundo nota el poeta una propiedad del hipopótamo, a primera vista en oposición con su extraordinaria robustez: no es un animal carnívoro, *come hierba*.

19 Por su corpulencia extraordinaria, la mayor en los animales conocidos por el autor, bien merece el título de *primicia* u obra maestra entre las del Creador [2]. La expresión es hiperbólica, como

*15 TH: + «que creé».
*19 l. *heʿāśû[y] nōgēś ḥăbērā(y)w*; TH: «su Hacedor aproxima su espada».

[2] La expresión «principio de los caminos de Dios» se suele tomar en el sentido de «primicia de sus obras». Otros dan aquí también a *drk* el sentido del ugarítico *drkt*, «poder», «fuerza». El sentido cuadraría muy bien con el contexto: el animal, por su corpulencia, robustez y fuerza, sería acreedor al título de «obra maestra del divino poder». Cf., con todo, H. ZIRKER, *drk = potencia?*: BZ 2 (1958) 291-294. *rē'šît*, como en otros lugares, no denota aquí prioridad temporal, sino preeminencia (cf., v.gr., Dt 33,21; 1 Sam 2,29; 15,21; Am 6,6). En cambio, en Prov 8,22 denota las dos cosas. Cf. J. DE SAVIGNAC, *Note sur le sens du verset VIII, 22 des Proverbes*: VT 4 (1954) 429; J. M. BAUER, *Initium viarum suarum primitiae potentiae Dei*: VD 35 (1957) 222-227. El hipopótamo alcanza una longitud de 4 a 4,50 metros, y una altura de 1,50. Pesa de 2.000 a 2.500 kilogramos.

20 Seguro pábulo le ofrecen los montes
donde toda bestia campestre retoza.
21 Bajo los lotos se tiende,
en lo escondido del cañaveral y de la marisma.
22 Los lotos le cubren dándole sombra;
los sauces del torrente le circundan.
23 Aunque crezca* el río, no se da prisa a huir;
está tranquilo aunque mane hasta su boca un Jordán.
24 ¿Quién es* capaz de asirlo por los ojos,
atravesar sus narices con un punzón?

---

lo prueba que luego se diga eso mismo del cocodrilo (41,25). En Proverbios (8,22) se reserva esa expresión a la sabiduría.

Por eso también le compete un primado entre los otros animales, *sus compañeros*, aunque no conquiste ese primado por el terror, pues es de suyo manso e innocuo. Este es el sentido que puede darse al segundo estico del verso, corrompido ciertamente en el TH. Es el que le dan la mayoría de los autores modernos [3].

20 Siendo prevalentemente vegetal su alimento, lo halla fácilmente en los campos próximos al agua del río, a los que el autor, como palestinense, concibe a modo de *montes* o colinas [4].

21-23 El autor sagrado nombra los *ṣeʾĕlîm*, cuya identificación con el *loto* no es cierta [5].

La mención del *Jordán* la hallan aquí muchos autores fuera de sitio. Ni creen que pueda tomarse el nombre en sentido genérico de río [6].

24 La semejanza del verso con algunos de los que siguen, referentes al cocodrilo, y la poca relación que tiene con los que preceden, hacen probable la sospecha de que debe de ser una variante de alguno posterior, introducida aquí indebidamente [7].

*23 l. *yišpaᶜ* c. G; TH: «oprime».
*24 + *ûmî hûʾ*

3 No faltan, con todo, autores que, conservando el texto hebreo, «su Hacedor [le] acerca la espada», toman «espada» como metáfora de sus largos y afilados dientes, con los que el hipopótamo corta los vegetales de que se alimenta. Pero la metáfora no es muy apta, y el modo de expresión resulta violento. Más lo es la traducción de Terrien: «le amenaza con la espada», es decir, con la destrucción.

4 Del sentido de *bûl* no hay certeza. Generalmente se identifica con *yᵉbûl*, «producto de la tierra». El sentido cuadra con el otro lugar en que se halla la palabra (Is 44,9). No parece, pues, necesario darle otra significación, v.gr., «tributo» (Dhorme); «madera seca» (Fohrer); o corregir el texto (Terrien).

5 *ṣĕʾelîm* (hap. leg.), que se traduce con frecuencia por «lotos», ciertamente no es la célebre planta acuática, *Nymphaea lotus* o *Lotus aegyptiacus*, ni, a lo que parece, el espino llamado en castellano «azufaito loto» *(Zizyphus lotus)*, por ser, como nota L. Fonck *(Streifzüge durch biblische Flora*: BSt 1 [1900] 96s), demasiado bajo (1 a 1,50 metros) para poderse guarecer el hipopótamo bajo su sombra. Fonck cree que se trata del *Crataegus monogyna* o del *Zizyphus vulgaris*. Cf. también I. Löw, *Die Flora der Juden* III (Wien u. Leipzig 1924) p.134s; P. Humbert, *En marge du dictionnaire hébraique, Job 40,21*: ZAW 62 (1949-50) 206.

6 El sentido genérico de *yardēn* («corriente impetuosa») se haría más fácil si el nombre viniera del verbo *yārad* («descender»). Pero, aunque se trate de una etimología popular, pudo ella haber influido en la generalización del nombre. Sobre la etimología de *yardēn*, cf. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine* (Paris 1933) p.474-483; HBA y EBG s.v. *Jordán*. Algunos expositores (v.gr., Fohrer) rechazan el término en el texto, como glosa.

7 El sentido del verso no es del todo cierto. Peters, siguiendo a J. J. Reiske, *Coniecturae in Jobum et Proverbia* (Lipsiae 1779), sustituye *bᵉᶜênā(y)w* por *bᵉšinnā(y)w* («por sus dientes»), que da sentido más fácil al estico. *môqᵉšîm* es de ordinario «armadijo» para cazar animales, lo que no va bien aquí. Parece que ha de ser un «punzón» o «palo» con que traspasar la nariz de la bestia. Hay quien propone la corrección *qimmôšîm*, término que en Is 34,13 y Os 9,6 se traduce por «ortigas», pero al que dan aquí el sentido de «arpones». Es verdad que en Egipto

25 Podrás tú pescar con anzuelo al cocodrilo,
sujetar su lengua con una cuerda?
26 ¿Le pasarás las narices con un junco,
o atravesarás la mandíbula con un pincho?
27 ¿Tendrá que hacerte muchas súplicas
o dirigirte blandas palabras?
28 ¿Hará un trato contigo
para que lo tomes por siervo perpetuo?
29 ¿Jugarás con él como con un pájaro,
y lo atarás para [solaz de] tus niñas?
30 ¿Traficarán con él los socios de pesca?
¿Se lo repartirán entre sí los mercaderes?
31 ¿Acribillarás de flechas su piel?
¿Le clavarás el arpón en la cabeza?
32 Prueba a ponerle la mano encima;
pensarás en la pelea; lo dejarás.

El cocodrilo y el hombre. 40,25-41,3

25 El hombre no se adueñará del cocodrilo *(liwyātān)* [8], como hace con otros animales, cogiéndolo con anzuelo como si fuese un pescado. Ignoraba sin duda el autor que (según Herodoto, 2,70) los egipcios cogían de hecho cocodrilos por medio de garfios [9]. En el segundo estico se continúa la imagen del primero: tragado el anzuelo, al tirar de la cuerda, la rigidez de ella inmoviliza la lengua [10].

26 Parece que el autor en este verso tiene en la mente escenas de pesca, no de la conducción de animales o esclavos por medio de cuerdas pasadas por la nariz o los labios de los cautivos (cf. 2 Par 33,11; Jer 37,29; Ez 19,2; ANEP fig. 440).

29-30 El que los niños hagan su juguete de los pajaritos parece común a todos los tiempos y países (cf. Catulo, 4,1-2; PW 6,1777).

Interesante es la nota arqueológica de *socios* o sociedades de pesca que reaparece en el NT (Lc 5,7).

32 En hebreo, los verbos están en imperativo y yusivo. El primer imperativo tiene fuerza concesiva («prueba o intenta si quieres»);

se usaban arpones para la caza del hipopótamo (cf. T. Tave-Söderberg, *On Egyptian Representations of Hippopotamus Hunting as a religious Motiv:* Horae Soederblomianae III [Uppsala 1953] 30ss), pero no se buscaba traspasar con ellos la nariz de la bestia. Nuestro autor no parece tener presente la caza del hipopótamo; sólo quiere indicar irónicamente el terror que bestia tan descomunal infunde: nadie se atrevería a irritarle haciendo con ella lo que se hace impunemente con un animal pequeño e inofensivo. Otros autores (A. B. Ehrlich, *Randglossen zur hebräischen Bibel* [Leipzig 1913], a quien sigue Dhorme) toman *ṣimmôšîm* como equivalente a «espinas», pero de suyo es toda la planta, con sus espinas o aguijones.

8 Algunos críticos (v.gr., Fohrer, que cita a B. D. Eerdmans, *Studies in Job* [Leiden 1939, y Driver-Gray, p.353) suponen que en la perícopa se unen dos fragmentos de diverso origen. Pero un mismo autor pudo presentar la fiera bajo los dos aspectos, que no se contradicen, sino que se completan. La descripción más particularizada que la del hipopótamo se debe tal vez a ser mejor conocido el cocodrilo por el escritor.

9 Tal vez el escritor no quiso negar que se pudiera coger el cocodrilo, sino que se pudiera pescar, como un pescado ordinario, por medio de un anzuelo, que es el sentido de *ḥakkâ* en los otros textos en que aparece: Is 19,8 y Hab 1,9.

10 Aquí se aparta el autor de la opinión común entre los antiguos, que creían que el cocodrilo carecía de lengua (Herodoto, II 68; Aristóteles, *Hist. animal.* II 10).

41
1 ¿Ves?; tu confianza quedó fallida;
su sola mirada deja aterrado.
2 Nadie hay tan temerario que lo provoque:
¿quién podría estar a pie firme ante él?
3 ¿*Quién le hizo frente* *y quedó ileso*?
No* lo hay debajo del cielo.
4 No pasaré en silencio sus miembros:
hablaré de su fuerza imponderable*.
5 ¿Quién alzó su vestido exterior,
pasó a través de su doble coraza*?
6 ¿Quién abrió las valvas de sus fauces*?;
¡en derredor de sus dientes anida el terror!
7 Hileras de escudos forman su dorso*;
cerrado como por sello de pedernal*.
8 Tan juntos están uno de otro
que ni un soplo pasa por ellos;
9 adheridos cada uno a su vecino,
forman un bloque indestructible.

---

el segundo imperativo y el yusivo tienen, como a veces sucede en poesía, valor de futuros (Joüon, § 114kp).

CAPITULO 41

1-3 Estos versos desarrollan la idea de la fuerza del hipopótamo. Algunos expositores, conservando el texto, piensan en la fuerza y dominio universal de Dios. Pero esto no se armoniza con el contexto. Admitida la corrección indicada en el texto, el nexo es claro. Rom 11,35 cita este paso en el sentido del TH. Pero puede ser mera acomodación.

Descripción del cocodrilo. 41,4-26

4 El texto hebreo parece corrompido. Los modernos lo rehacen de diversos modos. Las correcciones, admitidas y propuestas en parte por Dhorme, dan un sentido satisfactorio. El mejor parece el que toma el primer estico sin cambio, dando al término *baddā(y)w* el sentido de «miembros», como en 18,13; y en el segundo cambia *ûdᵉbar* en *waʾădabbēr*, en perfecto paralelismo con *lōʾ-ʾaḥărîš* («no callaré») del primero, y asimismo el ininteligible *wᵉḥîn* por *ʾên*, y da a *ʿerek* (sin sufijo) el sentido de «estimación» (Dhorme Ehrlich). Después de haber hablado Dios del animal desde un punto de vista general, va a hablar ahora particularmente de sus miembros (v.5-13) y también de su fuerza o resistencia (v.14-21).

8-9 Los dos versos se completan: el 8 habla de la proximidad de las escamas entre sí; el 9, de la fuerza con que están trabadas.

*3 [a] l. *mî hûʾ qiddᵉmô*; TH: «quién me...», [b] *wayyišlām*; TH: «y le pagaré». [c] l. *lōʾ*; TH: «para mí».
*4 [a] l. *wāʾădabbēr gᵉbûrātô*; TH: «palabra de las fuerzas». [b] l. *ʾên ʿērek?*; TH: ?
*5 l. *siryōnô* c. G; TH: «freno».
*6 l. *pîw* c. G; TH: «de su faz».
*7 [a] l. *gēwōh* c. G Vg; TH: «su soberbia». [b] *ḥôtam ṣōr* c. G; TH: «sello *apretado*».

10 Su estornudo irradia luz,
sus ojos son como los ojos de la aurora.
11 De su boca salen antorchas,
saltan centellas de fuego.
12 De sus narices sale humo
como de hornaza* encendida y ardiente*.
13 Su aliento enciende los carbones,
de sus fauces brotan llamas.
14 En su cerviz reside la fuerza,
ante él salta el terror.
15 Las mollas de su carne son macizas;
firmes están en él: no blandean.
16 Su corazón es duro cual la roca,
sólido como piedra de molino.
17 Cuando él se alza, temen los fuertes;
de espanto pierden el sentido.
18 Espada que le toque no se clava,
ni lanza, ni dardo, ni venablo.

10-12 Lo hiperbólico de las comparaciones es claro, y no hay en ellas nada de mítico o legendario [1]. El color de los ojos los compara el poeta con los tonos rojizos que toma el cielo al despuntar la aurora, que los hebreos llamaban los párpados u *ojos de la aurora* [2]. Cf. 3,9.

12-13 Las imágenes que emplea el autor en estos versos y en los siguientes se hallan también en los autores clásicos. La del fuego y humo, en la descripción del hipopótamo, de Aquiles Tacio (IV 2). Como la fuerza y el terror acompañan al cocodrilo, llevan Deimos y Fobos el carro de Ares (Hesíodo, *Scutum Herculis* 195) y el Terror y el Metus protegen a Palas (Apuleyo, *Metamorph.* X 31).

14 La fuerza y el terror están personificados [3]. La descripción recuerda la teofanía de Habacuc (3,5).

17 Leído e interpretado de diverso modo. Varios modernos, siguiendo a Beer, traducen: «Cuando él se alza, temen las olas; del mar se retiran».

La idea parece estar fuera de la esfera en que se mueve la mente del autor: la del terror que el cocodrilo causa en el hombre. Es además raro que aquí se atribuya al *liwyātān* lo que sólo se atribuye a Dios en la Escritura: aquietar el mar, del que *liwyātān* aparece siempre federado. Sin corregir el texto, como hacen esos autores, se puede traducir con otros (Vaccari, Nolli) como hemos hecho. Así el verso desenvuelve la idea de v.14b (como los dos anteriores son una extensión de 14a), no sin repetir lo dicho en v.1-2.

*12 [a] l. *h*^{e}*kûr*; TH: «cesta». [b] l. *w*^{e}*'ōgēm*; TH: «hilo de junco».

[1] E. F. C. Rosenmüller, *Scholia in V. T. in compendium redacta* IV (Lipsiae 1832), cita la descripción de un caimán, semejante a la de estos versos, debida a un viajero de América.

[2] S. Bochart, en su *Hierozoicon*, trae un texto de Horapollon (puede verse en Rosenmüller, p.455; Dhorme, p.480; Hölscher, p.100), según el cual, en la escritura antigua egipcia, los ojos del cocodrilo eran representación jeroglífica de la aurora.

[3] F. M. Cross (*Ugaritic db'at and Hebrew Cognates*: VT 2 [1952] 163) propone dar a *d*^{e}*bā'â* el sentido de «fuerza», «violencia». A su favor está el paralelismo con v.14a, el hapax *dōbe'* (Dt 33,25), que G S Targ (O) traducen por «fuerza», y el sentido de la raíz en el hebreo moderno.

19 El hierro lo estima por paja,
el bronce por madera podrida.
20 La flecha del arco no le hace huir,
las piedras de la honda se le hacen de paja.
21 La maza la tiene por estopa
y se burla del vibrar de la lanza.
22 Por debajo tiene agudas tejuelas;
arrastra un trillo sobre el limo.
23 Hace hervir el piélago como caldera;
pone el mar como olla en que se cuecen perfumes.
24 Tras él hace blanquear su ruta;
el mar parece melena de anciano.
25 No hay en la tierra quien se le asemeje;
hecho él para no tener miedo,
26 a él le temen* todos los excelsos;
es el rey de toda bestia fiera».

40 1 Y habló Yahvé a Job diciendo:
2 «¿Querrá el censor seguir disputando con el Omnipotente?
¿El que critica a Dios, querrá replicar?
(40,3-5 después de 40,14)

---

23 La comparación está sugerida por una de las principales operaciones en la confección de ungüentos: la extracción por fuerte cocción de las plantas aromáticas y aceites de esencias, a los cuales se añadía luego aceite común.

24 Otra comparación frecuente en los autores clásicos. Homero llama «cano» al mar, por razón del blanco de su espuma. Entre los latinos podemos citar a Catulo (64,18) y a Manilio (*Astronomía* I 706).

La descripción general del poeta coincide en varias de sus imágenes con las de antiguos autores orientales y clásicos, aunque no todas aplicadas al cocodrilo. La semejanza mayor la ofrecen los monumentos egipcios. Los ojos del cocodrilo son en la escritura jeroglífica signo para representar a la aurora. El cocodrilo es símbolo del faraón[4].

Apóstrofe final de Dios a Job. 40,1-2.6-14 (Vg 39,31-32; 40,1-9)

Por el fenómeno histórico de la mala conservación del texto, que motiva la inversión de versículos, volvemos atrás al capítulo 40, donde se trata del apóstrofe final de Dios, que pretende despertar la conciencia de su inescrutable y sabia providencia. Dios propone diversas preguntas a las cuales Job no puede responder.

2 Pregunta Dios si quiere Job, después de todo lo que ha oído, llevar adelante su litigio[5]. Los v.6-7 son repetición inoportuna de 38,1.3.

*26 l. *'ōtô... yirā'*; TH: «él *mira a* todos...»

4 En un himno a Tutmosis III se compara la majestad del faraón a la del cocodrilo, el terrible, inaccesible señor del mar (ANET, p.374). El cocodrilo era jeroglífico con que se representaba al «rey» (A. ERMAN, *Aegyptische Grammatik* [1894] 180).

5 El fin de la pregunta es retraer a Job de cualquier posible voluntad de continuar en la contienda, o mejor, darle ocasión de manifestar su voluntad de cejar en ella, que es lo que

6 < Y habló Yahvé a Job desde la tempestad diciendo:
7 Ciñe cual varón tus lomos;
yo te preguntaré y tú me instruirás. >
8 ¿Quieres realmente invalidar mi derecho,
condenarme a mí para vencer tu causa?
9 ¿Tienes tú un brazo como de Dios?
¿Puedes tronar con voz como la suya?
10 ¡Ea!, pues, atavíate de majestad y celsitud,
vístete de magnificencia y de gloria.
11 Derrama las efusiones de tu ira;
mira a todo soberbio y humíllalo.
12 Mira al altanero y abátelo,
y aplasta a los malvados donde estén.
13 Escóndelos a todos juntos en el polvo,
aprisiónalos en la mazmorra.
14 Entonces yo mismo te alabaré
de que tu diestra te haya hecho triunfar».

---

10 El ropaje propio de Dios con el que El se viste y adorna (cf. Sal 93,1; 104,1.2) son los atributos de celsitud, de majestad y de gloria, que, con los términos que aquí se emplean u otros similares, con tanta frecuencia se atribuyen a Dios (cf. Ex 15,7; Is 2,10; 24,14; Miq 5,3 [*gā'ôn*: «sublimidad», «majestad»]; Job 22,12 [*gōbah*: «elevación», «excelsitud»]; Job 37,22; Sal 8,2; 96,6; 104,1; Hab 3,3 [*hôd*: «magnificencia», «majestad»]; Sal 96,6 [*hôd-wᵉhādār*: «esplendor», «gloria»]). Con un tono todavía de mayor ironía manda Dios a Job que, pues quiere ser su émulo, se los revista también él, como hace Dios en las manifestaciones repetidas de esos atributos.

13 A todos los hará desaparecer en el polvo del sepulcro y los encerrará en la mazmorra del *šᵉ'ôl* [6]. La destrucción de sus enemigos será, por lo tanto, definitiva y completa. Todos acabarán en la región de los muertos. *ṭāmûn*, «sitio escondido», designa aquí el lugar subterráneo de los muertos, el *šᵉ'ôl*. El verbo parece indicar que el autor lo concibe a modo de prisión. De ahí nuestra traducción *mazmorra*. Este segundo estico muestra que *el polvo* del primero es del sepulcro y, por sinécdoque, designa el sepulcro, que con frecuencia se toma casi como sinónimo del mismo *šᵉ'ôl*.

CAPITULO 42

El libro se cierra primeramente con la respuesta de Job a Yahvé, acatando humildemente su providencia y reconociendo lo inescrutable de sus designios (40,3-5; 42,2-6 [Vg 39,33-35; 42,2-6]). Sigue después la sentencia de Yahvé contra Elifaz y sus compañeros (42,7-9). El epílogo está constituido por la intervención directa de Yahvé a favor de Job, a quien restituye a su antiguo estado de felicidad y

Job hace. Cf. K. Fullerton, *On the Text and Significance of Job 40,2*: AmJSemLL 49 (1932-1933) 197-211; Fr. Zimmermann, *Supplementary Observations on Job 40,2*: AmJSemLL 51 (1934-1935) 46s.

6 Aquí *'āpār* tiene indudablemente el sentido de «polvo del sepulcro», como probablemente lo tiene en 19,25.

40,3 Y respondió Job a Yahvé diciendo:
40,4 «Soy demasiado pequeño, ¿qué podría responder?
He puesto mi mano sobre mi boca.
40,5 Hablé una vez, no lo repetiré*;
una segunda vez; mas no volveré a hacerlo.

42 < 1 Y respondió Job a Yahvé diciendo: >
2 Ahora sé que lo puedes todo,
y que no hay para ti designio inasequible,
3 '¿Quién es ese que oscurece la Providencia
con razones* insipientes?'
Hablé, pues, desatinadamente
de lo que estaba sobre mí y no conocía.
< 4 'Atiéndeme, y yo hablaré;
te preguntaré, y tú me darás razón'. >
5 Sólo de oídas sabía de ti;
mas ahora te han visto mis ojos.

---

gloria (42,10-17). Como se verá, en la respuesta de Job hemos traído a este capítulo tres versos del capítulo 40. También en el epílogo ponemos la adición de la versión de los LXX, que no se encuentra en versión latina (42,17a-e).

Respuesta de Job al divino oráculo. 40,3-5; 42,2-6

40,3 Es la fórmula ordinaria introductoria de las palabras de un nuevo interlocutor.

4-5 El silencio que quiere guardar Job no es forzado, como en 9,3, impuesto por la majestad de Dios. La interpretación de Peters le da ese sentido para motivar la segunda intervención divina, tal como se halla en el TM, pero nos parece forzada.

42,3 En el primer verso, Job repite palabras que Yahvé había dirigido antes contra él (32,2). Esto lo hace porque reconoce la verdad y la justicia con que Dios había hablado. No parece que haya razón suficiente para desechar como adición posterior la primera parte del verso.

4 También este verso repite palabras divinas (38,3b) que tienen semejanza con otras repetidas por Job y los amigos (13,22; 21,23; 33,33). No es fácil ver su conexión con el contexto. Pueden ser una adición extraña.

5 Es complemento del v.2, que da razón del conocimiento adquirido sobre el poder de Dios. *Ver a Dios:* cf. 19,26. De sus diversos sentidos, aquí tiene el más propio. Job ha visto de algún modo a Dios, que se le ha aparecido como a los profetas, y ha adquirido un conocimiento sobrenatural, efecto de una revelación. Teofanía y revelación son invención literaria del autor, como, en general, todo el poema. Se suprime la descripción del que se aparece. La revelación tiene el carácter de palabra articulada, como en los profetas, aunque

*5 l. *ʾeśneh*; TH: «replicaré».
*3 + *bᵉmillîm* c. G S.

6 Y por eso me retracto y hago penitencia
en el polvo y la ceniza».

7 Y después que hubo hablado así el Señor a Job, dijo a Elifaz de
Temán: «Se ha encendido mi ira contra ti y contra tus compañeros,
porque no habéis hablado rectamente de mí como Job, mi siervo.
8 Ahora, pues, tomad siete becerros y siete carneros e id a mi siervo
Job y ofrecedlos en holocausto por vosotros; y mi siervo Job intercederá por vosotros. En atención a él* no haré con vosotros algo afren-

---

fuera puramente intelectual. Los discursos de Yahvé no son añadidura innecesaria.

Sentencia de Yahvé contra Elifaz. 42,7-9

El epílogo era necesario, como el prólogo, y lo toma el autor tal cual lo encontró en la tradición, acomodándolo al Job que él había creado [1].

8 La revelación que Dios hace toca también a Job, quien recibe por ella un mandato divino. Dios no quiere castigar a los amigos por su pecado, sino recibir por medio de Job una satisfacción, que habrá de constar de dos partes: la oblación de un holocausto y la oración que hará Job por sus amigos. El holocausto, por el número de víctimas, es extraordinario. Sacrificios individuales de tantas víctimas sólo se conmemoran en la Sagrada Escritura éste y el de Balaam (Núm 23,1.14.29); colectivos de igual número se mencionan en 1 Par 15,26 y 45,23. Según el TH, el sacrificio lo debían ofrecer los amigos. Ellos tendrían ciertamente que realizar lo material de la acción sacrificial, pues Job continuaba enfermo (cf. v.9); pero, pues los sacrificios no habían de tener eficacia sino por la oración de intercesión de Job, parece natural pensar que fuera él propiamente el sacrificador. G pone el verso en tercera persona singular: «ofrecerá» (se entiende Job). Así quedaba honrado por Dios, que lo constituía sacerdote e intercesor a favor de sus amigos. Por este segundo poder que Dios le confería, quedaba equiparado con insignes varones del AT, como Abraham (Gén 18,23; 20,7), Moisés (Ex 32,11; Núm 11,2; 12,13; 14,19; 21,27), Samuel (1 Sam 7,5s; 12,19); Amós (Am 7,2-6), Jeremías (Jer 11,14; 37,3; 2 Mac 15,14). Ezequiel (14,14-23) supone ese poder en Job [2]. Al fin del verso indica Dios el castigo que infli-

*8 l. *kî ʾet-*; TH: «sino que».

1 Cuanto al género literario, el epílogo, como el prólogo, es una narración popular. N. M. Sarna *(Epic Substratum in Job:* JBLit 76 [1957] 24s), fundándose en ciertas semejanzas del epílogo con algunos textos épicos de la literatura ugarítica, ve en la narración un substrato épico semítico. La narración popular huye de la austeridad de la noticia histórica escueta y busca, aunque con sobriedad, algunos ornamentos más propios de la poesía. Eso basta para explicar las coincidencias notadas por Sarna, que no son tantas como para demostrar su tesis.

2 Ezequiel no debió de fundarse para su alabanza de Job en nuestro libro, que probablemente no estaba escrito para aquel tiempo, sino en la tradición israelítica acerca de Job, fuera oral o escrita. Sería, pues, buen testigo de esa tradición, coherente, a lo menos en ese rasgo del poder de intercesión, con la narración del epílogo.

Es claro que, según el verso, el poder intercesor de Job radica en su oración unida al sacrificio, recomendados, sin duda, por la virtud de Job, pero no en sus mismos padecimientos. No puede, pues, ponerse en parangón, como hace Peters, con el del Siervo de Yahvé (Is 52, 13-53,23), que es único en el AT.

toso por no haber hablado rectamente de mí como Job, mi siervo».
9 Fueron, pues, Elifaz de Temán, Bildad de Súaj y Sofar de Naamá
e hicieron como Yahvé les había mandado. Y Dios tomó en considera-
ción a Job.
10 Y cambió Yahvé la suerte de Job cuando hubo orado por sus
amigos*, y acrecentó Yahvé, hasta doblarlo, lo que Job había poseído.
11 Luego vinieron a él todos sus hermanos, y todas sus hermanas y

---

giría a sus amigos de no intervenir Job con sus ruegos a su favor; pero lo expresa de un modo vago: sería algo que les deshonrase; amenaza en que se puede contener un castigo gravísimo, hasta la pérdida de la vida [3].

Job es restituido a su antigua felicidad. 42,10-17

10 Condensa lo que se describe en particular en los versos siguientes [4]: Dios restituye a Job a su prístino estado (el de perfecta salud ante todo) y le devuelve doblados todos los bienes que la desgracia le había arrebatado. Primero Dios *cambia la suerte de Job.* Ese es el sentido originario de la frase hebrea *šāb ʾet-š^{e}bût:* restituir algo al floreciente estado que antes había tenido. La frase se aplica con frecuencia a la vuelta de Israel del cautiverio. Por eso, en el TH se sustituyó no raras veces *š^{e}bût* («vuelta», «cambio» [de la raíz *sûb*]) por *š^{e}bît* (cautividad [de *šābâ*]), aunque los masoretas advierten a veces por el *q^{e}rê* que la recta lección es *š^{e}bût* (v.gr., Jer 29,14; 49,39; Ez 16,53) [5]. Al añadir luego el autor que Dios *acrecentó, hasta doblarlo, lo que Job había poseído,* es decir, que se los devolvió doblados, parece indicar que con la otra frase: «cambió la suerte de Job», se refería primariamente a la recuperación de la salud, de la que no hace mención expresa. Hay como dos momentos en la restauración de Job: uno instantáneo, el de la recuperación de la salud, y otro que se extiende a todo el tiempo en que se fue rehaciendo su hacienda hasta alcanzar la magnitud descrita en el v.12 y siguientes. Lo primero tuvo lugar mientras Job oraba por sus amigos. La expresión hebrea es capaz de un sentido causal: «porque Job había orado por sus amigos».

11 Se refiere al primer momento de la restauración de Job: el de

*10 l. *rēʿā(y)w* en vez del sing. mas. (pero cf. 1 Sam 30,26; 1 Re 16,11).

[3] *Algo afrentoso: n^{e}bālâ* (de *nbl,* «ser bajo, vil»), denota algo que envilece, o a quien ejecuta la acción (v.gr., un crimen que deshonra), o a aquel en quien la acción recae (v.gr., un castigo que afrenta), como aquí (cf. Dt 32,15; Jer 14,21; Miq 7,6). Dios, de no mediar la oración de Job, infligiría a los amigos un castigo que los llenase de ignominia ante cuantos los habían tenido por hombres justos, mostrándolos como pecadores. Insinúa posiblemente una muerte que aparezca como manifiesto castigo de Dios. Cf. P. Joüon, *Racine nbl:* B 5 (1924) 357-361.

[4] El verso parece haber sido redactado como puente entre los v.7-9, modificados por el autor del poema, y la primitiva conclusión de la narración en prosa. Los v.7-9, que tienen intrínseca conexión con el poema, tal cuales hoy los leemos, tienen que ser efecto de una retractación hecha por el autor de la obra poética en la introducción primitiva del epílogo. Este uniría, sin duda, con naturalidad con el principio del epílogo el v.11. Retocados aquellos versos por el poeta, la unión de ellos con el v.11 quedaba rota; el v.10 procura restablecerla.

[5] Es éste el único pasaje en que la frase se refiere a un individuo particular. Cf. E. Preuschen, *Die Bedeutung von šûb/š^{e}bût:* ZAW 16 (1895) 1-74; S. L. Dietrich, *šûb š^{e}bût. Die endzeitliche Wiederherstellung bei den Propheten:* BZAW 40 (1927).

todos sus conocidos de antaño, y comieron con él en su casa, y le mostraron condolencia y le consolaron por toda la desgracia que Yahvé hiciera venir sobre él, y diole cada uno una pieza de plata y un anillo de oro.

12 Y Yahvé bendijo las postrimerías de Job más que sus principios,

---

la salud recuperada. En vez de conmemorarla explícitamente, el autor nos hace asistir a la celebración de ese gran acontecimiento, comienzo de su perfecta restauración. Para celebrarla vienen a Job sus parientes y conocidos de antaño y tienen un convite en su casa (ésa es la fuerza de la frase hebrea «comer pan» [cf. Gén 43,32; Jer 41,1; 52,33; también Mt 15,2]). Algo tardía parece la condolencia, y por eso no pocos críticos modernos (cf. C. KUHL [1953], p.199s) creen que el verso fue escrito para otro contexto: el de las desgracias de Job. Los parientes y conocidos de Job habrían venido a Job a consolarle de la muerte de sus hijos, tener con él un banquete de duelo como era costumbre celebrarlos, y compensarle de algún modo con sus dones de la pérdida de sus fortunas. No hubiera sido imposible que el autor hubiera reformado en este punto, como en otros, la primitiva narración tradicional de la historia de Job, acomodándola a sus propósitos; pero se hace difícil admitir que lo hubiera hecho trasladando un fragmento del tiempo de la desgracia al de la restauración y que lo hiciera con tan poca habilidad como suponen esos críticos. Que la comida o banquete de que habla el verso fuera el de duelo por sus hijos, es afirmación gratuita. El cúmulo de desgracias de Job no daba lugar a que se observasen en su caso lo ordinarios usos [6]. Ahora, corregido su error, al ver que Dios le devolvía su favor, era natural que volviesen a él y se lamentasen ante él de haberle juzgado mal y haberle abandonado. Los dones que le ofrecen son tal vez en su intención una reparación de lo pasado, y la *qᵉśîṭâ* una primera ayuda para la reconstitución de su hacienda. La *qᵉśîṭâ* era, a lo que parece, un peso de plata u oro (en aquel tiempo no había moneda acuñada [cf. Gén 23,16]) de valor equivalente al de una oveja, *qēś* [7]. El anillo *(nezem)* de oro era un aro para adorno de la oreja o de la nariz. Con él, cierto, no querían los parientes enriquecer a Job, sino obsequiarle con una joya de ornato. Notemos que el verso hubiera podido omitirse sin que se echara de menos. El que el autor del poema lo haya admitido muestra su empeño en mantenerse fiel a la narración tradicional.

[6] La frase «comieron con él pan en su casa» no se refiere al «pan del duelo» de que se habla en Jer 16,7; Ez 24,17; Os 9,4. La frase significa «tener una comida o banquete». En cambio, «el pan del duelo» era el que llevaban, con otros manjares, los parientes a la familia de un difunto, con el fin principal, sin duda, de que en aquellos primeros días de intensa tristeza y dedicados a las ceremonias del duelo, los familiares del difunto estuvieran libres de la preocupación de procurarse los alimentos necesarios. Además, el mismo reducirse aquellos días a alimentarse con lo que la compasión de los allegados les procuraba, era también una manifestación de duelo (cf. SCHARBERT, o.c., p.12; FR. NÖTSCHER, *Biblische Altertumkunde* [Bonn 1940]). De que con esa ocasión se celebrase un banquete con la familia no hay ningún indicio.

[7] *qᵉśîṭâ*, fuera de este lugar, no aparece en el AT más que en la historia de Jacob (Gén 33,19; Jos 24,32). Podía ser otro indicio del tiempo patriarcal, en el que la narración supone haber vivido Job. Por cien *qᵉśîta* compró Jacob una parte de un campo (Gén 33,19; Jos 24,32). Tenía, pues, un valor apreciable. También el *nezem* debió de haber sido muy usado en la época patriarcal (cf. Gén 24,22.24.30.47) y en la de la estancia de Israel en Egipto (Ex 32,2).

hasta llegar a poseer catorce mil cabezas de ganado menor, seis mil
camellos, mil yuntas de bueyes y mil asnas. 13 Tuvo también siete
hijos y tres hijas. 14 Y les puso por nombre, a la primera, «Palomita»;
a la segunda, «Cinamomo», y a la tercera, «Pomito de esencias». 15 No
había en toda la tierra mujeres más hermosas que las hijas de Job, y
su padre las hizo entrar a la parte en la herencia de sus hermanos.
16 Y Job vivió después de estos sucesos ciento cuarenta años, y vio a

---

13 El número de los nuevos hijos e hijas es el mismo que el de los primeros [8]. Ese número parece ya del todo suficiente para la perfecta felicidad y robustez de la familia. Siete y tres se tenían por números perfectos. Además, si se doblaba el número de los hijos, disminuía la parte de la hacienda correspondiente a cada uno, y un número grande de hijas podía causar excesivos cuidados al padre (cf. Eclo 42,9-11).

14 El autor de la narración, como es propio de las narraciones populares, se complace en dar datos concretos sobre las hijas, de las que nos hace conocer los nombres y encarece la hermosura. Los nombres expresan los deseos y esperanzas del padre que los impuso de que fueran hermosas y amables como la *paloma* [9], graciosas como el *cinamomo* en flor [10], apreciadas como el *pomito* o cuernecito donde las mujeres guardaban sus afeites, particularmente una tintura hecha con polvo de antimonio (heb. *pûk)*, con la que ya entonces, como todavía ahora en Oriente, procuraban aumentar la hermosura de los ojos.

15 A estas esperanzas respondió la realidad, expresada en hipérbole popular: no había otras mujeres más hermosas en la tierra. Gozaron del amor de su padre hasta el punto de que les diera parte en la herencia, cosa prohibida en el derecho israelita (Núm 27,1-11; 36; Dt 21,15-17), pero usada en otros pueblos, como Ugarit [11].

16-17 El final del epílogo tiene parecido con las genealogías de Gén 5. Job alcanza una vida larga como la de los antiguos patriarcas. Después de los sucesos narrados en el libro, Job sigue viviendo todavía ciento cuarenta años, el doble de lo normal en la vida humana (cf. Sal 90,10), y puede ver a sus hijos y a los descendientes de éstos por otras dos generaciones, en conjunto cuatro generaciones. José

[8] Algunos toman *šibᶜānâ* como dual de *šibᶜâ* («siete») y lo traducen «catorce». Pero en ugarítico aparece *šbᶜ* con terminación adverbial *ny* (cf. Gordon, *UM* 11,3). *šibᶜānâ* podría ser forma arcaica de *šibᶜâ*.

[9] *yemîmâ* (hap. leg.) aparece en árabe (*yumaimâ*, diminutivo de *yamāmâ*, «paloma torcaz», «tórtola»; cf. Zorell, s.v.). La paloma es símbolo de la hermosura femenina (cf. Cant 2,14).

[10] *qeṣîᶜâ* (hap. leg. = *qeṣîᶜôt* Sal 45,9) se traduce por «casia», corteza aromática (mejor, tal vez, las flores desecadas) de una variedad de cinamomo, y generalmente se identifica con *qiddâ*, uno de los ingredientes del ungüento empleado en las unciones sagradas (cf. Ex 30, 23-25). Con qué aromas identificaban realmente los israelitas tanto la casia como el cinamomo, queda incierto. Pues aquí *qeṣîᵓâ* se emplea como símbolo de hermosura; a lo que parece, es posible que no designe el mismo aroma, sino tal vez el árbol con sus flores. Sarna (l.c.) nota semejanzas entre este verso y pasajes de poemas ugaríticos y afinidades entre los nombres.

[11] Según la Ley mosaica, la hija no tenía derecho a la herencia paterna sino cuando faltaba la descendencia masculina (Núm 27,1-11). En Ugarit, por el contrario, la hija podía heredar con los hijos varones por la voluntad del padre (cf. J. Nougayrol, *Le Palais Royal d'Ugarit* t.3 [Paris 1951] p.66-101s). La discrepancia del modo de obrar de Job con la Ley de Israel y conformidad con los usos de otros pueblos puede confirmar: primero, que la tradición acerca de Job fue en sus comienzos extraisraelítica; y segundo, que el autor del libro de Job no tuvo empeño en alterar la narración tal cual la conservaba la tradición.

sus hijos y a los hijos de sus hijos hasta la cuarta generación. [17] Luego murió Job anciano y colmado de años.

[Adición de los LXX:

[17a] Está escrito que resucitará de nuevo con los que el Señor hará revivir. [17b] El—se traduce del libro siríaco—habitaba en la tierra de Ausítide, en los confines de Idumea y de Arabia. Antes su nombre era Jobab. [17c] Habiendo tomado una mujer árabe, engendró un hijo por nombre Ennón. El tuvo por padre a Zare, hijo de los hijos de Esaú, y por madre a Bosora, de modo que él era el quinto después de Abraham. [17d] Y éstos los reyes que reinaron en Edom, región en la que él domnó (sigue lo mismo que Gén 36,31-35). [17e] Los tres amigos que fueron a él eran Elifaz, de los hijos de Esaú, rey de los de Temán; Bildad, señor de los sujeos; Sofar, rey de los mineos.]

---

de Egipto sólo pudo ver la tercera (Gén 50,23). El justo del AT, lleno de días, bendición reservada a los antiguos patriarcas, Abraham (Gén 25,8) e Isaac (Gén 35,39), y a algún venerable personaje, como David (1 Par 23,1; 29,28), había llegado al tiempo en que los bienes de esta vida no tenían atractivo para él (cf. 2 Sam 19,35ss), y sentía en su corazón el testimonio cierto, aunque imprecisamente formulado, de que tenía consigo el mayor bien de que había disfrutado en vida: el de la íntima comunión con Dios, y que ella no se había de romper con la muerte. Era un sentimiento indudablemente existente en el interior de los justos del AT, aunque no tuvieran conciencia reflejada de la suerte humana después de la muerte. No se explica de otro modo que los justos muriesen tranquilos y serenos. Este es tal vez el principal elemento de solución del enigma de la oscuridad del problema de ultratumba en el AT.

Adición de G. 42,17a-e

Es ciertamente apócrifa. Se distinguen en ella dos partes de distinto origen. La primera alude a la resurrección futura de Job, y expresa, a lo que parece, la interpretación cristiana de 19,25; la segunda, tomada «del libro siríaco», sin duda un midrá aramaico, pretende dar noticias más concretas del punto de origen de Job y de su familia. Identificando a Job con Jobab, hace de él un descendiente de Esaú. Sin fundamento alguno bíblico da nombre a la esposa y al hijo de Job. Las noticias no tienen valor (cf. 1,1).

El sentido último del libro de Job

A nuestro parecer, constituye la llave para la inteligencia del libro el tener presente que el autor no quiso hacer de él una disquisición filosófico-teológica acerca del problema del dolor en el justo, sino conseguir que fuera de ayuda a quien padece sin ver en sí motivo de la tribulación, para que el peso de las desgracias no interrumpa su vida de piedad confiada, ni le impida descansar en el trato íntimo y familiar con Dios. Si el fin que se proponía era hallar solución al arduo problema del dolor, hay que confesar que no estuvo

afortunado en el logro de su intento. El mismo desarrollo de la obra muestra que al autor no le satisface plenamente ninguna de las soluciones que van saliendo al paso, aunque algunas de ellas tengan el valor de principios parciales de solución. A Job, a quien la tribulación, aunque no había apartado de Dios por la blasfemia o formal apostasía, como había pretendido Satán, le había distanciado de El por la pérdida del confiado reposo en la amorosa solicitud de Dios, ninguna de esas soluciones logra llevarlo a su antigua disposición de ánimo para con Dios. Sólo la revelación de Dios, en que se le manifiesta y pone ante sus ojos la misteriosa unión existente entre la tribulación y la amorosa providencia de Dios, comparable con la unión entre la sabiduría y poder de Dios y las anomalías o aparentes antinomias del mundo físico, inexplicables para la razón humana, logra devolver a Job su perdido descanso en Dios. En una palabra, el único medio para superar la tribulación es aceptarla sumiso, reconociéndola como un misterio que el hombre no ha de pretender explicar. Tampoco el autor quería explicar ese misterio, sino enseñar al lector cuál ha de ser la conducta ante él. El libro podía ser así de gran provecho para el lector del AT. Ese misterio, aunque muy esclarecido por la revelación cristiana, persevera también en el NT. También para nosotros puede ser de mucha ayuda. Por eso, el Job que nos presentó en su poema el autor sagrado ofrece al justo atribulado de todos los tiempos un compañero de jornada que le aliente, un modelo que le guíe y un ejemplo que le estimule. El le ayudará a poder decir sereno y confiado con una contemplativa que escribía en 1937: «No sé penetrar el misterio del desamparo, pero puedo decir: Que se haga tu voluntad»[12].

[12] M. WINOSWSKA, *Droit à la miséricorde* (París 1958) p.224.

INDICE ALFABETICO DE MATERIAS SELECTAS